

FACULDADES EST
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA

WILHELM SELL

SER HUMANO, SER PARA A OUTRA PESSOA
O significado da antropologia de Dietrich Bonhoeffer para a sua ética

São Leopoldo
2019

WILHELM SELL

SER HUMANO, SER PARA A OUTRA PESSOA
O significado da antropologia de Dietrich Bonhoeffer para a sua ética

Tese de Doutorado
Para obtenção do grau de Doutor em
Teologia
Programa de Pós-Graduação
Área de Concentração: Teologia
Fundamental-Sistemática

Orientador: Dr. Rudolf von Sinner

São Leopoldo
2019

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

S467s Sell, Wilhelm
Ser humano, ser para a outra pessoa: o significado da antropologia de Dietrich Bonhoeffer para a sua ética/ Wilhelm Sell; orientador Rudolf von Sinner. – São Leopoldo : EST/PPG, 2019.
211 p. ; 31 cm

Tese (Doutorado) – Faculdades EST. Programa de Pós-Graduação. Doutorado em Teologia. São Leopoldo, 2019.

1. Antropologia. 2. Ética. 3. Teologia. 4. Hermenêutica. I. Bonhoeffer, Dietrich, 1906-1945. II. Sinner, Rudolf Eduard von, 1967. II. Título.

Ficha elaborada pela Biblioteca da EST

WILHELM SELL

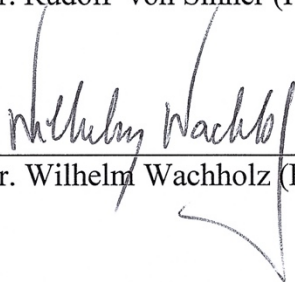
**SER HUMANO, SER PARA A OUTRA PESSOA - O SIGNIFICADO DA
ANTROPOLOGIA DE DIETRICH BONHOEFFER PARA A SUA ÉTICA**

Tese de Doutorado
Para a obtenção do grau de
Doutor em Teologia
Faculdades EST
Programa de Pós-Graduação em Teologia
Área de Concentração: Teologia Fundamental
Sistemática

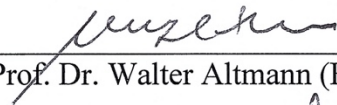
Data de Aprovação: 12 de agosto de 2019



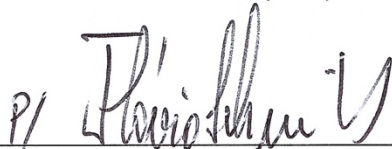
Prof. Dr. Rudolf von Sinner (Presidente)



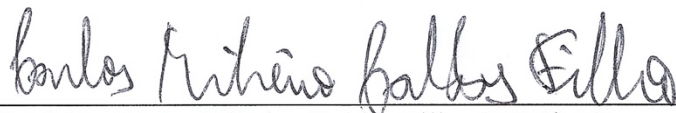
Prof. Dr. Wilhelm Wachholz (EST)



Prof. Dr. Walter Altmann (EST)



Prof. Dr. Euler Renato Westphal (UNIVILLE)



Prof. Dr. Carlos Ribeiro Caldas Filho (PUC/MG)

*Dedico este trabalho a
Louise Falk Sell, minha amada filha.*

AGRADECIMENTOS

Sou profundamente grato

à Deus, à vida e à toda minha família;
ao Prof. Dr. Rudolf von Sinner, meu orientador;
à Paróquia Evangélica de Confissão Luterana de Palhoça e todas suas Comunidades;
ao amigo e irmão Mário Vogelsanger;
ao casal Rudi e Sonja Pass;
ao casal P. Cristian e Gisele Beyer;
ao Prof. Dr. Euler Renato Westphal;
ao Prof. Dr. Mário Tessmann;
ao P. Tiago Sacht Jaske;
ao P. Dilmar Devantier;
aos componentes da banca de avaliação ainda não citados:
Prof. Dr. Wilhelm Wachholz,
Prof. Dr. Walter Altmann e
Prof. Dr. Carlos Caldas;
a Faculdades EST, seu corpo de professores e funcionários, especialmente a
Leonice Hartmann Leal;
ao bibliotecário do Luther College, P. Germano Streese e Prof. Dra. Wanda Deifelt;
e, não por último,
ao CNPq – Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico.

RESUMO

A presente tese é um estudo sobre a antropologia de Dietrich Bonhoeffer e seu significado para a ética. Para tal empreendimento, a ela está dividida em duas partes complementares: *fundamentos e desenvolvimento*. Na primeira parte, são apresentados os fundamentos da teologia de Bonhoeffer em três perspectivas: sua vida e obra, suas influências filosóficas, e suas influências teológicas. Na segunda parte, são abordadas três distintas obras de Bonhoeffer, a saber, *A Comunhão dos santos*, *Criação e queda*, e *Ética*. A pergunta pela qual se norteia a tese é: qual a importância da compreensão antropológica de Bonhoeffer para a construção de sua ética? Partiu-se da desconfiança que somente é possível entender sua ética a partir de seu entendimento acerca do ser humano em sua condição real e sua relação com Deus. É a definição sobre o ser humano que determina a conduta diante da alteridade. Portanto, a presente tese evidencia a importância do tema da antropologia dentro de seu pensamento teológico. Sua hermenêutica cristológica o faz analisar toda a realidade, princípio, meio e fim, pela perspectiva da revelação específica em Jesus Cristo. Ele é fundamento e mediador de toda a realidade. É observado também que Bonhoeffer é um teólogo em constante diálogo com as abordagens filosóficas de pensadores como Immanuel Kant, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Ludwig Feuerbach e Friedrich Wilhelm Nietzsche, com o contexto histórico no qual vive, e com a tradição confessional luterana na qual está inserido. Assim, sua antropologia e os desdobramentos desta em sua conceituação ética estão construídos num diálogo crítico principalmente com o idealismo e o materialismo filosófico. Após a introdução, os primeiros dois capítulos oferecem uma apresentação acerca da vida e obra de Bonhoeffer, bem como a abordagem da filosofia e teologia com as quais ele discute e se fundamenta. Os outros três capítulos são dedicados a uma análise detalhada das três obras nas quais o tema da antropologia e ética estão mais evidenciados. A intencionalidade é demonstrar como esses dois temas estão entrelaçados e presentes no decorrer da teologia de Bonhoeffer diante das situações contextuais na qual ele estava inserido. Em suma, conclui-se que para Bonhoeffer Deus assume a humanidade para que ela novamente se torne humana. A encarnação revela que a pessoa não é chamada a viver um conjunto de regras morais pelas quais ela se volta para a melhor versão de si mesmo. Mas na *com-formação* em Cristo se abre a real possibilidade de viver para *além do bem e do mal*. O único meio pelo qual o ser humano é reestabelecido em sua vocação em ser para a outra pessoa.

Palavras-chaves: Antropologia; Ética; Teologia; Hermenêutica; Dietrich Bonhoeffer.

ABSTRACT

This thesis is a study of Dietrich Bonhoeffer's anthropology and its meaning for ethics. For this purpose, the thesis is divided in two complementary parts: *foundations* and *development*. In the first part, the foundations of Bonhoeffer's theology are presented from three perspectives: his life and work, his philosophical influences, and his theological influences. In the second part, three distinct works by Bonhoeffer are studied, which are: *The Communion of Saints*, *Creation and Fall*, and *Ethics*. The question that guides the thesis is: how important is Bonhoeffer's anthropological understanding for the construction of his ethics? It started from the suspicion that it is only possible to understand his ethics from his understanding of the human being in his real condition and his relationship with God. It is the definition of the human being that determines the conduct in the face of otherness. Therefore, the present thesis highlights the importance of the subject of anthropology within its theological thinking. His Christological hermeneutics makes him analyze all reality, beginning, middle and end, from the perspective of the specific revelation in Jesus Christ. He is the foundation and mediator of all reality. It is also noted that Bonhoeffer is a theologian in constant dialogue with the philosophical approaches of thinkers such as Immanuel Kant, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Ludwig Feuerbach and Friedrich Wilhelm Nietzsche, with the historical context in which he lived, and with the Lutheran confessional tradition in which he is inserted. Thus, its anthropology and its developments in its ethical conceptualization are built on a critical dialogue mainly with idealism and philosophical materialism. After the introduction, the first two chapters offer a presentation about Bonhoeffer's life and work, as well as the approach to philosophy and theology with which he discusses and on which he bases himself. The other three chapters are devoted to a detailed analysis of the three works in which the subject of anthropology and ethics are evident. The intent is to demonstrate how these two themes are intertwined and present throughout Bonhoeffer's theology in the face of the contextual situations in which he was inserted. In short, it follows that for Bonhoeffer God assumes humanity so that it becomes human again. The incarnation reveals that one is not called to live a set of moral rules by which one turns to the best version of oneself. But in Christ's formation there is a real possibility of living beyond good and evil. The only means by which the human being is reestablished in his vocation to be for the other person.

Keywords: Anthropology; Ethic; Theology; Hermeneutics; Dietrich Bonhoeffer.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.....	19
2	VIDA E OBRA.....	29
3	FUNDAMENTOS DA TEOLOGIA DE BONHOEFFER.....	61
	3.1 BONHOEFFER E A FILOSOFIA	61
	3.1.1 PLATÃO	63
	3.1.2 ARISTÓTELES	64
	3.1.3 IDEALISMO	67
	3.1.4 IMMANUEL KANT	68
	3.1.5 J. B. FICHTE E F. W. J. SCHELLING	74
	3.1.6 G. W. F. HEGEL.....	75
	3.1.7 L. FEUERBACH	82
	3.1.8 F. NIETZSCHE.....	84
	3.2 BONHOEFFER E TEOLOGIA.....	89
	3.2.1 M. LUTERO	89
	3.2.2 K. BARTH.....	97
	3.3 ENTRE FUNDAMENTOS E DESENVOLVIMENTO.....	103
4	A COMUNHÃO DOS SANTOS	105
	4.1 A OBRA A COMUNHÃO DOS SANTOS.....	105
	4.2 CONCEITO CRISTÃO DE PESSOA	107
	4.3 A REALIDADE DO PECADO	115
	4.4 A COMUNHÃO DOS SANTOS EM PERSPECTIVA ANTROPOLÓGICA.....	117
	4.5 CONSIDERAÇÕES FINAIS	125
5	CRIAÇÃO E QUEDA	127
	5.1 OBRA SCHÖPFUNG UND FALL.....	127
	5.1.1 CONTEXTO HISTÓRICO.....	127
	5.1.2 QUESTÕES HERMENÊUTICAS.....	128
	5.2 DEUS CRIADOR	134
	5.3 A CRIATURA A IMAGEM E SEMELHANÇA DE DEUS	143
	5.3.1 SER IMAGEM E SEMELHANÇA DE DEUS	143

5.3.2	BARRO TORNADO VIVO: A EXTREMA MATERIALIDADE DO SER HUMANO	145
5.3.3	O CENTRO DA EXISTÊNCIA.....	147
5.3.4	TOB E RA	150
5.4	SER HUMANO DESCENTRALIZADO	152
5.4.1	A PERGUNTA PIEDOSA	152
5.4.2	SICUT-DEUS.....	155
5.4.3	A NUDEZ E A FUGA.....	157
5.4.4	ENTRE MALDIÇÃO E PROMESSA.....	159
5.4.5	A SEDE DE VIDA	161
5.5	CONSIDERAÇÕES FINAIS	163
6	ÉTICA	165
6.1	A OBRA ÉTICA.....	165
6.2	EXISTÊNCIA HUMANA	165
6.2.1	MUNDO: LUGAR DE CONFLITO.....	165
6.2.2	MUNDO: LUGAR DE REENCONTRO COM A UNIDADE	168
6.3	REALIDADE ANTROPOLÓGICA E REVELAÇÃO NATURAL	173
6.4	SER HUMANO E CRISTO.....	183
6.4.1	COM-FORMAÇÃO DO SER	183
6.4.2	SER HUMANO E SUA VOCAÇÃO PÚBLICA	186
6.5	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	192
7	CONCLUSÃO.....	195
	REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	199

1 INTRODUÇÃO

Quem é o ser humano para que dele te lembres? (Salmo 8.4)¹, pergunta o salmista. Essa questão não surgiu naquele momento pela primeira vez. Ela ecoa pelos tempos sem encontrar uma resposta definitiva. Expressa a necessidade humana de saber acerca do próprio ser, do sentido de sua existência na história em que se apercebe inserido. O Salmo 8 é uma tentativa de resposta. Igualmente não foi a primeira e nem a definitiva. Ao longo dos tempos, respostas têm sido dispostas com o objetivo de aquietar o “espírito” humano em sua angústia do não saber. Diferente das outras áreas do conhecimento, na antropologia, tanto social como filosófica e teológica, o ser humano não é somente o sujeito, mas é também seu próprio objeto de estudo. É a partir de como ele se entende e de suas relações que se constituem os valores e normas, as quais, por sua vez, definem o agir ético. Ou seja, a ética está estreitamente ligada à antropologia.

Vivemos na era da antropologia! Assim afirma Wolfhart Pannenberg. A pergunta pelo ser humano está presente nas diversas áreas da ciência contemporânea. As respostas não são exclusividade de nenhuma área do saber. Jamais houve tanto conhecimento acerca do ser humano e do mundo como hoje. Objetiva-se saber mais para não mais apenas reinar no mundo, mas o governar, dar sua direção. O mundo não é somente seu lar, mas é matéria-prima para sua atividade transformadora. Para isso, as imagens de si mesmo e do mundo são sempre apenas modelos que o ser humano projeta e rejeita de acordo com suas necessidades.² No entanto, mesmo com tanto conhecimento, o risco é saber cada vez mais sobre cada vez menos.³ E a ausência de uma resposta contundente gera a recusa por *um* tipo de ser humano, impulsionando-se à projeção de uma gama diversificada de possibilidades de ser. É nessa direção que vai a sugestão de Richard Rorty: “quanto mais tipos de seres humanos você tiver considerado, mais humano você será”.⁴

A contemporaneidade, no entanto, é marcada pela crise das instituições e das referências. É o que Zygmunt Bauman chamou de “derretimento dos sólidos”.⁵ Os conceitos bases que provinham de uma tradição longamente construída são colocados sob forte suspeita

¹ BÍBLIA SAGRADA. Almeida Revista e Atualizada. Sociedade Bíblica do Brasil: São Paulo, 2000.

² PANNENBERG, Wolfhart. **Was ist der Mensch?** Die Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1962. p. 5-6.

³ BRAKEMEIER, Gottfried. **O ser humano em busca de identidade:** contribuições para uma antropologia teológica. São Leopoldo: Sinodal, 2002. p. 7.

⁴ RORTY, Richard. RORTY, Richard; GHIRALDELLI JR., Paulo. **Ensaio Pragmatistas:** Sobre subjetivismo e verdade. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2006. p. 83.

⁵ BAUMAN, Zygmunt. **Identidade.** Rio de Janeiro: Zahar, 2004. p. 68.

e amplamente relativizados. “Nesse reembaralhamento, até as formas básicas de relacionamento social estão passando por transformações, das relações amorosas à religião⁶, tudo se torna instável, líquido”.⁷ Todo conceito, toda verdade, toda compreensão são consideradas provisórias, incertas e instantâneas.

Teria o ser humano se cansado das antigas respostas acerca do seu ser? Aquelas que tentavam defini-lo a partir de conceitos universais? Seria esse um desdobramento da síntese hegeliana do Espírito absoluto e o espírito universal⁸, no qual o primeiro está totalmente diluído no segundo? O governo do mundo está em suas mãos. O ser humano não é mais meio no qual se manifesta o poder criador do Espírito absoluto, como afirmaria Hegel, mas é ele o criador da cultura, da linguagem, das artes, do Estado, da filosofia e da religião. Estaria aqui a redenção do ser humano, como afirmou Feuerbach?⁹ Concretizou-se a profecia de Nietzsche da morte de Deus?

Também as relações sociais e os parâmetros do agir ético estão em contínuas transformações. Gilles Lipovetsky identifica nisso o fracasso das soluções políticas. Há um novo espírito, onde o narcisismo nasce da deserção política. “Fim do *homo politicus* e surgimento do *homo psychologicus*, à espreita do seu ser e do seu maior bem-estar”.¹⁰ O importante é viver o presente e nada mais do que o presente. Ou seja, a vida não se dá mais em função do passado e do futuro. Assim como os valores e as instituições, o sentido histórico foi abandonado. As relações sociais são relações de conveniência. A autoconsciência tomou o lugar da consciência coletiva. Todo investimento está no *eu*. Enquanto o ser humano religioso nasceu para ser salvo, o ser humano narcísico nasceu para sentir-se amado. O conhecimento e a distinção entre *bem* e *mal*, enquanto parâmetro para decisão ética, transformou-se na equação

⁶ Segundo Helmut Renders, quanto a religião, “se a ênfase temporal pré-modernidade foi o passado, e da temporalidade moderna o futuro, a pós-modernidade se caracteriza pelo presente”. A liquidez da religião se mostra nos discursos que rapidamente se transformam, os quais, aliados à estética, se transformam em produtos aparentemente relevantes e que são colocados a disposição para consumo na promessa de gerar satisfação e gozo. Vai ao encontro do que Michel Maffesoli denominou como “hedonismo popular”, em que o gozo é no *aquí e agora*, sem espera-lo em hipotéticos paraísos celeste ou terrestre. Cf. RENDERS, Helmut. A experiência religiosa pós-moderna e o fenômeno da aceleração em comparação com a temporalidades pré-moderna e moderna. **Horizonte**. Belo Horizonte, v. 13, n. 37, p. 428-445. MAFFESOLI, Michel. **Homo eroticus**: comunhões emocionais. Rio de Janeiro: Forense, 2014. p. 267.

⁷ BAUMAN, 2004, p. 68.

⁸ TILLICH, Paul. **Perspectivas da teologia protestante nos séculos XIX e XX**. São Paulo: ASTE, 2004. p. 137-147.

⁹ FEUERBACH, Ludwig. **A Essência do Cristianismo**. Campinas: Papyrus, 1988. p. 312-316.

¹⁰ LIPOVETSKY, Gilles. **A era do vazio**: ensaios sobre o individualismo contemporâneo. Baueri: Manole, 2005. p. 33.

daquilo que é pessoalmente *bom e ruim*. “O esforço saiu de moda, tudo que é constrangedor e disciplina austera desvalorizou-se em benefício do culto ao desejo e de sua satisfação imediata”.¹¹ Eliminaram-se os elementos que geravam a “fraqueza de vontade”, abrindo as possibilidades da “vontade de potência”, como sugerido por Nietzsche.¹² Diante disso, como pensar as relações sociais? Quais são as possibilidades do agir ético?

A proposta do presente trabalho não é lidar primariamente com essas questões. Mas elas deixam explícitas a sua motivação, sua relevância e as perguntas norteadoras. A pergunta pelo ser humano e pela conduta ética esteve presente em minha vida desde a juventude. Inserido num contexto cristão e de tradição confessional luterana, o desejo por entendimento e respostas também foram motivos para o ingresso no curso de Bacharelado em Teologia. Na graduação, as questões relacionadas à antropologia filosófica e teológica e a ética, principalmente sob a perspectiva da teologia de Lutero, se tornaram a área de maior aprofundamento pessoal. O contínuo interesse resultou posteriormente no ingresso no mestrado acadêmico em teologia onde especificamente foram trabalhadas as características da condição humana na contemporaneidade.

Durante o mestrado, observei a dificuldade do hiato entre Lutero e as discussões antropológicas modernas. Pensadores importantes e fundamentais como Kant, Hegel, Feuerbach e Nietzsche são posteriores a ele e mudaram toda a configuração do pensamento antropológico. Por esta razão, na busca por algum teólogo inserido na confessionalidade luterana e que tivesse discutido a temática com os pensadores citados, e com os quais já havia me dedicado no período de mestrado, me deparei novamente com Dietrich Bonhoeffer, com quem havia lidado brevemente no período da minha graduação, principalmente com seus

¹¹ LIPOVETSKY, 2005, p. 38.

¹² “É em Sócrates que Nietzsche identifica o surgimento do ser humano teórico, que despreza os instintos para adotar uma atitude racional, a ser alguém que calcula antes de agir. Esse ser, com base em sua memória, aprendeu a criar a partir de suas sensações/experiências, avaliadas e racionalizadas, conceituações que passam a definir o ser humano; o que, conseqüentemente, inibem o ser humano a agir somente pelos instintos naturais (a “força afirmativo-criativa”). Para ele, a regra de não agir apenas por instinto é o coração do pensamento socrático, o que se tornou o grande anátema da civilização. Os instintos passaram a ser substituídos pela razão, por uma instância do pensamento que é encarregada a pôr diante de si o que representará as ações antes de efetivá-las. Para ele, essa ideia deveria desaparecer, pois se criou uma tirania do logos e do saber”. SELL, Wilhelm. **Características da Condição Humana na Contemporaneidade**. São Leopoldo, RS, 2009. 111p. Dissertação (Mestrado Acadêmico) – Faculdades EST, Programa de Pós-Graduação, 2009. p. 19. Cf. NIETZSCHE, Friedrich. **O Nascimento da Tragédia ou Helenismo e Pessimismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. p. 81-86.

escritos do tempo do Seminário de Finkenwalde – Vida em Comunhão e Discipulado – e Ética. A releitura da obra *Ética* me deu a certeza do autor.

No decorrer das leituras e do levantamento de material, tornou-se nítido que em Bonhoeffer todos os principais temas da teologia sistemática estão ligados e convergem à cristologia. Jesus Cristo é chave hermenêutica de toda a realidade. E ele o é justamente por ser o fundamento e o mediador de toda realidade. Assim, temas como a eclesiologia e a ética somente podem ser entendidos em sua teologia se forem vistos a partir deste pressuposto. No entanto, percebi que o tema da antropologia nos estudos de Bonhoeffer teve pouca atenção e foi pouco explorado. Entretanto, na maioria de seus escritos, Bonhoeffer dá especial atenção às perguntas sobre o ser humano, sua condição e realidade em pecado em diálogos críticos com Kant, Hegel, Feuerbach e Nietzsche.

Diante disso, surgiu a tese de que a antropologia de Bonhoeffer é essencialmente importante para a sua compreensão acerca da ética. No intuito de estabelecer um caminho para a comprovação da tese, levanto três blocos de perguntas: 1) A crítica de Bonhoeffer ao transcendentalismo kantiano e ao idealismo, especialmente o hegeliano, são também por razões antropológicas? Se sim, como isso se desdobra em sua construção teológica? Como, a partir da fé cristã, Bonhoeffer entende as relações humanas e a comunidade? 2) Além disso, como Bonhoeffer entende o ser humano a partir do testemunho bíblico da criação? E como as suas críticas à filosofia se desdobram no decorrer de sua teologia e de sua interpretação em *Criação e queda*? Quais ênfases surgiram a partir do materialismo filosófico de Feuerbach. 3) Sendo que a partir de como o ser humano se compreende e entende suas relações são estabelecidos valores pelos quais se define o agir ético, o que Bonhoeffer traz de novo ao falar de uma ética cristã? Como ele entende as relações humanas? Seria possível, como Nietzsche afirmou, estar para *além do bem e do mal*?

Dadas as perguntas, a partir de estudo prévio surgiram algumas hipóteses:

1) A crítica de Bonhoeffer ao transcendentalismo de Kant e ao idealismo de Hegel, especialmente em sua tese de doutorado *Comunhão dos santos*, gira em torno de suas compreensões antropológicas, principalmente porque esses sistemas filosóficos desconsideram o ser humano real, o estado de contradição ocasionada pelo pecado e seus consequentes limites ao erigir propostas de uma comunhão social e, conseqüentemente uma ética social. Para a fé cristã a comunhão não é um meio para um objetivo pessoal, mas tem fim em si mesmo e está

fundamento em Deus. A partir da igreja, do *Cristo existente como comunidade* que se concretiza uma relação social que valoriza e preserva pela relação tanto a individualidade quanto a coletividade humana.

2) Em seu período enquanto professor na Universidade de Berlim, nas preleções de Gênesis 1-3 e que resultou em seu escrito *Criação e queda*, Bonhoeffer continua com sua crítica ao idealismo hegeliano, trabalhando os seus desdobramentos na compreensão das ordens da criação e da revelação natural. Além disso, para sua compreensão antropológica ele se serviu, mesmo permanecendo crítico, do materialismo de Feuerbach. Bonhoeffer enfatiza que o ser humano está essencialmente ligado à terra, a realidade, não sendo permitido a ele a fuga do mundo. Além disso, a dicotomia entre *bem e mal* é consequência do pecado, brotada no ser humano que foi para *além da palavra de Deus* e que, a partir disso, por causa de sua *nudez*, estabelece meios para justificar sua existência e dar conta de si mesmo. Nesta condição o ser humano se torna deus, e seu princípio e fim.

3) Diante das suas construções teológicas, Bonhoeffer desdobra o significado de sua compreensão antropológica para a sua proposta ética. Retoma aspectos teológicos presentes nas em sua tese de doutorado e em *Criação e queda* e indica uma ética cristã. Esta ética não é pautada no ser humano que tenta voltar-se para sua identidade mais autêntica estabelecida por meio de uma moral oriunda do conhecimento do bem e do mal, nem num novo conjunto de valores, mas da reestabelecida identidade humana proveniente do estar em Cristo e, portanto, na relação consigo, com o outro e com Deus. Talvez assim seria possível viver para *além do bem e do mal*.

No estudo da temática proposta, surgiram algumas surpresas. A primeira foi que Bonhoeffer, o teólogo, ainda é um ilustre desconhecido no Brasil. Ele é muito mais conhecido pela sua história enquanto mártir do período da Segunda Guerra Mundial, e pelos escritos de “espiritualidade”, do que pelo seu arcabouço teológico. E mesmo que importantes obras tenham sido traduzidas e publicadas em português, especialmente pela Editora Sinodal, somente as duas últimas, a saber *Resistência e Submissão* e *Comunhão dos Santos* obedecem ao rigor de uma publicação para fins acadêmicos. A segunda surpresa surgiu ao pesquisar o banco de teses e dissertações da academia brasileira. Até o primeiro semestre de 2019 estavam arroladas apenas

sete dissertações de mestrado¹³ que usaram a teologia de Bonhoeffer como referencial teórico e nenhuma tese de doutorado. Sendo assim, esta é a primeira tese que usa a teologia de Bonhoeffer como referencial teórico no Brasil. A grata surpresa foi a publicação, em 2016, da obra *Dietrich Bonhoeffer e a teologia pública no Brasil*, resultado das pesquisas de livre-docência em Teologia do teólogo brasileiro Carlos Caldas. Caldas tratou com propriedade o conceito ético de Bonhoeffer de *estar aí para os outros*, propondo-o como relevante possibilidade teórica para a construção de uma teologia pública no Brasil. Mas além da obra de Caldas, existem apenas outras três publicações em livro, em língua portuguesa, que tratam diretamente da teologia de Bonhoeffer,¹⁴ três biografias¹⁵, alguns poucos artigos científicos e outras pequenas edições biográficas e meditativas.

Diante disso, surgiram também os desafios. O primeiro foi relacionado ao acesso às literaturas estrangeiras. Constatou-se que apesar de Bonhoeffer ser alemão e suas obras serem originalmente em sua língua, atualmente as literaturas especializadas predominantemente se encontram em língua inglesa. Somado a isso, se comparado às literaturas em língua inglesa, o

¹³ Pelas datas, em ordem decrescente: Roni Elter Feliz dissertou sobre o tema *O retorno ao sagrado a partir de Dietrich Bonhoeffer: a contribuição de Bonhoeffer para uma vivência ética espiritual nos dias de hoje* – Faculdades EST, 2017, sob orientação do Prof. Dr. Roberto Ervino Zwetsch. Tula Maria Ribeiro Diorio Perruzzo dissertou sobre o tema *O desenvolvimento do pensamento ético de Dietrich Bonhoeffer: a ética da responsabilidade num mundo tornado adulto* – PUC-RS, 2010, sob orientação do Prof. Dr. Érico João Hammes. Gerson Lourenço Pereira dissertou sobre o tema *O metodismo na cidade do Rio de Janeiro: uma abordagem teológico-pastoral a partir do pensamento eclesiológico de Dietrich Bonhoeffer* – PUC-RJ, 2009, sob orientação do Prof. Dr. Abimar Oliveira de Moraes. Adriani Milli Rodrigues dissertou sobre o tema *A crítica teológica da religião: um estudo comparativo da crítica da religião nas teologias de Karl Barth e Dietrich Bonhoeffer* – UMEESP, 2009, sob orientação do Prof. Dr. Cláudio Oliveira Ribeiro. Maria Jandira Cortes de Novais Lima dissertou sobre o tema *Uma mística militante: reflexão sobre as possíveis contribuições de Dietrich Bonhoeffer para uma teologia e pastoral de integração na Igreja Batista Brasileira* – PUC-RJ, 2008, sob orientação do Prof. Dr. Alfonso García Rubio. Martin Barcala dissertou sobre o tema *Cristianismo arreligioso: uma análise da religião a partir da teologia de Dietrich Bonhoeffer* – UMEESP, 2008, sob orientação do Prof. Dr. Etienne Alfred Higuier. Luciana Soares Ramos dissertou sobre o tema *A recepção da teologia de Dietrich Bonhoeffer na América Latina* – UMEESP, 2007, sob orientação do Prof. Dr. Lauri Emilio Wirth.

¹⁴ FRICK, Peter. **Interpretando Bonhoeffer**: ensaios em métodos e compreensão. (Tradutor: Carlos Caldas) Santo André: Academia Cristã, 2015. BARCALA, Martin. **Cristianismo arreligioso**: uma introdução à cristologia de Dietrich Bonhoeffer. São Paulo: Arte Editorial, 2010. VELASQUES FILHO, Prócoro. **Ética para os nossos dias**: origem e evolução do pensamento ético de Dietrich Bonhoeffer. São Paulo: Editeo, 1977.

¹⁵ SOTELO, Daniel. **Dietrich Bonhoeffer**: vida e obra, aspectos analíticos e roteirísticos. Goiânia: Editora Publicar, 2016. CAVALLERI, Giorgio. **Dietrich Bonhoeffer**: Mártir do Nazismo. São Paulo: Paulinas, 2019. METAXAS, Eric. **Bonhoeffer**: pastor, mártir, profeta, espião. São Paulo: Mundo Cristão, 2011 [Observação: sem entrar em maiores detalhes, importa observar que a obra de Metaxas é duramente criticada por especialistas em Bonhoeffer. Principalmente por se tratar de uma biografia “costurada” a partir de outras obras biográficas, com acento romantizado, e com erros históricos e teológicos. São usadas na presente tese apenas as partes confirmadas em outras literaturas. Para mais detalhes: BARNET, Victoria J. Review of Eric Metaxas, Bonhoeffer: pastor, martyr, prophet, spy. **ACCH Quarterly**. vol. 15, n. 3, September, 2010. Disponível em: <<https://contemporarychurchhistory.org/2010/09/review-of-eric-metaxas-bonhoeffer-pastor-martyr-prophet-spy-a-righteous-gentile-vs-the-third-reich/>>. Acesso em: 22/05/2019].

acesso às literaturas em língua alemã se mostrou muito mais difícil. Vista então a necessidade de elaborar o presente trabalho principalmente a partir de literatura estrangeira, devido à densidade quanto à linguagem científica, surgiu a necessidade de aperfeiçoamento em uma das línguas. Pelas razões postas, optei então pela língua inglesa, ingressando em um curso regular de inglês, e em um de aperfeiçoamento na Universidade de Winnipeg, Canadá. Em viagem à América do Norte pude realizar pesquisas na biblioteca da referida universidade e, além dela, na biblioteca do Providence University College and Seminary, em Otterburne, Canadá, no Luther Theological Seminary, em Saint Paul, Minnesota, EUA, e no Luther College, em Decorah, Iowa, EUA. Essas pesquisas se mostraram de extrema importância no levantamento de material bibliográfico atualizado. Portanto, no presente trabalho, além das obras primárias que se encontram em língua portuguesa, são usadas majoritariamente obras em língua inglesa. As obras primárias de Bonhoeffer usadas em inglês pertencem à coleção *Dietrich Bonhoeffer Works*. Além disso, quando necessário e oportuno se fez uso de obras primárias e secundárias na língua alemã.

Outro desafio foi o tempo. Nos dois primeiros anos, paralelo aos estudos, continuava vinculado ao trabalho. A decisão foi permanecer nos dois anos seguintes com mais intensidade na pesquisa, o que se tornou possível graças à bolsa de estudos do CNPq – Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico do Governo Federal. Além disso, a busca por literaturas estrangeiras e as suas leituras demandaram muito mais esforço e exigência do que se tivessem sido feitas majoritariamente na língua vernácula. Essas questões fizeram com que o trabalho se tornasse pessoalmente mais desafiador. Após o delineamento da pesquisa, a delimitação do tema e a escolha das obras de Bonhoeffer para pesquisa de seu desenvolvimento teológico, julgou-se importante a tradução da obra *Schöpfung und Fall*. Esta se tornou possível devido ao apoio financeiro da Britagem Vogelsanger. Privilegiando uma tradução com o necessário rigor acadêmico, realizada por Dilmar Devantier, e com apoio do Fundo de Publicações da Faculdades EST, a obra está no prelo e com previsão de publicação pela Editora Sinodal até fim de 2019. Isso significa que esta indispensável obra de Bonhoeffer para estudo de sua teologia estará também à disposição ao público de língua portuguesa.¹⁶

¹⁶ Neste contexto, informo que todas as traduções de trechos de literatura estrangeira para o português são de minha autoria, salvo as traduções que especificamente são oriundas da obra *Schöpfung und Fall*, as quais são de Dilmar Devantier, já revisadas pela Editora Sinodal. Comunico que os textos originais desta obra não estão contemplados em nota de rodapé. Durante o processo de elaboração da tese a expectativa era que a obra estivesse publicada até

A tese está dividida em duas grandes partes. Na primeira parte, que compreende o capítulo dois, o objetivo é trabalhar os *fundamentos* da teologia de Bonhoeffer. O objetivo é levantar os pressupostos mais importantes e necessários para a compreensão da antropologia de Bonhoeffer e seu significado para a ética. Na segunda parte, o objetivo é seguir a temática proposta em seu *desenvolvimento* teológico em três obras que correspondem às três fases da sua atuação, compreendidas respectivamente nos capítulos três, quatro e cinco.

Os *fundamentos* da teologia de Bonhoeffer são investigados a partir de três passos complementares: sua vida e obra, suas influências filosóficas, e suas influências teológicas. A partir da pesquisa realizada, tornou-se claro que a teologia e as obras de Bonhoeffer, salvo a tese de doutorado e o trabalho de habilitação, surgiram em contínua reflexão diante do seu contexto vivencial. A partir disso, me convenci da necessidade de iniciar o presente trabalho pela sua biografia. Esta foi decisiva na escolha de quais obras de Bonhoeffer seriam analisadas, podendo as outras ainda ser brevemente comentadas neste espaço. A partir da biografia conclui que a atuação teológica de Bonhoeffer pode ser dividida em três principais momentos: o primeiro, enquanto estudante de doutorado e de habilitação; o segundo, enquanto professor, pastor e posteriormente diretor de um seminário livre de pregadores; e, terceiro, enquanto pessoa profundamente envolvida na luta contra o nazismo e o Terceiro Reich de Adolf Hitler e seu encarceramento. A escolha das obras, *Comunhão dos santos*, *Criação e queda*, e *Ética*, se deu por duas razões complementares: elas correspondem aos três principais momentos de sua atuação teológica, e são as que mais contemplam a temática proposta.

No segundo passo são abordados os filósofos que de alguma maneira influenciaram e instigaram a teologia de Bonhoeffer. Peter Frick, importante intérprete de Bonhoeffer na atualidade, afirmou que os estudiosos têm dado relativamente pouca atenção para as influências filosóficas de Bonhoeffer, gerando lacunas e ocasionando uma interpretação unilateral de sua teologia.¹⁷ Assim sendo, optei por uma abordagem que desse a devida atenção à essas influências. Por fim, influenciado pela pesquisa de Michael P. DeJonge, outro importante intérprete, o qual se dedica especialmente à análise da formação teológica de Bonhoeffer, optei por explorar somente suas duas maiores influências: Martinho Lutero e Karl Barth. Segundo

a sua entrega, o que não aconteceu até a entrega da versão final da tese, mas que poderão futuramente ser conferidas.

¹⁷ FRICK, Peter. **Understanding Bonhoeffer**. Tübingen: Mohr Siebeck, 2017. p. 166-167.

DeJonge, Bonhoeffer, ao longo de suas obras, cita Lutero 870 vezes, Barth quase 300 vezes, e outros teólogos são citados em torno de uma dezena de vezes cada. Com relação ao tema proposto, as leituras não revelaram haver significativa relevância em abordar outras influências teológicas.

O *desenvolvimento* da teologia de Bonhoeffer, como já mencionado, é exposto a partir de três obras: *Comunhão dos santos*, *Criação e queda* e *Ética*. Conscientemente explorei essas obras seguindo suas próprias estruturas. Notei que nas literaturas consultadas, a maioria das abordagens era feita de maneira resumida, com as ênfases próprias de seus autores. Por esta razão, a leitura e a posterior escrita são feitas de modo que convergisse ou se evidenciasse a temática proposta. Usei as literaturas especializadas para compor o conteúdo, levantar questões pertinentes e discuti-las oportunamente.

O capítulo *Comunhão dos santos* é dividido em quatro partes. Na primeira, a obra é situada. Na segunda, o objetivo é tornar compreensível a distinção feita por Bonhoeffer entre ser humano e pessoa.¹⁸ Especialmente nesta parte é dada a devida atenção para a crítica de Bonhoeffer aos modelos filosóficos de pessoa, sua incapacidade de construir uma proposta sociológica convincente e eticamente fundamentada. Além disso, é esclarecida sua crítica ao idealismo filosófico. Na terceira parte, fica clara sua compreensão de pecado para além de uma compreensão moralista. A quebras das relações do ser humano com o outro e com Deus são consequências da contradição existencial na qual a humanidade se encontra. Demonstra-se, na última parte, o que Bonhoeffer entende por comunhão dos santos, e como a realidade instaurada por Jesus Cristo recupera a verdadeira identidade do ser humano e como este é reintegrado à sociabilidade a partir de uma ética comunitária e individual.

O quarto capítulo, *Criação e queda*, inicia contextualizando a obra e tornando nítidas as perguntas que Bonhoeffer pretende indiretamente responder diante do contexto político da evolução do partido nazista. Além disso, a partir desta obra, oriunda da compilação da preleção de Gênesis 1-3 realizada na Universidade de Berlim, é possível entender a hermenêutica bíblica de Bonhoeffer. Aqui, diferente do período anterior enquanto estudante, ele estabelece de maneira muito clara sua chave cristológica de leitura, não só das Escrituras, mas de toda

¹⁸ Nesse contexto, observo que neste trabalho tive dificuldade em usar constantemente a linguagem inclusiva, pois o sinônimo para ser humano seria pessoa, mas com isso se perderia esta e outras distinções feitas por Bonhoeffer. Pensei em usar “pessoa humana”, mas igualmente geraria confusão, além de evocar uma discussão filosófica que não cabe. Assim sendo, justifico a ausência deste quesito nesta tese.

realidade, ou seja, não só da revelação específica, mas também da revelação natural. Do segundo ao quarto subcapítulo, acompanhou-se a sequência da obra. Ficará clara sua conceituação antropológica, a materialidade humana, bem como o que significa a constante tentação de ser *sicut deus* (como deus), principalmente em relação à vocação humana dada por Deus de existir para a outra pessoa. Como no capítulo três, aqui Bonhoeffer é crítico à concepção idealista de ser humano, mas também alerta para as consequências de uma interpretação puramente materialista. Neste sentido, a distinção entre revelação natural e específica, entre lei e Evangelho, se mostra extremamente importante.

No quinto capítulo, *Ética*, a pergunta que conduz a abordagem é: *como Cristo ganha forma entre nós hoje e aqui?* A própria pergunta já evidencia o significado da antropologia de Bonhoeffer para a sua ética. Há uma diferença entre ética e ética cristã. Enquanto a primeira está marcada pelo conhecimento do bem e do mal, a segunda está fundamentada na nova existência em Cristo, pela *com-formação*. Mesmo que o ser humano des-realizado queira realizar-se no gerenciamento da vida, ele não dá conta de si mesmo. A pessoa surge no encontro do ser humano com Deus por meio de Jesus Cristo, o que inaugura uma nova realidade de ser, a qual se desdobra numa nova conduta ética que está para além do bem e do mal.

Na conclusão é evitado retomar muitas questões já discutidas no corpo do texto e nas notas de rodapé. O esforço está direcionado para que as investigações no decorrer dos capítulos estivessem expostas de maneira complementar e crescente. No final dos capítulos apresento algumas considerações finais com vistas a responder exclusivamente as perguntas levantadas e confirmar as hipóteses.

2 VIDA E OBRA

Dietrich Bonhoeffer é, com toda certeza, um dos teólogos mais conhecidos do século 20. Considerado mártir cristão, adquiriu fama pelo seu testemunho na luta contra o regime nazista na Alemanha durante a 2ª Guerra Mundial. Nasceu em Breslau (atualmente Wrocław, Polônia), em 4 de fevereiro de 1906. Seu pai, Karl Bonhoeffer, era um reconhecido e renomado médico psiquiatra e neurologista, e também foi professor universitário, primeiramente na Universidade de Breslau, e posteriormente na Universidade de Berlim. Sua reputação acadêmica enquanto psiquiatra foi reconhecida também fora da Alemanha. Sua mãe, Paula von Hase Bonhoeffer, era filha do teólogo e pastor Dr. Karl Alfred von Hase, que por sua vez era filho do reconhecido professor de História da Igreja da Universidade de Jena, Karl August von Hase. É dela que Bonhoeffer recebe a influência espiritual-cristã. A avó materna de Bonhoeffer, Condessa Clara Kalckreuth, de família nobre, era proveniente de uma família com forte veia artística e musical.

Bonhoeffer e sua irmã Sabine nasceram gêmeos, o/a quinto/a e o/a sexto/a de oito filhos e filhas. Dietrich, seus irmãos e irmãs cresceram numa família de classe média-alta que desfrutava de boas relações na sociedade. Com uma sólida tradição acadêmica, artística e musical, conversas sobre a realidade sócio-política-econômica de seu contexto não eram incomuns nos encontros sociais e familiares. De seu pai, Dietrich recebeu uma educação rígida, mas com influente exemplo de autocontrole, no uso consciente de palavras e respeitoso quanto aos sentimentos e opiniões de outras pessoas. Já de sua mãe, ele herdou a facilidade relacional, o otimismo e o forte senso de justiça. Foi a mãe que deu a educação cristã aos filhos e filhas.¹⁹

Quando jovem é que Bonhoeffer optou pelo estudo da teologia. Segundo Bethge, os motivos e as origens de tal decisão são difíceis de serem definidos, mas ela surpreende a família precisamente por ser incomum a teologia enquanto voz de diálogo no círculo social da família em Berlim, além do fato da família não ter uma ligação mais estreita com a igreja, que pudesse desenvolver num dos filhos o desejo pelo pastorado. Participavam de celebrações em dias festivos, e os filhos e as filhas participaram do ensino confirmatório. Até a confirmação da fé eles e elas estavam sob a observância da mãe que exigia seriedade nos estudos e os estendia em casa. Havia a vivência da espiritualidade cristã dentro de casa, na forma de orações de

¹⁹ TIETZ, Christiane. **Theologian of Resistance: The Life and Thought of Dietrich Bonhoeffer**. Minneapolis: Fortress Press, 2016. p. 1.

agradecimento à mesa, meditações noturnas com histórias bíblicas, além de cantarem regularmente hinos. Mas para além disso, Bonhoeffer, por iniciativa própria no tempo do ensino confirmatório, começou a ler as Escrituras, revelando dentro de casa sua excitação quanto ao conteúdo. Por essa razão, ele passou a ir com mais frequência aos cultos na igreja, acompanhado de sua mãe. Quando compartilhou com seus irmãos sua convicção em estudar teologia, eles criticam a igreja dizendo que ela é fraca, chata, mesquinha e uma instituição burguesa, ao que ele responde: “Neste caso eu devo reformá-la”.²⁰

Bonhoeffer iniciou seus estudos na Universidade de Tübingen, onde seu pai, irmãos e familiares também estudaram. No primeiro ano de seus estudos universitários, seu interesse estava mais na filosofia do que propriamente na teologia, o que o ajudou posteriormente em sua carreira teológica. Significativas em sua formação em Tübingen foram as aulas com Karl Groos e com Adolf Schlatter. Com Groos, Bonhoeffer participou de seminários sobre lógica e história da filosofia moderna, aprofundando-se especialmente na filosofia de Immanuel Kant. Com Schlatter ele estudou e se aprofundou nos textos do Novo Testamento. Os comentários de Schlatter o acompanharam por toda sua vida.²¹

Após uma viagem a Roma, que marcou positivamente sua vida,²² brotou o desejo de estudar com maior ênfase o tema da eclesiologia, na relação com a cristologia, terminando seus estudos na Universidade de Berlim.²³ Bonhoeffer se destacava como alguém independente em seu fazer teológico. Foi durante o tempo de estudos em Berlim que Bonhoeffer também participou dos seminários oferecidos pelo professor Adolf von Harnack a um pequeno círculo de estudantes. Harnack era um reconhecido professor de história da igreja, emérito desde 1921, com o qual Bonhoeffer se aprofundou na história na teologia protestante moderna, com acentos críticos à igreja, seus dogmas e com forte ênfase numa religiosidade individualista. Harnack

²⁰ BETHGE, Eberhard. **Dietrich Bonhoeffer**: Theologe, Christ, Zeitgenosse. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt Berlin, 1986. p. 61.

²¹ SCHLINGENSIEPEN, Ferdinand. **Dietrich Bonhoeffer 1906-1945**: Martir, Thinker, Man of Resistance. London: Bloomsbury T&T Clark, 2017, p. 20-22. KELLY, Geoffrey B; NELSON, F. Burton. Editor's Introduction. In: BONHOEFFER, Dietrich. **A Testament to Freedom**: the essential writings of Dietrich Bonhoeffer. New York: HarperOne, 1995. p. 6.

²² Schlingensiepen chama atenção para alguns detalhes da viagem de Bonhoeffer à Itália, a qual fica marcada de tal forma em sua vida que ele a cita também nas suas Cartas da Prisão. O fascínio pela cultura, o encontro de pessoas de diversos lugares do mundo, a visita ao Coliseu e as construções romanas marcaram sua viagem. No entanto, o que mais lhe chamou atenção foi a Roma católica, a igreja, a Basílica de São Pedro e suas celebrações, surgindo o interesse pela igreja, a teologia da igreja e sua sociologia. SCHLINGENSIEPEN, 2017, p. 22

²³ BETHGE, 1986, p. 83-93.

estimava Bonhoeffer como aluno e desejava que ele seguisse como historiador da igreja, sob sua orientação.

No intervalo entre o semestre de verão e inverno de 1924, Bonhoeffer se concentrou no estudo da filosofia, sociologia e história da religião. Ele lidou com a *Sociologia de Religião* de Max Weber, *Os ensinamentos sociais das Igrejas Cristãs* de Ernst Troeltsch, com o pensamento de Edmund Husserl e de Friedrich Schleiermacher.²⁴ Já durante o semestre do inverno de 1924-1925, outro tópico ganhou para ele importância: a teologia da revelação de Karl Barth com sua forte crítica ao liberalismo teológico, disposta em seu comentário *A carta aos Romanos* de 1922 e posteriormente em seu escrito *A palavra de Deus e a palavra dos homens* de 1924. Barth era fortemente combatido na Universidade de Berlim, mas atraía jovens teólogos a irem até Göttingen e ouvi-lo. No entanto, mesmo que Bonhoeffer admirasse a teologia de Barth, não buscava um mestre, antes procurava seu próprio caminho. Harnack ficou deveras aborrecido com a abertura de Bonhoeffer à teologia de Barth. Porém, Bonhoeffer procurava adquirir o máximo de conhecimento, o mais rápido que conseguisse, usando para isso a precisão acadêmica aprendida com Harnack, aliada aos *insights* de Barth. Numa das preleções com Harnack, para surpresa de todos, Bonhoeffer de maneira muito educada, mas confiante e objetivo, argumentou continuamente com o renomado professor, usando até mesmo o nome de Barth. O fato não estremeceu a relação de estima entre ambos e Harnack permaneceu, como pessoa e teólogo, uma importante influência na vida de Bonhoeffer.²⁵

Karl Holl foi outro importante professor na Universidade de Berlim no tempo de Bonhoeffer. Holl trouxe à universidade berlinense um novo fôlego na pesquisa acerca de Martinho Lutero. Mesmo que Holl e Bonhoeffer não tivessem se tornado próximos, a influência do professor sobre o jovem aluno foi bastante significativa. O trabalho de Holl concentrava-se principalmente em desfazer as distorções que acompanharam a leitura de Lutero durante os últimos 150 anos e que vinham para justificar ações políticas e sociais,²⁶ o que certamente

²⁴ BETHGE, 1986, p. 102.

²⁵ SCHLINGENSIEPEN, 2017, p. 25-29.

²⁶ “For 150 years in Prussia, Germany’s largest principality, Martin Luther had been falsely promoted as the epitome of whatever was considered convincing and good. In Napoleon’s time he was seen as the defender against ‘the wily French’; in the conventional Biedermeier period he became *the* exemplar husband and father. During the revolution of 1848 he appeared as the pure soldier of Faith, who turned his back on any uprising against authority, but in the Franco-Prussian War of 1870, as well as in 1914, he went to war with the troops again. Karl Holl’s precise interpretation of Luther’s writing was epoch-making and tried to clear away the misuse which the churches of the Reformation had made of him”. “Por 150 anos na Prússia, o maior principado da Alemanha, Martinho Lutero era falsamente promovido como o epítome do que era considerado convincente e bom. Na época de Napoleão, ele

influenciou posteriormente Bonhoeffer a se colocar contra a igreja alemã evangélica quando esta justificou o nazismo a partir de uma distorcida interpretação da teologia luterana. Sob a orientação de Holl, Bonhoeffer escreveu dois trabalhos. O primeiro sobre “Os sentimentos de Lutero sobre sua Obra”, conforme expresso nos anos finais de sua vida, com base na sua correspondência de 1540-1546, e o segundo sobre “As perspectivas de Lutero sobre o Espírito Santo”, de acordo com a Disputas de 1535-1545. Havia boas possibilidades de Holl se tornar orientador de Bonhoeffer na elaboração de sua tese. No entanto, Holl faleceu inesperadamente em 1926, três meses depois de Bonhoeffer entregar a ele seu último trabalho.²⁷ Mesmo após a morte de seu professor, Bonhoeffer continuou estudando avidamente sua interpretação da teologia de Lutero, especialmente sobre a doutrina da justificação, chegando também a construir críticas contundentes, refutando particularmente o encantador otimismo do Idealismo e a localização de Deus na mente de cada indivíduo e seus desdobramentos, que Holl chamou então de “a religião da consciência”.²⁸

Dogmática era a área predileta de Bonhoeffer em seus estudos. Por esta razão, em todos os semestres de 1925 a 1927 ele participou dos seminários ministrados por Reinhold Seeberg. Segundo Bethge, quando Bonhoeffer decidiu escrever sua tese sob a orientação de Seeberg, por ser ele da área escolhida, surgiu uma situação delicada, tendo em vista a boa relação entre seu novo orientador e Harnack, de quem Bonhoeffer era especialmente próximo. A escolha se deu pela maior flexibilidade de estudos que Bonhoeffer teria com Seeberg, que lhe colocou poucas restrições e obrigações concernentes ao tema de pesquisa. Com Seeberg e seus cinco volumes da obra “História da Doutrina”, Bonhoeffer aprofundou seus conhecimentos em Agostinho, Tomás de Aquino, os escolásticos, Melancthon e Lutero. Nestes cinco volumes, as citações prediletas de Bonhoeffer da obra de Lutero foram sublinhadas. Com seu orientador Bonhoeffer adquiriu sua linguagem hegeliana, como a distinção entre espírito “objetivo” e “absoluto”, bem como neste tempo forjou o conceito “Cristo existindo como igreja-comunidade”. Bonhoeffer procurou elaborar uma conciliação entre o método histórico-crítico e aspectos para ele preciosos

era visto como defensor contra o astuto francês, no período Biedermeier ele veio a ser o exemplo de marido e pai. Durante a revolução de 1848, Lutero aparecia como o puro soldado da fé, que virou as costas para qualquer revolta contra a autoridade, mas na guerra franco-prussiana de 1870, bem como em 1914, ele entrou em guerra novamente com as tropas. A interpretação precisa de Karl Holl dos escritos de Lutero foi marcante e tentava eliminar o uso indevido que as igrejas da Reforma fizeram dele”. SCHLINGENSIEPEN, 2017, p. 29.

²⁷ SCHLINGENSIEPEN, 2017, p. 30-31.

²⁸ BETHGE, 1986, p. 97-98.

da teologia da revelação, ou seja, reconciliar Troeltsch e Barth, indagando seu orientador a este respeito.²⁹

A partir do conhecimento de Lutero, recebido principalmente de Holl e Seeberg, Bonhoeffer criou a capacidade crítica diante da teologia de Barth, mas também diante da harmonização das Escrituras ao espírito moderno, da harmonização de Lutero ao Idealismo e da teologia à filosofia. A autonomia teológica de Bonhoeffer frente aos seus grandes mentores era perceptível em suas críticas e argumentações. Exemplo claro foi sua posição contrária à ideia de um *a priori* religioso no ser humano que o capacitava e compelia seu *self* a uma percepção direta do *espírito absoluto*, a qual geraria no ser humano uma inclinação natural à vontade primordial boa e a capacidade de naturalmente adquiri-la. Para Bonhoeffer, a ideia do *a priori*, que tem sua origem em Friedrich Schleiermacher, pai da teologia do século 19, obscureceu a teologia da reforma e incapacitou Seeberg, Holl e outros teólogos de seu tempo, com seu otimismo antropológico e teológico, de compreenderem os eventos e os desdobramentos da Primeira Guerra Mundial. Enquanto que para eles a guerra apenas significou um infeliz episódio, para Bonhoeffer se desdobrou na clara convicção de ir contra qualquer tentativa de apontar para um potencial religioso humano.³⁰

Em 1927, com apenas 21 anos de idade, Bonhoeffer defende sua tese de doutorado intitulada *Sanctorum Communio*, aprofundando-se no tema da eclesiologia em perspectiva sociológica e teológica.³¹ Sua tese recebeu distinção acadêmica *summa cum laude*.³² Após seu doutorado, Bonhoeffer participou do processo de ingresso como ministro em sua igreja territorial. A escolha entre a carreira acadêmica ou eclesiástica ainda lhe estava em aberto. Seu vicariato, pastorado em período probatório, aconteceu então numa pequena igreja luterana de língua alemã em Barcelona, de 1928 a 1929. O ambiente da igreja era muito diferente do que experimentado até então na academia. Agora ele passou a investir seu tempo na visita a membros da igreja, na preparação de cultos e palestras. Após o cumprimento do tempo proposto, Bonhoeffer recebeu o convite para ser pastor. Seu plano para o futuro era conciliar atividades acadêmicas com o pastorado. No entanto, uma nova regulamentação da igreja que

²⁹ BETHGE, 1986, p. 98-100.

³⁰ BETHGE, 1986, p. 99-100.

³¹ Obedecendo a metodologia proposta na presente tese, *A Comunhão dos Santos* é trabalhada no segundo capítulo e, por tal razão, não recebe aqui maiores detalhes sobre o seu conteúdo.

³² Representa a maior distinção e é o reconhecimento por obter a máxima qualificação possível em uma titulação universitária na Alemanha e outros países, especialmente em teses de doutorado.

exigia ainda a participação num seminário de pregadores se tornou um empecilho. Bonhoeffer considerava essa regra totalmente desnecessária. Além disso, sua mãe lhe recomendou pela mesma razão, a então pensar seriamente em realizar sua livre-docência, ou seja, sua habilitação para a docência na universidade (*Habilitationsschrift*). O assunto se tornou também motivo de conversa entre seu pai e Harnack, os quais incentivam Bonhoeffer a esta decisão.³³

No período final na Espanha, qualquer tempo que Bonhoeffer conseguia poupar entre as atividades eclesiais, ele dedicava à revisão de sua tese para publicação, ao preparo para o segundo exame teológico, e à escolha do tema para seu pós-doutorado, requisitos para a carreira como professor universitário. Seu interesse era relacionado à consciência, ao ser e sobre a forma que a fé assume na mente do crente e sua relação com a religião. Isso o levou a desconsiderar as sugestões de seu orientador de doutorado, Seeberg, em escrever sobre algum assunto histórico ou bíblico. Bonhoeffer voltou para a Alemanha em fevereiro de 1929, período politicamente conturbado.³⁴

A República de Weimar, surgida após a derrota da Alemanha na Primeira Guerra com a tentativa de estabilizar a economia, estava desmoronando. O saudosismo do Reich inaugurado por Otto von Bismarck,³⁵ uma complexa máquina pública, a grande diversidade de partidos políticos, as dívidas oriundas da Primeira Guerra, as sanções impostas pelo Tratado de Versalhes e a consequente expressiva diminuição de geração de riquezas, dificultaram a sua estabilização. Questões antissemitas, como forma de expiação do insucesso, surgiam gradativamente com mais força. Influenciados principalmente por partidos de extrema direita,

³³ BETHGE, 1986, p. 155-156. SCHLINGENSIEPEN, 2017, p. 54.

³⁴ TIETZ, 2016, p. 17-18.

³⁵ “Nascido em 1815, Otto von Bismarck fez sua reputação como selvagem do conservadorismo alemão, dado a declarações brutais e ações violentas, jamais temeroso de declarar com clareza vigorosa o que espíritos mais cautelosos temiam dizer em voz alta. Vindo de um ambiente tradicional e aristocrático, enraizado tanto na classe *junker* da nobreza proprietária de terras quanto na nobreza do funcionalismo público, para muitos ele parecia representar o prussianismo de forma extrema, com todas as virtudes e vícios. Seu domínio sobre a política alemã na segunda metade do século XIX foi brutal, arrogante, completo. Ele não escondia o desprezo pelo liberalismo, socialismo, parlamentarismo, igualitarismo e muitos outros aspectos do mundo moderno. Contudo, isso pareceu não causar dano à reputação quase mítica de criador do império alemão que adquiriu após a morte. No centenário de seu nascimento, em 1915, quando a Alemanha estava em meio aos combates da Primeira Guerra Mundial, um liberal humanista como o historiador Friedrich Meinecke conseguia obter conforto, até mesmo inspiração, na imagem do ‘Chanceler de Ferro’ como um homem de força e poder: ‘É o espírito de Bismarck’, escreveu ele, ‘que nos proíbe de sacrificar nossos interesses vitais e nos forçou à heroica decisão de assumir a prodigiosa luta contra Oriente e Ocidente, para falar com Bismarck: ‘Como um sujeito forte, que tem dois belos punhos à disposição, um para cada oponente’. Ali estava o grande e decisivo líder, cuja falta muitos alemães sentiram de forma aguda naquela conjuntura crucial dos destinos de seu país. Eles viriam a sentir a ausência de um líder assim de forma ainda mais aguda nos anos após o fim da guerra”. Cf. EVANS, Richard J. **A chegada do Terceiro Reich**. São Paulo: Planeta, 2016. p. 39-40.

desejavam a volta de um Império Alemão com punhos de ferro. Os discursos acerca de um renascimento do espírito nacional alemão em uma comunidade nacional germânica se fortificavam. A igreja protestante ia ao encontro desta realidade de forma acrítica.³⁶ Ataques hostis entre as polarizadas extrema esquerda e direita, por um lado, e a inexperiência política dos defensores da constituição, por outro, produziram um caos político e econômico. Assim, política e economia eram assuntos que a população em geral respirava, debatia e se preocupava.³⁷ O partido de Hitler, partido Nacional-Socialista dos Trabalhadores Alemães ainda não era tão representativo no *Reichstag* (Parlamento), mas sua milícia de seguidores, junto com os *Stahlhelm*,³⁸ agitava cada vez mais as ruas. Bonhoeffer acompanhava a situação política, econômica e social, junto aos familiares, amigos e colegas. No entanto, mantinha-se, num primeiro momento, mais distante do que, por exemplo, seus irmãos e cunhados, com suas atividades voltadas especialmente aos estudos.³⁹

³⁶ A abertura da igreja protestante ao antissemitismo não era novidade. Em 1891, Reinhold Seeberg, orientador da tese de doutorado de Bonhoeffer, reconheceu Adolf Stöcker, o pastor e pregador oficial da corte imperial alemã, como o mais influente líder dos pastores. Também o teólogo da Universidade de Greifswald, Johannes Haussleiter, afirmou que ninguém como Stöcker havia influenciado de forma tão duradoura uma geração de pastores e havia deixado uma marca tão permanente durante décadas. Stöcker era um prolífico escritor, excelente orador, e suas constantes citações de Martinho Lutero e defesa do luteranismo, o fizeram receber a designação de “segundo Lutero”. Sua influência pôde ser percebida especialmente em figuras como Theophil Wurm, Hans Meiser e Otto Dibelius, os quais mais tarde se tornaram bispos da igreja protestante. Stöcker fundou, em 1880, o Partido Social Cristão, que disputava as eleições na década de 1880 com uma plataforma explicitamente antissemita. Sua justificativa teológica para seu antissemitismo foi o escrito de Lutero chamado *Os judeus e suas mentiras* de 1543. Os discursos dos seus partidários geraram ódio e ressentimento contra os judeus; como resultado uma sinagoga em Neustettin, na região da Prússia, foi queimada. Em 1926, Meiser, então bispo, escreveu um ensaio sobre “A congregação evangélica e a questão judaica”, no qual ele culpou os judeus pelo ódio racial dos alemães, pois seus traços e costumes tornariam impossível aos cristãos a prática do amor. Ao mesmo tempo, Dibelius entendia a República de Weimar como hostil ao cristianismo, e os judeus teriam um papel de liderança no mundo moderno anti-cristão, e, por isso, eram inimigos da igreja. Wurm, por sua vez, defendeu o direito do Estado em combater os judeus por serem elementos perigosos, lembrando com saudosismo o já falecido teólogo da corte, Stöcker. TELMAN, D. A. Jeremy. Anti-Semite with a Christian Mission. *Jewish History*, v. 9, n. 2, p. 93-112, 1995. p. 97-99. GRENN, Harold M. Adolf Stöcker: Portrait of a Demagogue. *Politics & Policy*, v. 31, n. 1, p. 105-129, 2003. p. 108, 123.

³⁷ EVANS, 2016. p. 39-166.

³⁸ *Stahlhelm*: Capacetes de Aço, nome dado ao Exército Imperial Alemão em 1918 que lutou durante a Primeira Guerra Mundial. Após a guerra, os combatentes veteranos eram conservadores e apegados aos ideais da pré-Guerra, tornando-se gradativamente mais radicais ao rejeitarem a República de Weimar. Parte de sua crença brotou da compreensão de que só haviam perdido a Primeira Guerra por traições internas no Império Alemão, revolucionários, dentre os quais, principalmente os judeus. Os Capacetes de Aço haviam declarado “guerra” contra toda a “frouxidão” e “covardia” frente às imposições do Tratado de Versalhes e àqueles que o acataram. SCHLINGENSIEPEN, 2017, p. 55, 384. EVANS, 2016. p. 102-103, 113-120.

³⁹ SCHLINGENSIEPEN, 2017, p. 56.

Entre a ida de Bonhoeffer à Espanha e o início de seu trabalho de habilitação, Seeberg se aposentou. Para seu lugar veio o Dr. Wilhelm Lütgert,⁴⁰ que fora professor de Novo Testamento e de Teologia Sistemática na Universidade de Halle. Lütgert era especialista em Idealismo alemão, mas sua análise era crítica, principalmente quanto à justificação, para ele suprimida pela extinção ocasionada na síntese hegeliana da contradição gerada pelo pecado.⁴¹ Além disso, tinha também uma postura contrária à dos teólogos dialéticos sobre o idealismo. Seeberg recomendou Bonhoeffer a Lütgert, que o aceitou como assistente voluntário para o período de sua Habilitação. Bonhoeffer havia comentado com seu pai que provavelmente Lütgert teria menos compreensão do que Seeberg para com o trabalho por ele pretendido. No entanto, a colocação lhe daria a possibilidade, enquanto desempenhava suas funções, de ter total acesso à Universidade para desenvolver sua pesquisa.⁴²

No período de um ano Bonhoeffer apresentou seu escrito *Akt und Sein (Agir e Ser)*. A escolha do tema não se dá pela influência de Seeberg ou de Lütgert. Ela foi resultado das próprias reflexões após seu doutorado no tempo em que estava no período de estágio probatório. Nele, Bonhoeffer desenvolveu um diálogo entre teologia e filosofia a respeito da busca do ser humano pela verdade. Seu ponto de partida foi a problemática da alteridade de Deus, mas partindo de uma análise antropológica.⁴³ Ele quis demonstrar como a tradição transcendental

⁴⁰ Wilhelm Lütgert estudou teologia na Universidade de Greifswald, sob orientação do Prof. Dr. Hermann Cremer, fundador do que popularmente ficou conhecida como a “Greifswalder Schule” - escola de pensamento na qual, junto com Adolf Schlatter e outros, tentava-se lutar por uma alternativa científica à então dominante escola teológica de Albrecht Ritschl. Lütgert teve influências significativas desta escola, principalmente em sua postura contra o idealismo alemão, especialmente em seus desdobramentos na compreensão de pecado e justificação. Em relação a Bonhoeffer, Lütgert não exerceu influência direta em seu trabalho de habilitação; o aceitou como pesquisador em habilitação numa espécie de favor ao seu antecessor na Universidade de Berlim, Seeberg. Aliás, Lütgert se mostrou pouco inteirado sobre a teologia que Bonhoeffer estava produzindo. Por causa do uso de terminologias da filosofia de Martin Heidegger em sua tese de habilitação, Lütgert considerou Bonhoeffer um heideggeriano. Ao comentar essa sua impressão com Hans-Christoph von Hase, sucessor no cargo de Bonhoeffer na Universidade de Berlim, após sua partida aos Estados Unidos, seu ouvinte lhe afirma o equívoco, o que deixa Lütgert pensativo. Lütgert tinha sido também orientador na tese de habilitação de Paul Tillich, em 1912, na Universidade de Halle, sob o tema: *Mystik und Schuldbewusstsein in Schellings philosophischer Entwicklung* (Misticismo e consciência da culpa no desenvolvimento filosófico de Schelling). BETHGE, 1986, p. 129; FRICK, Peter. **Bonhoeffer's Intellectual Formation: Theology and Philosophy in His Thought**. Oregon: Wipf and Stock, 2017. p. 57-58, 98.

⁴¹ ABREU, Fábio Henrique de. **Paul Tillich's Indebtedness to Fichte: The Fichtean Legacy of Tillich's Philosophy of Spirit**. Palestra não publicada, cedida gentilmente pelo seu autor. p. 8

⁴² TIETZ, 2016, p. 18-19; SCHLINGENSIEPEN, 2017, p. 54-56.

⁴³ Green faz um levantamento sistemático de seis diferentes pontos de vista acerca do trabalho de habilitação de Bonhoeffer: 1) Bethge, Godsey, Marty, e alguns outros, consideram o trabalho como uma epistemologia teológica. 2) Phillips, Sherman e Woelfel, consideram que a principal motivação de Bonhoeffer é abordar a natureza da revelação. 3) Heinrich Ott, que combina as duas anteriores, sugere que a questão central deste trabalho de Bonhoeffer seria o modo de conhecer a Deus, destacando a importância contínua da categoria social proveniente da tese de doutorado. 4) Parecida com a leitura de Ott, Dumas propõe que o trabalho de Bonhoeffer é metodológico,

de Kant a Hegel e a ontologia fundamental de Heidegger estavam determinando as questões da teologia. Além de abrir diálogos críticos com nomes como Edmund Husserl, Max Scheler e Paul Tillich, Bonhoeffer criticou especialmente a dependência de Rudolf Bultmann da filosofia existencialista de Heidegger, o que o teria levado a introduzir a ideia de potencialidade, ou seja, uma concepção de possibilidade nas decisões cristãs. Além disso, para Bonhoeffer, Bultmann destruiu o fundamento teológico da preexistência, livre ato de Deus, e, com isso, a certeza foi substituída pela reflexão.⁴⁴ Por outro lado, Barth é criticado pela sua compreensão formalista da liberdade de Deus a partir de seu transcendentalismo.⁴⁵

Nessa direção, tematizando a conjugação do *Agir e Ser*, Bonhoeffer se colocou, de um lado, de maneira crítica diante das correntes filosóficas do idealismo, com seus desdobramentos no otimismo antropológico e as consequências na soteriologia, mas, de outro, criticou e advertiu quanto aos perigos de uma filosofia transcendental como a de Barth. Para Bonhoeffer, a revelação não é tanto uma questão da liberdade de Deus em permanecer em seu *eu*-divino, ou sobre sua asseidade, mas consiste no fato de que Deus se revela fora de si mesmo, pela sua *Palavra* dada, para a humanidade. É por meio da *Palavra* que Deus estabelece a aliança na qual se conecta pela própria ação de seu compromisso. Assim, Deus não perde seus atributos divinos

no qual ele seu autor realiza uma abordagem ontológica a fim de lidar com a realidade da revelação na igreja e perceber como isso se aplica à epistemologia filosófica e teológica. 5) Moltmann interpreta que Bonhoeffer continua o seu interesse pela sociologia da igreja, iniciado na *A Comunhão dos Santos*, e relacionando-o com sua interpretação acerca da revelação. 6) Müller afirma que *Agir e Ser* é basicamente um trabalho eclesiológico, seguido de seu primeiro escrito, onde Bonhoeffer trata do fundamento teológico da igreja mostrando como a natureza da revelação, como uma unidade dialética do *ato* de um *ser*, requer as relações sociais da igreja; a realidade social da igreja é necessariamente fundamentada na revelação de Deus em Jesus Cristo. Diante destas variadas possibilidades, que também torna difícil um acordo satisfatório, Green sugere que Bonhoeffer esteja mais interessado em continuar explorando a natureza da igreja do que perseguir o próprio objetivo proposto no argumento inicial de seu trabalho. Por fim, de um lado Green destaca que as seis possibilidades de leituras por ele sistematizada, conseguem bem destacar um ou mais aspectos da discussão que Bonhoeffer traz neste seu trabalho como, eclesiologia, epistemologia, revelação, filosofia e teologia, socialidade, ontologia, e escolas e métodos teológicos. Mas, por outro lado, Green também afirma que a falta de concordância quanto ao tema central de *Agir e Ser*, sugere que um componente central da teologia inicial de Bonhoeffer não foi percebido por esses pesquisadores: a concentração de Bonhoeffer em tratar sobre a antropologia teológica. GREEN, Clifford J. **Bonhoeffer: A Theology of Sociality**. Grand Rapids: Eerdmans, 1999. p. 68-70.

⁴⁴ BONHOEFFER, Dietrich. Act and Being. In: **Dietrich Bonhoeffer Works**. Minneapolis: Fortress, 2009. vol. 2. p. 85, 95-101.

⁴⁵ Bethge chama atenção para o fato de que Schleiermacher, um dos fundadores da Universidade de Berlim, é citado apenas uma vez em todo o escrito de Bonhoeffer, mas que certamente permaneceu oponente indireto em todas as filosofias e teologias debatidas, o que é visto mais claramente na sua discussão com a teologia de Karl Holl. Rudolf Otto, que na época era reconhecido internacionalmente como exemplo por excelência da teologia moderna alemã, não foi mencionado nenhuma vez. Bonhoeffer se mostrou mais preocupado com aqueles que considerava diretamente responsáveis pelo “pecado original” do idealismo, ou seja, pelo confinamento do *eu*. BETHGE, 1986, p. 133.

como a liberdade. Pelo contrário, a evidência mais forte de sua liberdade consiste precisamente na sua escolha em se colocar à disposição da humanidade.⁴⁶ Neste sentido, para Bonhoeffer,

Deus não é livre da humanidade, mas para ela. Cristo é a palavra da liberdade de Deus. Deus *está* presente, isto é, não em uma eterna não-objetividade, mas – para colocá-lo provisoriamente por agora – “disponível”, agarrável na palavra dentro da igreja.⁴⁷

Segundo Bethge, o problema apontado por Bonhoeffer em Barth era o antigo *extra calvinisticum*.⁴⁸ Ele suspeitava que Barth havia usado métodos do idealismo transcendental de Kant ao colocar Deus numa distância remota, prendendo-o em sua majestade e asseidade. Bonhoeffer, do contrário, considerou que justamente pela sua realidade e vontade de ser, Deus, em liberdade, se faz Deus para a humanidade, e em Cristo ambos estão em estreita proximidade e comunicação. Deste modo, o caminho epistemológico-teológico de Bonhoeffer em *Agir e Ser* retorna para a eclesiologia, o que numa perspectiva tornaria nítida sua fidelidade ao tema central de sua tese de doutorado, *Comunhão dos Santos*, ou seja, a existência de Cristo como igreja-comunidade existente. Mas indo adiante, focando principalmente questões antropológicas, Bonhoeffer instaurou uma proposta de fecunda tensão entre os respectivos interesses legítimos: de um lado, a teologia existencialista do *agir*, como desenvolvido antropocentricamente por Bultmann e teocentricamente por Barth e, de outro lado, a teologia neo-ortodoxa do *ser*, da "pura doutrina". Desta forma, Bonhoeffer quis preservar ambos os requisitos: a contingência e a continuidade da revelação.⁴⁹

Bonhoeffer insistiu nos conceitos *extra nos* e *pro nobis* da salvação. Por esta razão, para ele, tanto Barth quanto Bultmann introduziram aspectos perigosos à fé. O primeiro por fazer o *self*-crente refletir constantemente sobre o seu não-*self*; e o segundo por se referir à fé, quando enfrentou a potencialidade ao ponto da decisão. Para Bonhoeffer a fé não é guiada por si mesma, mas ela é sempre experiência concreta do Cristo, o Deus feito carne, que morreu e ressuscitou. É na sua revelação que o ser humano se entende.⁵⁰ Assim, a fé estabelece uma socialidade dialógica, que “acontece permanentemente e já é cumprida, mas que se realiza permanentemente de novo, tanto vertical como horizontalmente. Este era o ponto no qual

⁴⁶ BETHGE, 1986, p. 134.

⁴⁷ “God is free not from human beings but for them. Christ is the word of God’s freedom. God *is* present, that is, not in eternal nonobjectivity but – to put it quite provisionally for now – ‘haveable’, graspable in the Word within the church”. Cf. BONHOEFFER, 2009, p. 90-91.

⁴⁸ A discussão é melhor trabalhada em 2.3.2

⁴⁹ BETHGE, 1986, p. 134-135.

⁵⁰ GREGOR, 2013, p. 91.

Bonhoeffer estava comprometido com todo seu coração”.⁵¹ É Cristo que faz as pessoas entenderem seu *self*, não como *self*-estabelecido, *self*-aprisionado, isolado, e dominando como “senhores da palavra”, mas como criaturas de Deus. Como Green bem entendeu:

Revelação é uma realidade social. Deus não pode ser conhecido isolado da humanidade, e os seres humanos não podem ser entendidos individualisticamente. (Individualismo, é claro, era um dos componentes fundamentais na crítica de Bonhoeffer ao “autonomous Daseinsverständnis.”⁵²) Na realidade, seres humanos, precisamente como pessoas individuais, estão sempre em comunidades humanas. Da mesma forma, revelação é e ocorre comunitariamente, isto é, na igreja.⁵³

Portanto, para Bonhoeffer, ser parte do evento da revelação é estar numa nova humanidade,⁵⁴ criada e estabelecida em Jesus Cristo. Essa nova humanidade não surge a partir

⁵¹ “(...) permanently and already fulfilled, yet permanently fulfilling itself anew, both vertically and horizontally. This was the point to which Bonhoeffer was committed with all his heart”. Cf. BETHGE, Eberhard. **Dietrich Bonhoeffer**: a biography. Minneapolis: Fortress, 2000. p. 134-135.

⁵² *Daseinsverständnis* é um termo usado na filosofia de Martin Heidegger composto do *Dasein*, o *ser-aí*, e *Verständnis*, compreensão. Compreender o *ser-aí* é sentido último da existência da pessoa. No entanto, diferente do que no pensamento metafísico tradicional, Heidegger insiste na *temporalidade*, ou seja, que o sentido do ser não está fora do tempo, mas no próprio tempo, não cosmológico, mas existencial, ou seja, nas possibilidades dadas ao ser no tempo. Para a pergunta pelo ser não há uma resposta definitiva, pois está sempre diante de nova possibilidade. Para Heidegger, a pessoa tem consciência de se achar no mundo como “jogado” nele. “Assim, o ser-no-mundo implica a dupla abertura do *ser-aí*, a abertura aos entes e a abertura à realidade do não-ente, ou seja, ao ser como nada. Só o homem é esse ente particular que está aberto também ao ser. O *ser-aí* não está no mundo como uma planta, um animal ou como Deus, como é concebido pela metafísica. Esses são entes ‘simplesmente presentes’. Para o homem, porém, ‘está em jogo o seu ser’. Por isso, o homem está aberto ao seu *próprio fundamento* (grifo nosso), que não pode ser abordado através do intelecto cognoscente, mas mediante uma análise existencial. No *ser-aí* é, assim, revelada uma possibilidade existencial do encontro entre ser e ente”. PENZO, Giorgio. *Martin Heidegger: o Divino como o Não-dito*. In: PENZO, Giorgio; GIBELLINI, Rosino. (Orgs.) **Deus na filosofia do século XX**. São Paulo: Loyola, 2012. p. 297-302.

⁵³ “Revelation is a social reality. God cannot be understood in isolation from humanity, and human beings cannot be understood individualistically. (Individualism, of course, was one of the fundamental components in Bonhoeffer’s criticism of an ‘autonomous Daseinverständnis.’) In reality, human beings, precisely as individual persons, are always in human communities. Revelation, likewise, is and occurs communally, that is, in the church.” Cf. GREEN, 1999, p. 84.

⁵⁴ Bonhoeffer define a nova humanidade em contraposição à antiga humanidade dominada pela realidade de contradição gerada pelo pecado. Estar no primeiro Adão significa estar na inverdade, ou seja, na perversão culposa da vontade para dentro do próprio *self*, *cor curvum in se*. Nisso consiste a crítica de Bonhoeffer ao transcendentalismo kantiano e ao idealismo, pois em ambos a “razão está emaranha em si mesma, não se entende ‘em referência a’ aquilo que a transcende, mas em referência a ela mesma.” (“... reason remains by itself, understands itself not ‘in reference to’ that which transcends it, but ‘in reference to’ itself.” BONHOEFFER, 2009, p. 45). A razão corrompida cria a inversão ôptica do eu, e, como consequência, a pessoa vive a partir de si mesma, em contradição. Consequentemente, ela passa a viver na constante tentativa de justificar sua existência pelo autoconhecimento, aliando-se a melhor versão de seu eu, com o objetivo de dar sentido ao mundo e a sua própria vida. Mas o peso colossal de ser ele mesmo “criador” e “portador de um mundo”, no silêncio e na solidão existencial, o torna ansioso consigo mesmo. Pela sua melhor versão, torna-se juiz de si mesmo, em sua própria consciência. Mas, para Bonhoeffer, a resposta da pessoa indiciada por si mesma é remorso (*contritio activa*); é o indício de solidão autocrática. Somente quando Cristo rompe essa solidão, aliviando a pessoa do peso de ser por si mesma, de ser criador e portador do mundo, é que ela novamente é colocada na verdade. GREEN, 1999, p. 92-93. BONHOEFFER, 2009, p. 46, 137-141. GREGOR, Brian. **A philosophical anthropology of the cross: the cruciform self**. Indiana: Indiana University Press, 2013. p. 63.

da autonomia humana, com seus desejos e necessidades, mas pela vontade do próprio Deus. É por meio desta vontade que Cristo se faz coletivo na igreja-comunidade. Assim, Deus revela seu próprio *self* como pessoa e está presente existindo como Cristo em comunidade, reestabelecendo a nova humanidade, a qual não vive por si, mas pelo e no Cristo.⁵⁵ Em outras palavras, a igreja é a comunidade de fé criada e fundada em Cristo, no qual Cristo é revelado como o segundo Adão, como o novo ser humano, portanto, como nova humanidade em si. No entanto, Bonhoeffer não afirma que essa revelação possa ser pensada como entidade. A liberdade de Deus na revelação é seu atributo essencial. Isso significa que a nova humanidade está sempre “em relação ao” transcendente, e, por isso, Cristo não se torna posse ou se confunde com a humanidade. Deus em liberdade se faz Deus para a humanidade e com ela está comprometido. Ou seja, Deus entra na história e nas contingencialidades humanas, mas ele não se dilui na história e no humano. Ele pertence ao totalmente outro. Ainda assim, ele, como totalmente outro, entra na humanidade e Deus se faz humano e assume as contingencialidades históricas.⁵⁶

Para concluir esta breve análise sobre o conteúdo de *Agir e Ser*, importa ainda dizer que para Bonhoeffer, o compromisso de Deus em Cristo Jesus é quebrar a solidão humana e colocar a pessoa na verdade, ou seja, no seu verdadeiro ser com os outros, onde a sociabilidade de Cristo e humanidade são uma comunidade de pessoas. É na igreja-comunidade, enquanto Cristo presente, que se encontra o genuíno *Daseinsverständnis*. É neste lugar que as pessoas se entendem, não a partir de si mesmas em seu tempo existencial, mas pela revelação. É nesta revelação que fica clara a existência humana como uma dialética entre o novo ser e o novo agir. Ou seja, ser/estar numa comunidade e viver a fé, enquanto ato. Ser em Cristo é estar em comunidade e agir pela fé. A fé é dom de Deus e ato pessoal como modo de ser no corpo de Cristo. Assim, como bem explica Green, “ser e agir são dialeticamente integrados na revelação de Cristo e na vida da pessoa de fé. A pessoa humana é ato de ser, de si mesmo em comunidade, individual na humanidade”.⁵⁷

Bonhoeffer terminou seu trabalho de habilitação em fevereiro de 1930 e o submeteu para a avaliação da Faculdade de Teologia da Universidade. Após os processos burocráticos,

⁵⁵ BONHOEFFER, 2009, p. 152-153.

⁵⁶ GREEN, 1999, p. 84-85.

⁵⁷ “(...) being and act are dialectically integrated in Christ’s revelation and the life of the person of faith. The human person is act in being, self in community, individual in humanity”. GREEN, 1999, p. 95.

em 18 de julho do mesmo ano, Bonhoeffer recebe sua Habilitação e alguns dias depois foi convidado pelo Reitor da Universidade de Berlim, Prof. Dr. Erhard Schmidt, a proferir sua conferência inaugural. O título de sua fala foi: “*A questão antropológica na filosofia e teologia contemporânea*”. Assim, Bonhoeffer oficialmente finalizou todo esse seu processo de graduação aos 24 anos de idade. Em sua palestra, segundo Bethge, Bonhoeffer afirma que,

‘Deus está mais próximo de mim do que a minha existência, pois é Deus quem primeiro revela a minha existência para mim’, pois ‘em uma forma teológica reflexiva de pensar não tenho mais referência íntima à minha existência do que a Deus’. Ele conclui: ‘Assim, todo problema teológico individual não apenas aponta para a realidade da igreja de Cristo, mas o pensamento teológico se reconhece em sua totalidade como algo que pertence sozinho à igreja’.⁵⁸

Em 1929, durante a finalização de seu trabalho de Habilitação, surgiu a possibilidade de uma bolsa de estudos para o ano seguinte no Union Theological Seminary, em Nova York. Recebendo uma bolsa do Serviço Alemão de Intercâmbios Acadêmicos, Bonhoeffer partiu para os Estados Unidos no dia 05 de setembro de 1930 e permaneceu até dia 20 de junho de 1931. Em seu tempo de estadia nos Estados Unidos, em muitas oportunidades, Bonhoeffer pôde falar enquanto alemão sobre a situação política de seu país. Mas, diante de todos os compromissos, Bonhoeffer se dedicou com mais paixão ao de participar e se integrar na comunidade negra do Harlem, especialmente a partir da atuação da Abyssinian Baptist Church.⁵⁹ Os desafios sociais das comunidades carentes negras, a luta contra o racismo, e o empenho pela justiça social cativaram evangelicamente Bonhoeffer, tornando-se sensivelmente crítico das estruturas de

⁵⁸ “‘God is closer to me than is my existence, inasmuch as it is God who first discloses my existence to me’, for ‘in a reflective theological form of thinking I have no more intimate reference to my existence than to God’. He concluded: ‘Thus not only does every individual theological problem point back to the reality of the church of Christ, but theological thought recognizes itself in its totality as something which belongs alone to the church.’” BONHOEFFER *apud* BETHGE, 2000, p. 135.

⁵⁹ “Profundamente desiludido com a qualidade e a profundidade da discussão teológica no Union Theological Seminary, sentiu-se mais confortável com o espírito e o fogo da igreja negra no Harlem. Certo domingo, Albert Franklin Fisher, estudante negro no UTS, de Birmingham, Alabama, convidou Bonhoeffer para acompanhá-lo ao culto matutino na *Abyssinian Baptist Church*. O ‘batismo’ de Bonhoeffer na igreja negra mudou sua vida para sempre. Nessa enorme igreja batista negra no Harlem, Bonhoeffer ouviu a poderosa pregação do reverendo Adam Clayton Powell (1865-1953), que pregava a boa-nova aos pobres. O púlpito do reverendo Powell era um lugar onde poderosamente se proclamava Jesus, o libertador dos oprimidos. Numa época em que os negros eram linchados em todo o país, Powell pregava apaixonadamente contra o pecado social, o sofrimento e a injustiça, com o que ele oferecia um horizonte de esperança para pessoas pobres do Harlem”. HELTZEL, Peter Goodwin. Jesus, o revolucionário: radicalizar a cristologia após Bonhoeffer. In: HOFFMANN, Martin; BEROS, Daniel C.; MOONEY, Ruth; (eds.). **Radicalizando a Reforma: outra teologia para outro mundo**. São Leopoldo: Sinodal, 2017. p. 206.

exclusão e marginalização presentes na sociedade americana, as quais eram frequentemente endossadas por igrejas de pessoas brancas.⁶⁰

O tempo de estudos no Union Theological Seminary foi diferente para Bonhoeffer comparado às universidades europeias. A falta de conteúdo dogmático, principalmente quanto às questões centrais da teologia como antropologia, cristologia, soteriologia e eclesiologia, e a abertura irrestrita ao liberalismo e humanismo, faziam com que os estudantes tivessem dificuldades em se aprofundar em questões que ele considerava realmente importantes. Nos seminários teológicos a época era marcada pela forte disputa entre o liberalismo e o fundamentalismo. A falta da centralidade de Cristo na teologia produzida, a postura irreverente diante de textos como o *De servo arbitrio*, de Lutero por causa do seu conteúdo acerca do pecado e perdão, tudo isso chocava Bonhoeffer. Mas, enquanto a experiência acadêmica não era das mais rigorosas, imperando para ele a superficialidade, o convívio dentro do seminário

⁶⁰ Reggie Williams, em sua obra *Bonhoeffer's black Jesus*, fruto de sua tese de doutorado no Fuller Theological Seminary, explora na teologia de Bonhoeffer as influências obtidas a partir da experiência com a comunidade pobre, negra e oprimida do Harlem. Segundo o autor, a vivência resultou em correções significativas de Bonhoeffer em sua primeira teologia, por suas possíveis aberturas a uma tendência econômica e teológica burguesa, as quais, poderiam, de alguma forma, sem a experiência do Harlem, tê-lo deixado criticamente menos sensível às consequências de uma identificação do nacionalismo germânico com a fé cristã. Essa identificação, influente na construção teológica alemã, tornava Cristo um homem branco europeu e oferecia o embasamento apologético para a dominação de um povo específico e, conseqüentemente, para o autoritarismo político e econômico. Para Williams, a participação de Bonhoeffer na Abyssinian Baptist Church teria gerado nele uma ruptura singular no estereótipo de Jesus Cristo como figura eurocêntrica, um Jesus branco de descendência mítica, romântica, ou da máquina ideológica alemã, para um Jesus na fraqueza, entre os excluídos. Esta nova experiência teria feito com que Bonhoeffer começasse a reconhecer somente este Jesus como a única realidade legítima, levando-o a uma radical transformação diante de suas tendências ideológicas burguesas e colonialistas. Ao todo, a pesquisa de Williams tem sua legitimidade e explora a importante experiência de Bonhoeffer na comunidade negra do Harlem. No entanto, pela sua hipervalorização de uma experiência específica, o autor parece desconsiderar conclusões teológicas importantes de Bonhoeffer em sua tese de doutorado e de habilitação, principalmente quanto ao tema da eclesiologia, perpassando a antropologia, e fecundando os desdobramentos para a ética. Nesta direção, é evidente que a motivação da contínua participação e envolvimento de Bonhoeffer no Harlem está alicerçada em sua convicção teológica. Esta experiência, bem como as outras no decorrer de sua vida, aprimoraram a sensibilidade de Bonhoeffer em seu fazer teológico de forma que tentasse responder às perguntas que a realidade contextual evocava. É nítido que, diante de todas as situações, a eclesiologia era o impulso dominante para a busca de respostas. Para ele, a igreja como corpo de Cristo deveria constantemente revisar o mundo a partir de sua vocação e, por esta, se manter sensível à realidade, de tal forma que também interferisse e se envolvesse diretamente em “trancar as rodas do mal”, como afirmou no *Die Kirche vor der Judenfrage*. Diante disso, conclui-se que Williams parece negligenciar a importância da pergunta de Bonhoeffer sobre a igreja e sua vocação que o acompanha desde a sua viagem a Roma. A realidade do Harlem evocou perguntas que certamente marcaram a sensibilidade de Bonhoeffer, assim como anteriormente no vicariato em Barcelona junto a classes operárias. Também a reflexão política crítica de toda a família Bonhoeffer diante do desenvolvimento político de seu país, principalmente ante o progressivo poder do partido de Adolf Hitler, parece não ser tratado com a devida atenção pelo autor. Por fim, Williams concentra-se tanto em examinar deficiências na teologia do jovem teólogo, que se torna insensível aos indícios claros de uma teologia envolvida com a vida, pela motivação eclesiológica. WILLIAMS, Reggie. **Bonhoeffer's black Jesus**: Harlem Renaissance Theology and an Ethic of Resistance. Waco: Baylor University, 2014. p. 10-11; 37; 40-51; 79; 101-115; 129; 139-140.

era positivamente diferente. O companheirismo, o auxílio mútuo, a comunhão e a empatia foram realidade marcante mesmo não havendo uma grande preocupação num aprofundamento teológico rigoroso.⁶¹

É provável que a teoria pragmatista frutificou também alguns impulsos na teologia de Bonhoeffer. Para isso, se destaca seu estudo pessoal com o Prof. Dr. Eugene William Lyman acerca da filosofia pragmatista norte-americana e sua ênfase numa verdade efetivamente prática. Bonhoeffer percebia essa concepção criticamente, principalmente na medida em que orientava e reduzia a verdade nos termos de aplicações práticas. No entanto, ao mesmo tempo, sua conjugação à teologia lhe permitiu perceber de maneira mais contundente a necessidade de conciliar efetivamente um conceito de Deus que não é apenas uma verdade válida, real e eterna, mas que também é uma verdade efetivamente prática. Tietz lembra que, embora Bonhoeffer tivesse consciência dos perigos desta afirmação, principalmente em fazer com que Deus dependesse do agir humano, mais tarde retomou essa questão em *Ética*, afirmando que a verdade altera a realidade e, portanto, se transforma também numa verdade prática. Ainda relacionado a aspectos semelhantes, embora Bonhoeffer fosse também crítico da teologia do evangelho social, especialmente daquela que tomou conhecimento a partir de Reinhold Niebuhr e Harry Ward, expressou seu apreço por um evangelho que estivesse engajado nas questões sociais, políticas e econômicas. Assim, têm aqui sua origem algumas das ideias fundamentais presentes em sua interpretação com ênfase nos Dez Mandamentos, Sermão do Monte e sobre o Reino de Deus.⁶²

No dia 20 de junho de 1931, por causa da situação sócio-política na Alemanha, Bonhoeffer retorna por navio a Berlim. Segundo Bethge, esse é o início da segunda fase em sua carreira teológica, quando termina seu período de estudos e descobertas, passando a se dedicar ao ensino e pastorado. É então ordenado pastor na igreja luterana, aos 25 anos de idade. Nesta nova fase, após seu retorno de Nova York, Bonhoeffer sentiu a necessidade de ter um “mentor” com o qual ele pudesse, com mesmo rigor teológico, estar em diálogo. Também neste momento sua produção teológica foi marcada por uma linguagem própria, em contraste com sua tese de doutorado e habilitação, na qual usava a linguagem conceitual dos pensadores abordados, na

⁶¹ BETHGE, 2000, p. 156-158; TIETZ, 2016, p. 19-21.

⁶² TIETZ, 2016, p. 19-21.

forma que julgava poder contribuir para a teologia e a igreja.⁶³ Aliás, aqui aparece o que Williams destacou, como analisado anteriormente, em *Bonhoeffer's black Jesus*: o fato de que após seu retorno dos Estados Unidos da América, a teologia de Bonhoeffer ter se tornado efetivamente marcada e construída a partir de perguntas que brotam da realidade, da experiência, ali onde a vida é negada e negligenciada. Assim, ele conjugou uma teologia profundamente embasada e confessional com sua vocação pública.⁶⁴ Além disso, importa dizer que qualquer análise minimamente minuciosa e atenta irá perceber a consistência e a presença constante dos conceitos teológicos claramente estabelecidos em seus estudos de doutoramento e habilitação, e que o acompanham mesmo no afastamento de uma teologia puramente acadêmica e abstrata.⁶⁵ Neste contexto, Bonhoeffer se torna também mais contundente em suas críticas quanto à prática eclesial, estendendo-se à esfera ecumênica.⁶⁶

Bonhoeffer assumiu uma cadeira de teologia sistemática na Universidade de Berlim. Tinha o compromisso de lecionar semanalmente por duas horas em formato de seminários e preleções. Sua aula inaugural em 31 de julho de 1930 teve como tema *A pergunta sobre o ser humano na filosofia e teologia contemporânea*. A carreira de Bonhoeffer, enquanto professor na Universidade de Berlim, foi curta, de apenas dois anos: do inverno de 1931/32 até o inverno de 1933/34. No primeiro semestre, ele apresentou uma preleção sobre *A história da teologia sistemática do século 20* e um seminário sobre *A ideia da filosofia e a teologia protestante*. No verão de 1932, realizou uma preleção sobre *O saber da Igreja* e um seminário sob o título *Existe uma ética Cristã?* Durante o inverno de 1932/33 fez suas preleções sobre *Criação e Queda: interpretação teológica de Gênesis 1-3*, outras sobre *Teologia atual: discussão sobre novas publicações sistemático-teológicas*, e um seminário sob o título *Exercícios dogmáticos: problemas de uma antropologia teológica*. No verão de 1933, deu uma preleção sobre *Cristologia* e um seminário sob o título *Exercícios dogmáticos: filosofia da religião de Hegel*. No último período na Universidade, durante o inverno de 1933/34, ainda apresentou uma

⁶³ BETHGE, 2000, p. 166-169, 173-175.

⁶⁴ Caldas, em sua obra *Dietrich Bonhoeffer e a teologia pública no Brasil* – resultado de seus estudos de pós-doutorado em teologia na Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia em Belo Horizonte – realizou um importante estudo sobre os diferentes referenciais teóricos da Teologia Pública, indicando o pensamento de Bonhoeffer, especialmente a partir de seu conceito ético de “estar aí para os outros”, como mais uma possibilidade de embasamento teórico para uma prática pública da teologia que seja relevante também no contexto brasileiro. CALDAS, Carlos. **Dietrich Bonhoeffer e a teologia pública no Brasil**. São Paulo: Garimpo Editorial, 2016.

⁶⁵ BETHGE, 2000, p. 202-206.

⁶⁶ BETHGE, 2000, p. 175, 189-199.

preleção sobre *A fé e a Palavra*, outra sobre *Teologia Atual*, e um seminário de *Exercícios dogmáticos*.⁶⁷

Em suas aulas, mas também em seu pastorado, torna-se evidente a constante preocupação sobre o processo de transição entre a República de Weimar e a gradual instalação do III Reich de Adolf Hitler. Buscava ligar a revelação de Deus à realidade concreta, numa ininterrupta interpretação da situação do contexto social a partir da fé cristã.⁶⁸ Seu exercício como professor se mesclava com sua atuação pastoral. Tornou-se uma espécie de capelão para alguns alunos da Universidade, acompanhou o trabalho com confirmandos de uma comunidade local, abriu um grupo de encontro de pessoas desempregadas em Charlottenburg, e tentou conseguir uma vaga pastoral numa paróquia localizada numa área trabalhadora na parte oriental de Berlim.⁶⁹ No âmbito ecumênico, tornou-se secretário para a Juventude na Aliança Cristã Mundial para a promoção da amizade internacional através das Igrejas e no Conselho Ecumênico para o Cristianismo Prático (Vida e Ação).⁷⁰ Assim, Bonhoeffer estava envolvido em três âmbitos: universidade, igreja, e movimento ecumênico. Em sua autonomia teológica, ele passou a enfatizar o senhorio de Cristo e sua relação com o ser humano que se encontra no *meio*, entre o *princípio* e o *fim*, extremos que pertencem e permanecem em Deus, ou seja, num discernimento constante quanto à *revelação*. Essa era a “chave” com a qual ele se contrapunha nitidamente ao projeto nazista. Essa sua ênfase cristológica na sua relação com a antropologia teológica colocou também em evidência seu jeito de interpretar as Escrituras como revelação contínua dentro da igreja e, a partir desta, para o mundo com todas suas contradições.

Pouco tempo após sua viagem de retorno dos Estados Unidos da América, Bonhoeffer se encontrou pela primeira vez com Karl Barth em Bonn, onde este lecionava desde 1930. Bonhoeffer com 25 anos e Barth com 45 anos. O encontro deixou Bonhoeffer extremamente animado, principalmente pelo acesso a Barth para além dos livros, percebendo-o como alguém que pensa teologia de maneira incansável. Além disso, a abertura de Barth a críticas e a disposição em discuti-las deixaram Bonhoeffer positivamente surpreso. Surgiu, então, deste encontro, um estreitamento de laços, fazendo-os manter mútuo interesse pela produção

⁶⁷ TIETZ, 2016, p. 30-34. BETHGE, 2000, p. 212-221.

⁶⁸ BETHGE, 2000, p. 207-211.

⁶⁹ BETHGE, 2000, p. 221-226.

⁷⁰ BETHGE, 2000, p. 221-226.

teológica um do outro, e a manterem contínua correspondência por cartas.⁷¹ Em 1933, um ano após a publicação do primeiro volume da sua Dogmática, diante da vacância numa cadeira na Universidade de Berlim, Bonhoeffer tentou utilizar de suas influências em favor de Barth, mas devido à situação política – Hitler acabara de ser nomeado chanceler – ninguém que desprezasse os pontos de vista do ditador conseguiria tal cargo.⁷² Nisso percebeu-se a estima de Bonhoeffer por Barth. Anos depois, quando já preso, Bonhoeffer ainda solicitou o volume 2 da Dogmática da Igreja de Barth para leitura. Também em algumas situações, principalmente relacionadas ao desenvolvimento da situação política, social e econômica na Alemanha, Bonhoeffer também buscou seus conselhos na procura de uma leitura teologicamente relevante para a situação vivencial.⁷³

As preleções e seminários de Bonhoeffer durante os anos em que atuou na Universidade de Berlim revelam a importância do tema da antropologia enquanto preocupação teológica, ligada principalmente à compreensão de revelação. Isso fica evidente em seu período como professor, por meio de suas palestras e seminários, principalmente com relação à Cristologia, Eclesiologia, Filosofia da religião de Hegel, relação Fé e Palavra, e outras abordagens histórico-sistemáticas.⁷⁴

Bonhoeffer, de uma maneira ou outra, sempre esteve muito alerta ao desenvolvimento político de seu país. Sempre se posicionou de maneira corajosa e evangélica diante daquilo que estava acontecendo. Em 1933 recebeu convite para fazer um discurso numa emissora de rádio. O título de sua fala foi *O Führer e o indivíduo da nova geração*. Em sua alocução criticou o fato da denominação de Hitler enquanto *Führer* (guia, líder), e ter se tornado, por isso, também *Verführer* (sedutor). Ele afirma que quando governante e governo se divinizam, ambos afrontam a Deus. Sua fala foi interrompida no mesmo instante.⁷⁵

Hitler ampliava seu poder sistematicamente. Leis de controle da imprensa e da liberdade de reuniões, a criação de campos de concentração, a instituição da "Lei da Autoridade Plena" (que extinguiu o controle do parlamento em 24 de março de 1933) demonstravam, para

⁷¹ BETHGE, 2000, p. 175-179.

⁷² METAXAS, 2011, p. 133.

⁷³ BETHGE, 2000, p. 173-175.

⁷⁴ BETHGE, 1986, p. 256-257.

⁷⁵ BONHOEFFER, Dietrich. The Führer and the Individual in the Younger Generation. In: GREEN, Clifford J.; DeJONGE, Michael P. (Eds.). **The Bonhoeffer Reader**. Minneapolis: Fortress, 2013. p. 359-369. MILSTEIN, Werner. **Dietrich Bonhoeffer: vida e pensamento**. São Leopoldo: Sinodal, 2006. p. 35.

Bonhoeffer, os rumos que a política estava tomando. Quando em abril do mesmo ano é aprovada a lei ariana, de acordo com a qual todos os funcionários de fé e ascendência judaicas foram demitidos, ele foi um dos primeiros teólogos que falou sobre a igreja e a questão dos judeus. Diante dessa situação, ele destacou três funções da igreja frente ao Estado Alemão: primeiro, deve perguntar ao Estado se seu poder e seu agir são legítimos; segundo, se a igreja está comprometida realmente com as vítimas, não importando se são ou não pertencentes à igreja; em terceiro, é tarefa da igreja ir além de cuidar das vítimas, devendo se envolver no processo para o bem de todos.⁷⁶ Era claro para Bonhoeffer que a obrigação da igreja era combater a injustiça política. Sua posição chegou a gerar escândalo e encontrar muita oposição dentro da própria igreja. A maioria se mostrava favorável ao governo e passou se denominar como *teuto-cristãos*. Como reação, Bonhoeffer distribuía panfletos em oposição, falava em reuniões de protesto e planejava até mesmo uma greve entre os pastores. Mas ainda em julho do mesmo ano, Ludwig Müller foi eleito bispo do império com 70% dos votos e teve como objetivo principal incorporar o "princípio do *Führer*" à igreja.⁷⁷ Diante disso, Bonhoeffer envolveu-se ainda mais nas questões políticas de seu país. Em conjunto com Hermann Sasse, professor na Universidade de Erlangen, elaborou a Confissão de Bethel, a qual se tornaria base para a Confissão de Barmen, escrita e apresentada por Karl Barth, em 1934, na Assembleia de Barmen.⁷⁸

Em meados de outubro de 1933, Bonhoeffer mudou-se para Londres para pastorear ali duas pequenas comunidades luteranas. Bonhoeffer foi aceito nestas comunidades londrinas por causa da alta recomendação recebida de Theodor Heckel, dirigente do Ministério das Relações Exteriores da Igreja, órgão supervisor das paróquias alemãs fora da Alemanha, o qual considerava Bonhoeffer teologicamente notável, com habilidade na língua inglesa e solteiro, o que também ajudaria na sua atuação. No entanto, o que posteriormente Heckel não esperava é que a liberdade de não estar sob a vigilância direta da igreja imperial alemã daria a Bonhoeffer maior liberdade de militar contra a nova formatação da igreja, convencendo outros colegas pastores que atuavam fora da Alemanha em comunidades luteranas e, também, a comunidade cristã internacional, acerca do que realmente significava o *Terceiro Reich*. Sua atuação fez com

⁷⁶ BONHOEFFER, Dietrich. **Die Kirche vor der Judenfrage**. In: <http://www.geschichte-bk-sh.de/fileadmin/user_upload/BK_im_Reich/Die_Kirche_vor_der_Judenfrage.pdf>. Acessado em 02.05.2016.

⁷⁷ GREEN; DeJONGE, 2013, p. 370-378. MILSTEIN, 2006, p. 39-41.

⁷⁸ METAXAS, 2011, p. 199-203.

que os pastores germânicos em Londres aderissem à Liga de Emergência de Pastores, que mais tarde ficou conhecida como a Igreja Confessante, retirando seu voto de confiança no bispo do Reich, e permanecendo contra o *parágrafo ariano* como algo legítimo para e na igreja.⁷⁹

Bonhoeffer denunciava as justificativas teológicas com as quais a igreja fundamentava sua nova formação e atuação. Além disso, lutava para desconstruir, a partir de suas relações ecumênicas, qualquer imagem positiva acerca de Hitler e seu governo que os enviados da igreja alemã tentavam implantar no exterior, especialmente na Inglaterra. Quando Heckel foi até Londres tentar resolver o impasse surgido com as igrejas evangélicas alemãs, Bonhoeffer foi o primeiro a falar, rebatendo a argumentação de Heckel, tentando demonstrar o quanto a Igreja do Reich de Ludwig Müller era herética. Mesmo sob ameaças claras, Bonhoeffer, de modo respeitoso e medido, se colocava contra a forma de agir e as distorções teológicas da igreja imperial. Os principais contatos ecumênicos de Bonhoeffer foram o bispo anglicano de Chichester, George Bell, e o bispo sueco Valdemar Ammundsen que, sob a sua influência articulavam publicamente posições contrárias, também no âmbito ecumênico, ao *Reich* de Hitler. Heckel tentou contornar a situação, mas não obteve sucesso e ameaçou indiretamente os pastores em Londres, fazendo com que Bonhoeffer e outros dois se retirassem da reunião em protesto. Após a participação de Bonhoeffer de um encontro com o Arcebispo anglicano no Palácio de Lambeth, foi convocado a se apresentar ao então bispo Heckel em Berlim, onde foi proibido de participar de qualquer atividade ecumênica. Mas Bonhoeffer não se intimidou e, no decorrer dos processos políticos e eclesiásticos, fez uso de todas as suas possibilidades para tentar interferir na assimilação da igreja pelo Estado e pelo partido nazista.⁸⁰

⁷⁹ O final do verão de 1933 foi tumultuado para a política da igreja alemã. O parágrafo ariano, que havia sido publicado no início do ano, num primeiro momento não atingia a igreja. No entanto, algumas lideranças da igreja imperial estavam pressionando o surgimento de versões deste parágrafo ariano para legislar sobre a liberdade dos cristãos de origem judaica. Estas versões foram apresentadas a alguns sínodos que se mostraram muito abertos ao seu conteúdo. Diante desta situação, Bonhoeffer compôs teses para discussão na Assembleia do Sínodo da Prússia, marcada para o dia 5 de setembro. Nestas teses, Bonhoeffer afirma que a alegação de uma pré-condição racial para a membresia da igreja destrói o próprio ser da igreja, para qual o único critério de filiação é a Palavra de Deus e a fé. GREEN; DeJONGE, 2013, p. 382.

⁸⁰ No dia 12 de abril de 1934 Bonhoeffer soube que o bispo do Reich havia nomeado August Jäger como administrador legal da igreja alemã. “Em 15 de abril, Bonhoeffer escreveu ao Bispo Bell: a nomeação do doutor Jäger [...] é uma afronta ostensiva à oposição e [...] significa, na verdade, que todo o poder do governo da igreja foi entregue às autoridades políticas e partidárias. Foi muito surpreendente para mim o *Times* ter noticiado o assunto de forma positiva. Jäger é, na verdade, o homem responsável pela famosa declaração sobre Jesus ser apenas o expoente da raça nórdica etc. Foi ele o sujeito que causou a aposentadoria de Bodelschwingh e que foi considerado o homem mais impiedoso em todo o governo da igreja [...]. Portanto, essa designação deve ser vista como um passo significativo na assimilação completa da igreja pelo Estado e pelo Partido. Ainda que Jäger tentasse

Como fruto de sua atuação, o bispo Bell escreveu a “Mensagem do Dia da Ascensão” sobre a crise que havia se instalado na igreja alemã, enviando o texto aos membros do movimento ecumênico Vida e Ação de todo o mundo. Esse fato fez com que as igrejas de vários lugares do mundo voltassem sua atenção para o que estava acontecendo na Alemanha. A mensagem de Bell foi também publicada na íntegra no *The Times*, de Londres. Bonhoeffer, junto ao trabalho de algumas igrejas em Londres, passou a receber judeus refugiados da Alemanha.⁸¹

No final de maio de 1934, a liderança da *Liga de Emergência de Pastores*, se encontra em Barmen, Alemanha, para elaborar a Declaração de Barmen,⁸² a fim de destacar sua não concordância com a igreja alemã do Reich. As igrejas participantes não compactuavam com a assimilação da igreja ao Estado, repudiavam o antissemitismo e outras heresias da igreja oficial. O principal autor da Declaração foi Karl Barth. Assim, nasceu o que ficou conhecido como a *igreja confessante*, movimento que se opunha decididamente contra os teutos-cristãos e afirmava a revelação de Deus somente pelas Escrituras, combatendo uma espécie de revelação natural que percebia no *Führer* o movimento de Deus na história. A declaração foi posteriormente publicada, por influência de Bell, no *The Times* e, assim, publicamente se expunha como, na perspectiva da *igreja confessante*, a igreja do Reich havia se afastado do corpo universal cristão. A esperança de Bonhoeffer era que, a partir de então, os órgãos ecumênicos não mais reconhecessem a igreja do Reich como a igreja alemã, mas que a *igreja confessante* se tornasse a representante oficial do corpo da igreja na Alemanha.⁸³ No entanto, a direção da Federação Ecumênica em Genebra, percebia a *igreja confessante* mais como um

se mostrar solidário com as igrejas estrangeiras, ao usar palavras leves, não se deve deixar enganar por sua tática”. METAXAS, 2011, p. 237.

⁸¹ MATAKAS, 2011, p. 240-244.

⁸² Renders usa a Declaração de Barmen para exemplificar a interação entre a igreja e a academia teológica. Para ele, a Declaração é demonstração do compromisso da igreja para com a sociedade e seus problemas emergentes. Especificamente, ele trabalha as possíveis relações contributivas da temática para a Igreja Metodista do Brasil, visto a necessidade de a igreja valorizar e produzir declarações teológicas consistentes e significantes diante da realidade social, econômica e política. RENDERS, Helmut. Compromisso pastoral, clareza teológica e cidadania: a Declaração Teológica de Barmen como resultado de uma interação entre Igreja e academia teológica. **Revista Caminhando**, v.14, n.2, p. 109-128. Jul./Dez 2009. p. 110-120.

⁸³ “No dia 12 de julho, ele (Bonhoeffer) escreveu a Henriad: Não há reivindicação ou mesmo desejo de ser uma Igreja Livre ao lado da *Reichskirche*, mas há a pretensão de ser a única igreja evangélica legítima teologicamente na Alemanha, e portanto não se pode esperar desta igreja a configuração de uma nova constituição, uma vez que ela se baseia na própria constituição, negligenciada pela *Reichskirche* [...] A Igreja Confessante [...] já declarou, diante de toda a cristandade, qual é sua reivindicação. Por isso, acredito fortemente que, de maneira legal e teológica, a responsabilidade para as futuras relações entre Igreja Alemã e o movimento ecumênico repouse sobre o próprio movimento ecumênico e suas ações”. METAXAS, 2011, p. 246.

movimento livre, sendo que então, para a Conferência Ecumênica em Fanö, Dinamarca, naquele ano, 1934, a igreja do Reich havia sido oficialmente convidada. Bonhoeffer e outros dois convidados teriam a possibilidade de participar em caráter “não oficial”. Neste meio tempo, entre o convite estendido à igreja imperial e a conferência, ao mando de Hitler, todos aqueles que participavam de um suposto movimento de golpe e que geravam instabilidade política foram assassinados. Em 2 de agosto de 1934 o presidente do Reich alemão, Paul von Hindenburg, faleceu, e Adolf Hitler tomou seu lugar, tornando-se *Führer e Reichskanzler*, ou seja, líder supremo e chanceler. O fato gerou temor a muitos alemães, bem como a algumas lideranças da *igreja confessante* que, por esta razão, desistiram de participar da Conferência em Fanö. Era arriscado demais condenar publicamente aquilo que estava acontecendo na Alemanha, o que seria inevitável já que a “Mensagem do Dia da Ascensão”, do bispo Bell, seria abordada na conferência. Heckel teve insucesso em tentar fazer com que a carta de Bell fosse rejeitada.⁸⁴

Na Conferência, Karl Koch e Bonhoeffer, naquela ocasião representantes da *igreja confessante*, foram cooptados para fazerem parte do Conselho do movimento Vida e Ação da Aliança Mundial de Igrejas, sob protestos dos membros da igreja imperial alemã presentes na reunião. Heckel anunciou na conferência que a informação de que a igreja alemã não tinha liberdade em pregar o Evangelho era falsa, mas que o contrário era verdadeiro. Por fim, a Conferência manteve a igreja alemã como membro e Heckel ficou como responsável pelos contatos ecumênicos.⁸⁵ Ponto marcante foi a ousadia e coragem de Bonhoeffer nas duas oportunidades que teve para falar na Conferência, uma palestra e uma meditação.⁸⁶ A palestra se perdeu. Mas supõe-se que de fundo estava a ideia de que a responsabilidade e o chamado da Aliança Mundial de Igrejas era de se distinguir de uma simples associação que decide as coisas pela própria conveniência. Pelo contrário, ela deveria se manter fiel ao chamado de ser igreja de Jesus Cristo, pregando a Palavra de Deus, buscando a paz entre as nações e a vitória sobre qualquer guerra. Essa distinção entre associação e igreja estava clara em sua eclesiologia. A tarefa da igreja está em obedecer aos mandamentos de Deus. No dia 28 de agosto de 1934,

⁸⁴ BETHGE, 2000, p. 356-385.

⁸⁵ BETHGE, 2000, p. 389-392. TIETZ, 2016, p. 49-52. GODSEY, John D. **The Theology of Dietrich Bonhoeffer**. Oregon: Wipf & Stock, 2015. p. 86-87.

⁸⁶ DRAMM, Sabine. **Dietrich Bonhoeffer: an introduction to his thought**. Massachusetts: Hendrickson Publishers, 2007. p. 143-144.

Bonhoeffer fez então a meditação matinal na conferência causando profundo impacto com sua clara *Theologia Crucis*.⁸⁷

Deixa-me ouvir o que Deus, o Senhor, falará, porque ele falará a paz ao seu povo e aos seus fiéis” (Salmo 85.8). Entre as crenças gêmeas do nacionalismo e do internacionalismo, a cristandade ecumênica invoca seu Senhor e pede orientação. O nacionalismo e o internacionalismo têm a ver com necessidades e possibilidades políticas. O movimento da igreja ecumênica, no entanto, não se preocupa com essas coisas, mas com os mandamentos de Deus, e independentemente das consequências, transmite esses mandamentos ao mundo.

[...] A paz na terra não é um problema, mas um mandamento dado na vinda de Cristo. Há duas maneiras de reagir a essa ordem de Deus: a obediência incondicional e cega da ação, ou a pergunta hipócrita da serpente: Deus disse...? Esta questão é a inimiga mortal da obediência e, portanto, a inimiga mortal da verdadeira paz. Será que Deus não entendeu bem o suficiente a natureza humana para saber que as guerras precisam ocorrer neste mundo, assim como as leis da natureza? Será que Deus não quis dizer que devemos falar sobre a paz, para ter certeza, mas que ela não deve ser literalmente traduzida em ação? Deus não deve realmente ter dito que devemos trabalhar pela paz, é claro, mas também em preparar tanques e gás venenoso para a segurança? E então talvez a pergunta mais séria: Deus disse que você não deveria proteger seu próprio povo? Deus disse que você deveria deixar sua própria presa para o inimigo?

Não, Deus não disse nada disso. O que Deus disse é que haverá paz entre todos os povos - que devemos obedecer a Deus sem mais perguntas, é isso que Deus quer dizer. Qualquer um que questione o mandamento de Deus antes de o obedecer já negou a Deus.

Mais uma vez, como surgirá a paz? Quem nos chamará para a paz de forma que o mundo ouça, e terá que ouvir? Para que todos os povos se alegrem? O cristão individual não pode fazer isso. Quando tudo em volta está em silêncio, ele pode realmente levantar a voz e testemunhar, mas os poderes deste mundo passam sobre ele sem uma palavra. A igreja individual também pode testemunhar e sofrer - oh, se fosse somente isso! - mas também esta é sufocada pelo poder do ódio. Somente o grande Concílio Ecumênico da Santa Igreja de Cristo, em todo o mundo, pode falar para que o mundo, apesar do ranger de dentes, tenha que ouvir, para que os povos se regozijem porque a Igreja de Cristo em nome de Cristo tomou as armas das mãos de seus filhos, proibiu a guerra e proclamou a paz de Cristo contra o mundo em fúria.

[...] Por que tememos a fúria das potências mundiais? Por que não tiramos o poder deles e devolvemos a Cristo? Ainda podemos fazer isso hoje. O Conselho Ecumênico está em sessão; pode enviar a todos os crentes este apelo radical à paz. As nações estão esperando por isto no Oriente e no Ocidente. Devemos ser postos à vergonha diante de povos não cristãos no Oriente? Devemos abandonar os indivíduos que estão arriscando as suas vidas por causa desta mensagem? Já passou da hora! O mundo está cheio de armas. [...] As trombetas da guerra podem irromper amanhã. O que estamos esperando? Queremos nos envolver nesta culpa como nunca antes? [...] Queremos dar ao mundo uma palavra inteira, não uma meia palavra - uma palavra corajosa, uma palavra cristã. Queremos orar para que esta palavra nos seja dada hoje. Quem sabe se nos veremos novamente outro ano?⁸⁸

⁸⁷ BARKER, H. Gaylon. **The Cross of Reality: Luther's *Theologia Crucis* and Bonhoeffer's Christology.** Minneapolis: Fortress Press, 2015. p. 273-275.

⁸⁸ “Let me hear what God the Lord will speak: for he will speak peace to his people, and to his faithful' (Psalm 85.8). Between the twin crags of nationalism and internationalism, ecumenical Christendom calls upon its Lord and asks for guidance. Nationalism and internationalism have to do with political necessities and possibilities. The ecumenical church movement, however, does not concern itself with these things, but with the commandments of God, and regardless of consequences it transmits these commandments to the world... Peace on earth is not a problem, but a commandment given at Christ's coming. There are two ways of reacting to this command from

No entanto, a ideia de formação de um concílio ecumênico não teve sucesso. Um ano depois, em agosto de 1935, Bonhoeffer havia sido convidado para uma reunião do Comitê da Conferência Mundial sobre Fé e Ordem. Mas perguntou para a organização se os representantes da igreja do *Reich* também haviam sido novamente convidados a participar. Em caso afirmativo, ele não poderia atender o convite em nome da *igreja confessante*, pelo conflito que tal encontro geraria internamente. Leonard Hodgson, secretário geral do comitê, respondeu que representantes de ambos, tanto da *igreja confessante*, como da igreja do *Reich*, foram convidados, uma vez que o movimento ecumênico não poderia discriminar qualquer igreja que tivesse a pretensão de seguir a Jesus Cristo. Esta insistência do movimento ecumênico havia se tornada, para a *igreja confessante*, irritante e teologicamente equivocada. Ao mesmo tempo, para alguns humanistas e liberais do movimento ecumênico, a *igreja confessante* se mostrava teologicamente exagerada e histérica. O conflito entre o movimento ecumênico e a *igreja confessante* fez com que Bonhoeffer elaborasse um ensaio, publicado na revista *Evangelische Theologie*, de 1935. Neste ensaio, ele pondera criticamente sobre as argumentações de seus irmãos da *igreja confessante* em sua dificuldade em participar do movimento ecumênico pela pura ênfase confessional e teológica, mas também chama enfaticamente a atenção da Aliança

God: the unconditional, blind obedience of action, or the hypocritical question of the Serpent: Did God say...? This question is the mortal enemy of obedience, and therefore the mortal enemy of all real peace... Has God not understood human nature well enough to know that wars must occur in this world, like laws of nature? Must God not have meant that we should talk about peace, to be sure, but that it is not to be literally translated into action? Must God not really have said that we should work for peace, of course, but also make ready tanks and poison gas for security? And then perhaps the most serious question: Did God say you should not protect your own people? Did God say you should leave your own a prey to the enemy? No, God did not say all that. What God has said is that there shall be peace among all people - that we shall obey God without further question, that is what God means. Anyone who questions the commandment of God before obeying has already denied God... Once again, how will peace come? Who will call us to peace so that the world will hear, will have to hear? So that all peoples may rejoice? The individual Christian cannot do it. When all around are silent, he can indeed raise his voice and bear witness, but the powers of this world stride over him without a word. The individual church, too, can witness and suffer - oh, if it only would! - but it also is suffocated by the power of hate. Only the one great Ecumenical Council of the Holy Church of Christ over all the world can speak out so that the world, though it gnash its teeth, will have to hear so that the peoples will rejoice because the Church of Christ in the name of Christ has taken the weapons from the hands of their sons, forbidden war, and proclaimed the peace of Christ against the raging world. Why do we fear the fury of the world powers? Why do we fear the fury of the world powers? Why don't we take the power from them and give it back to Christ? We can still do it today. The Ecumenical Council is in session; it can send out to all believers this radical call to peace. The nations are waiting for it in the East and in the West. Must we be put to shame by non-Christian peoples in the East? Shall we desert the individuals who are risking their lives for this message? The hour is late. The world is choked with weapons... The trumpets of war may blow tomorrow. For what are we waiting? Do we want to become involved in this guilt as never before? (...) We want to give the world a whole word, not a half word, a courageous word, a Christian word. We want to pray that this word may be given us, today. Who knows if we shall see each other again another year?" BONHOEFFER, Dietrich. Fanö Theses Paper and Address: The Church and the Peoples of the World. In: GREEN; DeJONGE, 2013, p. 395-397.

Cristã Ecumênica em sua vocação em dever obediência aos mandamentos de Jesus Cristo. A insistência do movimento na tolerância, a nítida falta de coragem em se opor ao nacionalismo excludente, racial e violento, permanecendo num diálogo infrutífero, era perigoso e não acompanhava a necessidade histórica daquele momento.⁸⁹

O prazo da licença que Bonhoeffer havia solicitado na Universidade de Berlim, para trabalhar em Londres, estava expirando. Era necessário voltar para não perder suas possibilidades acadêmicas, das quais, na realidade, ele já se sentia um pouco mais distante. Vindo ao encontro desta situação, a *igreja confessante* estava fundando seus próprios seminários de pregadores. Bonhoeffer foi convidado, então, a assumir um seminário perto de Berlim, que, num primeiro momento, iria ao encontro de suas necessidades com relação à Universidade.

Bonhoeffer ainda pretendia antes visitar Gandhi e passar um tempo com ele, na Índia, para aprender sobre sua luta pacifista diante das injustiças em seu contexto. Talvez ali, por meio de não-cristãos, Deus poderia estar revelando algo importante para a cristandade. Por carta, Gandhi assinalou pessoalmente esta possibilidade, graças às recomendações e intermediação do Bispo Bell de Londres. No entanto, o trabalho no Seminário se mostrou mais urgente. Seu chamado a este trabalho nos seminários de pregadores se revelou uma mudança em como Bonhoeffer encarava agora a teologia. Como disse, por meio de carta, para seu irmão mais velho Karl-Friedrich, em janeiro de 1935: “quando comecei na teologia, a minha ideia a respeito dela era bastante diferente – um pouco mais acadêmica, talvez. Agora ela se transformou em algo inteiramente oposto. Acredito, no entanto, que finalmente estou no caminho certo...”⁹⁰ Ele não explicita com pormenores o que isso significaria, mas claramente a teologia estava agora mais relacionada, num primeiro momento, com a vida da igreja, do que com construções acadêmicas.

No dia 15 de abril de 1935, Bonhoeffer retornou a Berlim para então se informar sobre seus deveres como diretor do seminário de pregadores. Havia 23 ordinandos à sua espera. Os

⁸⁹ Confira o breve relato histórico e o texto de Bonhoeffer na íntegra: GREEN; DeJONGE, 2013, p. 398-414. Um ano após, em 1936, Bonhoeffer escreve um outro ensaio permanecendo na mesma temática, no entanto, enfatizando ainda mais a vocação da igreja, ou seja, pregar o Evangelho, proclamando o Cristo presente na Palavra, Igreja e Sacramentos. Esta proclamação, e não o tema da eclesiologia enquanto disciplina teológica, deve ser o principal foco da igreja. Não que ele não valorizasse o debate acerca da temática, mas esta era secundária, e estava sendo usada para a acomodação e inércia diante das coisas primárias. A partir desta compreensão teológica, Bonhoeffer indica que a igreja do *Reich* é apóstata, pois outros valores e conteúdos tomaram conta de seu ser igreja. GREEN; DeJONGE, 2013, p. 433-451.

⁹⁰ BONHOEFFER *apud* METAXAS, 2011, p. 278.

primeiros planos de fazer o seminário nas redondezas de Berlim se mostraram inviáveis. Por isso, começaram o seminário na Escola Bíblica da Igreja da Westfália, em Zingst, na costa do mar Báltico. No dia 14 de junho se transferiram para Finkenwalde, uma pequena cidade perto de Stettin, Pomerânia. O trabalho de Bonhoeffer neste seminário consistia principalmente em preparar os jovens pastores para o ministério eclesiástico. Para ele, havia uma distância entre a educação teológica acadêmica e as comunidades com suas necessidades. Todos já haviam passado pela universidade, onde haviam aprendido a fazer exegese científica dos textos. Mas agora, aliado aos ferramentais já aprendidos, eram ensinados a conciliá-los aos princípios de uma hermenêutica cristológica, pela perspectiva da revelação. Temas como justificação pela graça por meio da fé, tentação, oração, confissão de pecados, Ceia do Senhor, leitura e interpretação bíblica, apareceram com ênfase neste contexto. Bonhoeffer estabeleceu no seminário disciplinas espirituais aliada a uma rotina diária rigorosa. Todos os dias iniciavam com um culto de 45 minutos, antes do café da manhã, e terminavam com um culto antes de todos se deitarem. Um trecho do Antigo e outro do Novo Testamento eram lidos em cada um dos momentos. Homilética era tema trabalhado na prática, com toda intensidade. Para Bonhoeffer, “um sermão verdadeiramente evangélico deve ser como oferecer uma maçã bem vermelha a uma criança, ou como oferecer um copo de água gelada a um homem sedento e dizer: ‘Você quer?’”⁹¹

Após o tempo em Nova York, e especialmente o período em que trabalhou em Londres, Bonhoeffer desenvolveu a convicção de que o Sermão do Monte é primordial para a formação da pessoa na fé cristã. Para ele, seu conteúdo não é um conjunto de princípios éticos a serem seguidos, mas sim uma explicação do que significa ser uma pessoa cristã, portanto, um convite ao discipulado. Por meio de cinco aulas no seminário de Finkenwalde, Bonhoeffer trabalhou seu conteúdo sob esta perspectiva. Explicou sobre o que significava uma vida sob a perspectiva cristã, e o que isso significava na luta da igreja naquele contexto. O “que poderia significar, na atualidade, o chamado ao discipulado de Jesus para o operário, a pessoa de negócios, o agricultor, o soldado...”⁹² Em foco estava a compreensão da distinção entre a graça preciosa/cara e a graça barata, e como ambas se manifestavam na vida pessoal e comunitária; para quais decisões e separações levava o chamado ao discipulado. “O mandamento de Jesus

⁹¹ BONHOEFFER *apud* METAXAS, 2011, p. 291.

⁹² BONHOEFFER, Dietrich. **Discipulado**. São Leopoldo: Sinodal, 2016. p. 7.

jamais pretende destruir a vida, mas a conservar, fortalecer e curar”.⁹³ Na esteira de Lutero, Bonhoeffer destaca que a vida do discípulo e da discípula de Jesus Cristo não se dá na fuga do mundo, mas justamente para o mundo. A fuga revelaria antes a forma mais concreta de desprezo ao discipulado. Já o verdadeiro discipulado muda a situação da pessoa perante o mundo, que vive nele sob novo olhar e perspectiva, a qual, a partir da vivência da fé, manifesta os sinais do reino que se fazem pertencentes à realidade, como aquilo que irrompe diretamente da eternidade. O principal conteúdo trabalhado neste tempo dos seminários tem como resultado o seu livro *Discipulado*.⁹⁴

Não demorou muito para que os seminários de pregadores da *Igreja Confessante* fossem fechados. No dia 02 de dezembro de 1935, foi publicada a "Lei para a segurança da Igreja Evangélica", pelo Ministério da Igreja, que teve como consequência o fechamento de todos os seminários. Mesmo assim, o Seminário de Finkenwalde permaneceu em funcionamento por mais dois anos. Mas após a ida de Bonhoeffer com ordinandos do seminário para Suécia, Heckel formalmente o acusou de ser pacifista e inimigo do Estado, ocasionando na cassação de sua licença para lecionar. No dia 29 de abril 1937, o Seminário foi fechado de maneira definitiva pela Gestapo.⁹⁵ É especialmente neste e oriundo deste período, que surgem os escritos mais conhecidos de Bonhoeffer relacionados à espiritualidade cristã: *Discipulado*⁹⁶, *Tentação*⁹⁷ e *Vida em Comunhão*⁹⁸.

Durante o tempo em que Bonhoeffer permaneceu na liderança do seminário, ele continuava inteirado sobre a situação política da Alemanha. Mantinha seus contatos ecumênicos, para os quais constantemente atualizava a situação do seu país, especialmente a luta da igreja e as políticas discriminatórias. Do mesmo modo, ele mantinha uma relação peculiar com a igreja confessante, a qual, para ele, havia se acomodado em sua existência como igreja paralela à igreja estatal, se omitindo deveras de seu dever profético.⁹⁹ Após o fechamento do seminário, como alternativa para a continuação do acompanhamento de jovens pastores,

⁹³ BONHOEFFER, 2016, p. 7.

⁹⁴ TIETZ, 2016, p. 59-60. GREEN; DeJONGE, 2013, p. 455-456.

⁹⁵ Bethge, assim como Schlingensiepen, traz um relato bem detalhado de todo o contexto do fechamento do seminário de Finkenwalde, perseguição da igreja confessante e as prisões deliberadas de pastores. Cf. BETHGE, 2000, p. 577-581; SCHLINGENSIEPEN, 2017, p. 202-209.

⁹⁶ BONHOEFFER, Dietrich. **Discipulado**. São Leopoldo: Sinodal, 2004.

⁹⁷ BONHOEFFER, Dietrich. **Tentação**. São Leopoldo: Sinodal, 2003.

⁹⁸ BONHOEFFER, Dietrich. **Vida em Comunhão**. São Leopoldo: Sinodal, 1997.

⁹⁹ TIETZ, 2016, p. 73-76.

constituíram-se os pastorados coletivos a partir de pastores e paróquias que pudessem assumir alguns pastores por um período de capacitação. Bonhoeffer orientaria junto com o pastor local estes jovens pastores.¹⁰⁰ Em meados de junho de 1937, o Estado abandonou a sua imparcialidade com relação a *igreja confessante* e prende mais de 800 pastores e líderes da igreja. É a partir deste mesmo ano que Bonhoeffer se insere gradativamente em conspirações contra Hitler. Usando o exemplo de um motorista bêbado dirigindo matando pessoas numa avenida cheia, disse que a tarefa da igreja e de todas as pessoas estaria em impedir que o motorista mate mais pessoas.¹⁰¹

Em janeiro de 1939, todos os jovens nascidos entre 1906 a 1907 foram convocados para que se registrassem nas forças armadas. Sendo essa uma situação da qual Bonhoeffer queria escapar, conversou com o prof. Reinhold Niebuhr do Union Theological Seminary, sobre a possibilidade de assumir alguma função nos Estados Unidos da América. Em março do mesmo ano, a igreja do *Reich* declarou que o nacional-socialismo era a continuação natural da “obra de Martinho Lutero” e que a “fé cristã é o oposto intransponível do judaísmo”. Além disso, afirmaram que “a estrutura eclesiástica internacional e supranacional de um caráter católico romano ou protestante mundial é uma degeneração política do cristianismo”.¹⁰²

Após o fechamento do seminário, Bonhoeffer escreveu a obra *Vida em Comunhão*, anteriormente mencionada, como resultado direto da experiência do seminário. Para ele, como menciona nesta sua obra, estava claro que a vida cristã não se dá no privilégio e conforto de viver somente em meio a outras pessoas cristãs, numa espécie de reclusão ou vida em clausura, mas em meio ao mundo e em meio a toda inimizade. É em meio aos “inimigos” que o corpo de Cristo encontra sua missão, seu trabalho. Mas, neste contexto, a comunhão com irmãos e irmãs na fé deve ser buscada. Não por causa da companhia humana e/ou simples relação social, mas para que outras pessoas inseridas na fé cristã falem a palavra de Deus para eles. Toda pessoa cristã precisa do encontro com outras pessoas pertencentes à igreja, para que, Quando chegar a incerteza e o desânimo não estejam sozinhas em seus próprios recursos e assim sejam levadas ao engano. Além disso, Bonhoeffer estabelece recomendações quanto a disciplinas espirituais

¹⁰⁰ SCHLINGENSIEPEN, 2017, p. 210-212.

¹⁰¹ METAXAS, 2011, p. 350.

¹⁰² METAXAS, 2011, p. 347.

como a adoração matutina, leitura das Escrituras, oração, confissão mútua de pecados e absolvição, intercessão e Santa Ceia.¹⁰³

A igreja do *Reich* cada vez mais elevava o caráter de Hitler como Führer e senhor da história. Neste meio tempo Niebuhr, por causa da alta consideração pela capacidade teológica de Bonhoeffer, conseguiu um lugar ligado ao seminário para que pudesse trabalhar. Quando então, em 22 de maio de 1939, Bonhoeffer recebeu oficialmente a intimação para se apresentar ao serviço militar, contactou as autoridades necessárias para informar-lhes sobre os convites oficiais do Union. Assim, no dia 4 de junho, Bonhoeffer embarcou rumo a Nova York. No entanto, diferente de sua primeira estada nos Estados Unidos da América, este novo tempo é marcado por uma constante luta interior, um sentimento insuportável de que ali não era o lugar no qual deveria estar. Ficar longe dos seus, da igreja perseguida e de seu país no momento mais crítico de sua história, não lhe daria o direito de posteriormente ajudar na reconstrução de seu país. Bonhoeffer sentia que sua responsabilidade evangélica estava também em participar do sofrimento da igreja de Cristo naquele contexto, atuando para minimizar o mal e ajudando no processo de restauração. Assim, após 26 dias nos Estados Unidos da América, Bonhoeffer voltou para a Alemanha.¹⁰⁴

No dia 01 de setembro de 1939, Hitler deu início a Segunda Guerra Mundial invadindo a Polônia. Bonhoeffer, estando de volta, tinha novamente a obrigação de se apresentar para servir ao exército. Nos próximos anos, a Alemanha progressivamente iria invadir países à sua volta. As políticas nazistas de subjugação de outras nações, de discriminação e morte de judeus e de raças não-arianas, mostravam-se avassaladoras e cruéis. Assim, renovaram-se os planos de um golpe de governo por meio de um atentado à vida do ditador. Mas estes estavam para além de simplesmente matar Hitler. A resistência precisava se certificar que a Grã-Bretanha e outras potências mundiais estivessem inteiradas sobre a existência destes planos, para que estivessem dispostas a apoiá-los no momento necessário para o reestabelecimento do país. E aqui Bonhoeffer tem seu lugar na conspiração. Seus contatos ecumênicos, especialmente com bispo Bell, de Chichester, o qual tinha acesso direto ao parlamento britânico, seriam os meios pelos quais ele informaria sobre a situação política do país e os passos da resistência no golpe.¹⁰⁵

¹⁰³ BONHOEFFER, 1997, p. 12-14, 17-22, 31-40, 45-48, 60-63, 79-107.

¹⁰⁴ TIETZ, 2016, p. 77-80; METAXAS, 2011, p. 365-369; MILSTEIN, 2006, p. 61-63.

¹⁰⁵ SCHLINGENSIEPEN, 2017, p. 238-243, 261, 266.

A disposição de Bonhoeffer de participar num movimento de conspiração é resultado de sua convicção teológica. Para ele, estava claro que a nova realidade antropológica em Cristo coloca toda pessoa cristã numa relação concreta com o mundo. É a fidelidade ao próprio ser que não se firma em “regras” ou “princípios” morais e legalistas, mas em ações ligadas ao novo ser em Jesus Cristo. Assim, a verdade, justiça, certo e errado, tomam uma proporção mais profunda na experiência de vida, pois repousam no novo ser em Jesus Cristo. Isso é percebido quando, por exemplo, Bonhoeffer publica seu livro de oração bíblica, conhecido em português como *Orando com Salmos*¹⁰⁶. Naquele contexto nazista, qualquer forma ou escrito que ressaltasse algum texto do Antigo Testamento era uma declaração clara contra a política e a ideologia nazista. Assim, num pequeno manuscrito, Bonhoeffer afirmava indiretamente uma ligação intrínseca entre o Antigo e o Novo Testamentos, e, para além disso, entre os judeus e Jesus Cristo. Quando questionado sobre o conteúdo, apenas afirmou, mentindo, que se tratava de um tema teológico e que não imaginava que seu conteúdo tivesse alguma importância política. A verdade para ele era algo mais profundo do que negar ou afirmar um fato, ela está ligada à vida e sua defesa.¹⁰⁷ Por causa deste escrito, adicionado à proibição de ensinar, falar em público, agora Bonhoeffer foi também proibido de escrever.

A partir de então sua trajetória foi marcada por sua participação no círculo de resistência contra o *Terceiro Reich*, formado por pessoas ligadas ao governo e influentes no mesmo. Seguindo seu cunhado Hans von Dohnanyi, Bonhoeffer fez parte do grupo do general Beck e do almirante Canaris. Oficialmente, ele se tornou um agente da *Abwehr*, Agência de Inteligência Militar. Primeiramente ele foi enviado pela resistência a Munique, onde permanece hospedado no convento católico de Ettal. Ali Bonhoeffer tinha à sua disposição a biblioteca do convento e se dedicou para escrever sua obra *Ética*, que já havia iniciado em forma de rascunho em

¹⁰⁶ BONHEFFER, Dietrich. **Orando com Salmos**. Curitiba: Encontrao, 1995. Nesta obra, Bonhoeffer faz uma ligação com a compreensão de revelação de Barth. Afirma que a pessoa humana não pode alcançar a Deus em oração e, por esta razão, precisa orar com Jesus Cristo, aquele que usava o saltério para colocar-se diante de Deus. Assim, quando a pessoa ora os Salmos, que estavam também nos lábios de Jesus Cristo, oramos a Deus junto com ele, e nossas orações são carregadas até Deus. Por esta razão, Bonhoeffer afirma que todas as vezes em que o saltério é abandonado, a igreja cristã perde um tesouro incomparável.

¹⁰⁷ Num ensaio chamado “o que significa dizer a verdade?”, Bonhoeffer explorou o assunto oferecendo “o exemplo de uma menina cuja professora pergunta diante da classe se o seu pai é um bêbado. Ela diz não. ‘É claro’, diz Bonhoeffer, ‘pode-se chamar a resposta da criança de mentira; todavia, essa mentira contém mais verdade – ou seja, correspondeu melhor à verdade – do que se a criança tivesse revelado a fraqueza do pai diante da classe’. Não se pode exigir ‘a verdade’ a qualquer custo, e admitir diante da classe que seu pai é um bêbado seria desonrá-lo. A maneira pelo qual se conta a verdade depende das circunstâncias”, ou seja, a verdade mais profunda promove e defende a vida. Cf. METAXAS, 2011, p. 392.

Berlim.¹⁰⁸ O período da resistência é bastante tumultuado para Bonhoeffer. O segredo de fazer parte da resistência, em externar publicamente apoio a Hitler para ter maior trânsito para suas tarefas na conspiração, levantaram perguntas e dúvidas sobre suas atitudes dentro da igreja confessante, até mesmo de Barth.¹⁰⁹

No dia 5 de abril de 1943, Bonhoeffer foi preso por participar da resistência ao Nacional-Socialismo, permanecendo a maior parte do tempo na prisão de Tegel. Durante esse período, Bonhoeffer escreveu e trocou muitas cartas de cunho pessoal e teológico, que foram compiladas e reunidas na obra póstuma *Resistência e Submissão*.¹¹⁰ Em outubro de 1944, o comissário-chefe da Gestapo apresentou uma pasta que continha documentos comprobatórios de que Bonhoeffer, juntamente com outras pessoas, havia conspirado contra a vida de Hitler planejando atentados. Mesmo que então a derrota de Hitler já estivesse óbvia, ainda assim ele e os outros conspiradores foram despachados para a morte como inimigos do Estado. No dia 8 de abril de 1945, Bonhoeffer foi encaminhado para prisão em Flossenbürg, onde permaneceu por menos de doze horas. No dia 09 de abril, Bonhoeffer foi morto por enforcamento.¹¹¹

¹⁰⁸ BETHGE, Eberhard. Prefácio de Julho de 1962. In: BONHOEFFER, 2009, p. 13. Segundo Bethge, ao concluir seu trabalho *Discipulado* Bonhoeffer já pensava em trabalhar em torno dos problemas da ética cristã. Seria a grande obra de sua vida. No entanto, por causa das várias interrupções por compromissos com a igreja confessante, as viagens por tarefas políticas e, por fim, sua prisão, não foi possível que a obra ser desenvolvida como era a intenção. Por isso, *Ética* é uma compilação das partes salvas, algumas concluídas e outras inacabadas. Algumas dessas partes estavam até mesmo enterrados em esconderijos no jardim da casa em Berlim, outras estavam nas mãos da Gestapo quando de sua prisão em 5 de abril de 1943.

¹⁰⁹ SCHLINGENSIEPEN, 2017, p. 289.

¹¹⁰ BONHOEFFER, Dietrich. **Resistência e Submissão**: cartas e anotações escritas na prisão. São Leopoldo: Editora Sinodal, 2003.

¹¹¹ MILSTEIN, 2006, p.79-97.

3 FUNDAMENTOS DA TEOLOGIA DE BONHOEFFER

3.1 BONHOEFFER E A FILOSOFIA

Bonhoeffer está inserido entre os grandes teólogos do século XX. Sua teologia é estudada em diversos países, não somente na Alemanha, mas especialmente em países de fala inglesa, como Estados Unidos da América, África do Sul, Austrália, Nova Zelândia, Inglaterra e Escócia. Num período de aproximadamente sete décadas de pesquisa sobre Bonhoeffer muitos pontos puderam ser mais explorados, uns com maior ênfase, outros com menor. Há, nitidamente, um destaque sobre os temas centrais de sua teologia como eclesiologia, cristologia, ética e sobre o cristianismo a-religioso. Estes são abordados numa perspectiva exegética, que se concentra especialmente em extrair com mais exatidão a teologia de Bonhoeffer. Ou ainda, numa perspectiva hermenêutica, a qual normalmente considera as pesquisas exegéticas, mas que se propõe a construir um diálogo a partir de algum tema do cotidiano, ou ainda que transitam em ambas perspectivas.¹¹²

No entanto, como mencionado na introdução, segundo Frick, os estudiosos prestaram relativamente pouca atenção para as influências e confrontos filosóficos que moldaram o pensamento de Bonhoeffer. O perigo, segundo ele, é que a falta desses estudos faça com que surja a possibilidade de retratar a pessoa de Bonhoeffer e sua teologia de forma unilateral. É notório que os interesses filosóficos o acompanharam desde a juventude. Especialmente no tempo dos estudos universitários em Tübingen e Berlim, onde demonstrou grande interesse pelo aprofundamento filosófico,¹¹³ o qual se desdobrou num constante diálogo entre filosofia e teologia. Muitas “respostas” teológicas provinham das perguntas ou questões evocadas pela filosofia.

¹¹² A título de exemplo, com a observação de não se tratar de uma linha divisória rígida, destaca-se aqui alguns pensadores com uma linha mais exegética e outros de linha mais hermenêutica. *Exegética*: Ernst Feil, Christiane Tietz, Clifford J. Green, Charles Marsh, Michel DeJonge, Peter Frick, Michael Mawson, Tom Greggs, H. Gaylon Barker, e não por último, os biógrafos Eberhard Bethge e Ferdinand Schlingensiepen. *Hermenêutica*: John W. de Gruchy e Robert Vosloo (ambos relacionando especialmente com a África do Sul e questões emergentes no sul-Global), Dianne P. Rayson, Steven van den Heuvel e Larry Rasmussen (especialmente relação entre ética e ecologia), Barry Harvey (relacionando a temas diversos), Lisa E. Dahill (questões em perspectiva de gênero), Carlos Caldas (relacionando com a realidade brasileira), Paul S. Chung (relacionando com a realidade da Ásia), Eva Harasta (tematizando o diálogo inter-religioso). Muitos outros poderiam ser citados e permanece-se deverdor destes.

¹¹³ FRICK, Peter. **Understanding Bonhoeffer**. Tübingen: Mohr Siebeck, 2017. p. 166-167.

De acordo com Bethge, durante os estudos de Bonhoeffer em Tübingen, sua prioridade foi o estudo da filosofia, salvo seu grande apreço e interesse pela teologia de Schlatter e o primeiro contato com Barth. Nesse período, Schleiermacher e Ritschl tiveram especial atenção. Além disso, estudou sobre a história da religião e da filosofia com Jakob Wilhelm Hauer, e participou de preleções sobre “os problemas teóricos da epistemologia” e “a história da filosofia moderna”, e um seminário sobre a *Crítica da Razão Pura* de Kant, todos ministrados pelo filósofo Karl Groos.¹¹⁴

Já enquanto estudante em Berlim, Bonhoeffer nutriu um constante interesse por filósofos como Kant, Husserl e Hegel. Participou de uma palestra de Heinrich Meier com o tema “liberdade e necessidade”, e outra sobre a “história da lógica” com o filósofo e psicólogo Johann Baptist Rieffert. Somente no terceiro semestre em Berlin é que Bonhoeffer se concentrou principalmente no estudo da teologia, salvo sua participação num colóquio sobre “filosofia da cultura” de Eduard Spranger.¹¹⁵ Em *Comunhão dos Santos*, ao propor uma investigação dogmática sobre a sociologia da igreja, a reflexão crítica sobre a filosofia idealista, especialmente de Kant e Hegel, está presente especialmente quando discute o tema “pessoa”. Mas a abordagem filosófica mais expressiva de Bonhoeffer está em sua tese de habilitação *Agir e Ser: filosofia transcendental e a ontologia na teologia sistemática*. Neste trabalho, seu principal objetivo foi o de demonstrar a relevância da filosofia para a teologia sistemática. Seu interesse pela filosofia ainda pode ser percebido posteriormente em seu tempo de docência na Universidade de Berlim.¹¹⁶

A leitura filosófica de Bonhoeffer sempre se dá em perspectiva teológica. No entanto, como Frick também sinalizou, é essencial o estudo dos principais filósofos que influenciaram e/ou frutificaram sua construção teológica. Evita-se assim, a tendência de fazer uma leitura unilateral de sua teologia. Isso se mostra especialmente importante na abordagem da temática da antropologia de Bonhoeffer e sua relação contributiva na construção de sua ética, que se objetiva na presente tese. Por esta razão, a seguir vamos nos concentrar particularmente em

¹¹⁴ Bethge ainda cita que, quando Reinhold Seeberg encontra seu colega Karl Bonhoeffer na Universidade de Berlim em 1925, após ele ter se encontrado com Dietrich Bonhoeffer, Seeberg expressou a Karl sua surpresa e admiração com a preparação filosófica sólida e o extenso conhecimento da filosofia contemporânea de seu filho. BETHGE, 2000, p. 56.

¹¹⁵ BETHGE, 2000, p. 72-73.

¹¹⁶ FRICK, 2017, p. 167.

filósofos que influenciaram sua construção teológica e empreender para relacioná-los ao tema proposto.

3.1.1 Platão

Platão foi um dos principais filósofos gregos. É a ele que se deve a “descoberta” daquilo que é suprassensível, que evoluiu para o conceito *divino*. A diferença entre o suprassensível e o sensível é que este último é a *mimesis* (mímica, representação) do inteligível, porque o imita, mas sem nunca conseguir se igualar a ele; no entanto, na medida em que realiza a sua própria essência, ele “participa” daquilo que é inteligível. Há um “ponto de contato” entre o sensível e o suprassensível, pois o inteligível “está presente” no sensível, “na medida em que a causa está no causado, o princípio está no principiado, a condição está no condicionado”. Na Ideia existe uma “função normativa ontológica”, ou seja, que expressa e determina *como as coisas devem ser*. Assim, para Platão, aquilo que é tangível, as coisas sensíveis, somente se explica quando se recorre à dimensão de uma realidade suprassensível, da mesma forma o relativo com o absoluto, o móvel com o imóvel, o corruptível com o eterno.¹¹⁷

Para Platão, divino é o mundo ideal. A ideia do Bem. No entanto, este não é Deus-pessoa. Isso faz com que no topo da hierarquia do que é inteligível haja um Ente divino que é impessoal. Já o ser humano é dual, é corpo e alma. A alma é o suprassensível e o corpo o sensível. Importante para Platão é a ideia de que enquanto a alma não tem um corpo, ela está morta; mas enquanto está no corpo ela se encontra num túmulo, e, portanto, mortificada. Já o morrer com o corpo é viver, pois então a alma é liberta do cárcere. No corpo repousa a origem de todos os males, ele “é a fonte dos amores insanos, paixões, inimizades, discórdias, ignorância e loucura: e é justamente tudo isso que mortifica a alma”.¹¹⁸ Dessa forma, para Platão a “fuga do corpo” é o reencontro do espírito. Com mais ou menos ênfase, esses aspectos da filosofia de Platão influenciaram a teologia e a prática eclesiástica.¹¹⁹

¹¹⁷ REALE, Giovanni. **Filosofia: Antiguidade e Idade Média**. São Paulo: Paulus, 2017. vol. 1. p. 135-136.

¹¹⁸ REALE, 2017, vol. 1, p. 154.

¹¹⁹ Em relação à igreja, a filosofia platônica se desdobrou também numa compreensão do sacerdócio, com a ênfase legalista, de total afastamento do mundo, razão pela qual muitos se refugiavam em mosteiros. Neste contexto, a vida sacerdotal do clero era “superior” por ter menos relação com o mundo. Lutero critica veementemente essa percepção a partir de sua compreensão de sacerdócio geral de todas as pessoas crentes. WACHHOLZ, Wilhelm; SELL, Wilhelm. Sacerdócio Geral de todas as pessoas crentes: uma introdução a perspectiva de Martinho Lutero. **Encontros Teológicos**, v. 33, n. 1, p. 69-86, 2018.

Bonhoeffer não tem um envolvimento direto com a filosofia de Platão. Esse acontece apenas de maneira indireta, principalmente quando aborda a distinção entre a existência e o ser de Deus de Tomás de Aquino. Este, ao usar os termos latinos *essentia* (essência) e *esse* (ser), equivalentes dos termos gregos ὑπαρξις (existência) e οὐσία (ser) faz uso da distinção platônica, para falar de Deus e acerca da pessoa.¹²⁰ No contexto de sua abordagem, Bonhoeffer quis demonstrar como o teólogo jesuíta e filósofo Erich Przywara restaurou, a partir de sua leitura de Aquino, o princípio da *analogia entis* para o centro da filosofia da religião e da dogmática da igreja católica, dando uma resposta ao idealismo filosófico. Nesta perspectiva, a pessoa está aberta à transcendência de Deus, como visto na filosofia de Platão e sua ideia de *mimesis*. Em suma, *esse* e *essentia* estão separados dentro da pessoa, enquanto que em Deus estão juntos, fazendo com que seu ser e existir/agir estejam em total harmonia. A *essentia* da pessoa sempre está relacionada ao *esse*. Isso não significa que o *esse* humano seja divino e a *essentia* não divina, “mas a relação ontológica do ser humano e Deus está na totalidade da *essentia-esse* dos seres humanos e na identidade *essentia-esse* de Deus”.¹²¹ Bonhoeffer destaca esse detalhe especialmente para demonstrar como a compreensão católico-tomista destrói a compreensão idealista fechada ao ser pessoal. No entanto, para Bonhoeffer, aqui ainda reside uma incapacidade de chegar a um conceito genuíno de pecado e graça, pois na dinâmica *essentia-esse* confia-se numa capacidade inata de resolver sua tensão em favor da relação *essentia-esse* harmoniosa e plena.¹²²

3.1.2 Aristóteles

Aristóteles dividiu a ciência em três grandes ramos, das mais elevadas por dignidade para as menores: a) as ciências teóricas, aquelas que buscam o saber por si mesmo; b) as ciências práticas, que buscam o saber com o objetivo de alcançar a perfeição moral; c) ciências poéticas ou produtivas, aquelas que buscam o saber para produzir determinados objetos. Assim, a metafísica é a área mais importante do saber. Ela indaga em quatro sentidos: a) as causas e os princípios primeiros ou supremos; b) o ser enquanto ser, ou seja, a ontologia; c) a substância; d) Deus e a substância suprassensível. Para ele, quem procura as causas e os

¹²⁰ FRICK, 2017, p. 168.

¹²¹ (...) but the ontological relationship of human beings to God lies in the entirety of the *essential-esse* difference of human beings and the *essential-esse* identity of God. BONHOEFFER, Dietrich. *Act and Being*. **Dietrich Bonhoeffer Works**. Minneapolis: Fortress, 2009. vol 2. p. 73.

¹²² BONHOEFFER, 2009, p. 73-74. FRICK, 2017, p. 169.

princípios primeiros, que estão além da realidade concreta, necessariamente deve ir a Deus, pois ele, por excelência, é a causa e o princípio primeiro. Para Aristóteles, a pergunta pelo ser leva ao questionamento de um ser suprassensível. Da mesma forma com relação às substâncias. Neste sentido, metafísica para ele é o mesmo que teologia. Essa ciência vale por si e para si, e ela serve quando cessarem as necessidades e os conhecimentos físicos, provenientes da realidade sensível. Serve para “a pura necessidade de saber e conhecer o verdadeiro, a radical necessidade de responder aos ‘porquês e, especialmente, ao ‘porquê último’”.¹²³

O conhecimento nunca parte de uma *revelação*. O Princípio é imóvel, pois só o imóvel pode ser a causa absoluta do móvel. Seu único “mover” é estático, enquanto aquele que atrai aquilo que é móvel, ou seja, Ele só se move para si mesmo, para aquilo que é mais perfeito, mais belo, o pensamento do pensamento, e nunca para aquilo que é menos do que si. Esse Deus, sendo eterno, desde sempre atrai o amor do universo como objeto. Mas Ele não ama, Ele não se inclina à humanidade, nem a alguma outra matéria. Deus somente é amado, ele é objeto de amor, mas nunca sujeito de amor. Assim como para Platão, para Aristóteles é impensável considerar que Deus ame algo outro além de si. Se amor é movimento em direção àquilo para o qual se está privado, então Deus não ama porque não está privado de si. Deus é inteligência pura e, por tal razão, é “impassível”, não ama.¹²⁴

No entanto, o conhecimento é possível por causa do *intelecto*. Ele, ativo, está na alma. Seu agente não é Deus, mas ele vem de fora, ou seja, ele transcende o sensível. É a dimensão meta-empírica, suprafísica e espiritual do ser humano, sua “parte” divina. Assim, do intelecto, enquanto *alma racional*, é que surge o conhecimento. Ele é o elo mais próximo do Princípio e por Ele mais atraído. Pela *alma racional*, a pessoa vai em direção ao *bem supremo*, à felicidade. Essa não vem das coisas materiais, mas do bem transcendente, ou seja, em aperfeiçoar-se, enquanto ser humano, distinguindo-se dos outros animais e da matéria. Assim, o objetivo do ser não está na matéria, mas a realidade material testemunha e experimenta uma ética ocasionada pelo amor e atração da alma ao Princípio.¹²⁵

Diante do que foi posto sobre Aristóteles, é possível entender melhor a abordagem que Bonhoeffer realiza acerca de sua filosofia. O primeiro escrito no qual Bonhoeffer menciona

¹²³ REALE, 2017, vol. 1, p. 197.

¹²⁴ REALE, 2017, vol. 1, p. 195-205.

¹²⁵ REALE, 2017, vol. 1, p. 215-221.

Aristóteles é *Comunhão do Santos*, especialmente ao discutir sobre o tema pessoa.¹²⁶ Neste, a partir de suas leituras, Bonhoeffer afirma que, para Aristóteles, o ser humano é pessoa em virtude de sua participação na razão universal de sua espécie. O *nous* (intelecto ou alma racional) constitui a essência ideal do gênero humano e da pessoa humana. “Somente na medida em que o ser humano participa do gênero, isto é, (quando) está concretamente socializado, ele se aproxima da dissolução da razão genérica”. Assim, o ser humano em essência é um animal político, e “disso decorre forçosamente a subordinação ética das formações humanas individuais às formações humanas coletivas”.¹²⁷ Assim, seria somente no Estado que o ser humano pode desdobrar a sua razão, e ele deve ser considerado anterior aos seres individuais. É, no entanto, impossível ao ser humano alcançar totalmente um estado de total elevação, já que só a parte suprassensível é capaz desta, pois somente ela é imortal. Assim, para Bonhoeffer, o problema é que este conceito de pessoa, que surge a partir da compreensão de Aristóteles, situa o ser essencial para além do ser individualmente pessoal. Outra questão analisada por ele é a ideia intelectualista de Deus de Aristóteles, como também visto anteriormente, que impede a ideia de um Deus pessoal. Deus é a forma mais universal e mais elevada de pensar. Em suma, quando esse conceito de pessoa e de Deus é levado a categorias sociológicas não é possível encontrar indivíduos, mas apenas um gênero a partir da coletividade de iguais que tem na transcendência seu objetivo último de ser.¹²⁸

Em *Criação e Queda*, Bonhoeffer aborda a distinção aristotélica de potencialidade e realidade ($\delta\upsilon\nu\alpha\mu\iota\varsigma$ / $\acute{\epsilon}\nu\acute{\epsilon}\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$) em sua análise teológica da tentação, especialmente sobre a pergunta da serpente em Gênesis 3.1: “Deus disse...?”. Para ele, “nesta pergunta se joga o que é possível [Möglichkeit] contra a realidade [Wirklichkeit], e assim a possibilidade acaba

¹²⁶ Chamo atenção para o fato de que a abordagem que Bonhoeffer faz de Aristóteles é com base na *História da Filosofia* de Wilhelm Windelband, especialmente sua tentativa em identificar na filosofia aristotélica o conceito de pessoa. Sabe-se que Aristóteles não fez uso deste conceito, mas usou conceitos como substância, natureza, essência, corpo e alma. No entanto, isso não invalida a análise de Bonhoeffer, quando se leva em consideração o objetivo proposto, a saber, o de verificar a sociabilidade a partir do pensamento aristotélico. BONHOEFFER, Dietrich. **A Comunhão dos Santos: uma investigação dogmática sobre a sociologia da igreja**. São Leopoldo: Sinodal, 2017. p. 23-24.

¹²⁷ BONHOEFFER, 2017, p. 23.

¹²⁸ BONHOEFFER, 2017, p. 23-25. FRICK, 2017, p. 167-168.

minando a realidade”.¹²⁹ Ou seja, a realidade era perfeita, mas a possibilidade a corrompe. Essa análise é retomada em sua tese de habilitação quando vai discutir Heidegger.¹³⁰

3.1.3 Idealismo

No idealismo a ideia é a essência da realidade, ou seja, o que é real é redutível à ideia. Assim, desde René Descartes, mas especialmente a partir de Immanuel Kant, Deus e sua revelação gradativamente não são mais necessários para a compreensão do mundo e da humanidade. Não porque haviam substituído Deus pelo ser humano, como acontece posteriormente com a crítica do hegelismo de esquerda a Hegel. Deus continuou, de alguma forma, fundamentando uma consciência moral e cultural.¹³¹ Entretanto, o próprio ser humano, pleno de capacidades, passa a ser considerado “chave” de acesso para o entendimento destes, pelo princípio da omnicompetência da razão humana. Ainda que num primeiro momento as crenças reveladas fossem consideradas racionais, podendo ser submetidas a um exame crítico, como em Descartes,¹³² num segundo momento, especialmente com Kant, se afirmou que as

¹²⁹ BONHOEFFER, Dietrich. *Schöpfung und Fall. Dietrich Bonhoeffer Werke*. München: Kaiser Verlag, 1989. band. 3. p. 101.

¹³⁰ Como a obra *Agir e Ser* não é abordada diretamente no presente trabalho, indico a leitura da análise das influências e do diálogo que Bonhoeffer faz com Heidegger feita por Peter Frick: FRICK, 2017, p. 178-180.

¹³¹ PANNENBERG, Wolfhart. **Filosofia e Teologia: tensões e convergências de uma busca em comum**. São Paulo: Paulinas, 2008. p. 270-271.

¹³² Com Descartes se inaugura a confiança no método. Ele estava “convencido de que as pessoas, iguais em inteligência, obtêm resultados diversos unicamente por causa da diversidade do método empregado, advoga a utilização de um único método para se atingir a verdade absoluta. Em seu pensar faz uso constante da matemática e geometria. No campo das exatas correlacionou álgebra e geometria, estabelecendo assim, um novo ramo da matemática, a geometria analítica. Mas sua influência e pensamento foram para além das exatas e marcaram também a filosofia e a teologia. Executando seu plano de construção de uma ciência natural completa e exata, Descartes desenvolveu um novo método de raciocínio. A partir da dúvida metódica do ‘penso, logo existo’, deduziu que a essência da natureza humana reside no pensamento, na razão, e que todas as coisas que se concebe clara e distintivamente são verdadeiras. Aquilo que à razão for claro como a matemática é a verdadeira realidade, a verdade da qual não se pode duvidar. Descartes, considerado por seu pensamento que perpassa toda a modernidade, pai da filosofia moderna, fez uso da distinção entre corpo (*res extensa*) e alma (*res cogitans*). Na alma estaria a racionalidade, que é colocada acima de tudo. Corpo e alma coexistem, mas separadas. O ser humano seria um ser que tem alma, que é racional, que cogita e é isso que o diferenciaria de todos os animais. Ambos, corpo e alma, matéria e mente, são consideradas criação de Deus. (...). Seguindo a distinção entre corpo e alma, ele afirma que o corpo faz parte do universo mecânico e é governado por processos igualmente mecânicos, mas a alma é livre. E já que, por suas ‘condições naturais’, corpo e alma são distintos, não é possível a alma se comunicar com o corpo, ou vice-versa. E nesse ponto torna-se claro o quanto a existência de Deus é pressuposto em toda a filosofia científica cartesiana. Dava-se em Deus a comunicação entre alma e o corpo; o pensamento só influencia o corpo por meio de sua unidade transcendente, no fundamento divino. Com a divisão entre *res extensa* e *res cogitans*, Descartes pôde estender a visão mecânica da matéria para os organismos vivos. Assim, o ser humano passa a ser analisado como um complexo mecânico, como um relógio. Também a terra deixa de ser vista como uma mãe que nutre seus filhos, e passa a ser considerada um complexo mecânico a ser entendido e descoberto”. Cf. SELL, Wilhelm. **Características da Condição Humana na Contemporaneidade**. Dissertação de Mestrado em Teologia. São Leopoldo: Faculdades EST, 2009. p. 42. DESCARTES, René. O discurso do método. In:

ideias básicas do cristianismo (especialmente a moral), justamente pela sua racionalidade, eram certamente derivadas da própria razão.¹³³ Dilui-se assim, a tensão da distinção entre criação e redenção, oriundo da secularização ocorrida a partir da Reforma Protestante, fazendo com que a criação e Estado se tornassem autônomos com aspirações redentoras.

3.1.4 Immanuel Kant

Para Kant, o importante do cristianismo não são os detalhes obscuros e desconhecidos, a exemplo da doutrina trinitária, a soteriologia, a encarnação e a redenção, pois não são nestes que reside o seu valor, mas naquilo que racionalmente é validado pela possibilidade de verificação e tem efeito prático para a moral. Deus é o *sumo bem*, o fundamento de toda moral.¹³⁴ É ele que encarrega o ser humano do processamento das condições naturais para a produção e promoção do *sumo bem* no mundo. Entretanto, possibilidade da existência de Deus não é uma “ciência assertiva”, mas apenas “uma hipótese”, que na prática fundamentaria essa possibilidade. Já a religião é necessária somente para combater o egoísmo e a maldade humana por meio das regras necessárias ligadas aos interesses egoístas,¹³⁵ e a lidar com o sofrimento e com aquilo que foge da razão. Assim, Kant reduz a vida àquilo que é palpável (lei/moral, criação, Estado) e ao mesmo tempo promove a total dispensabilidade de Deus nas “coisas inferiores”.

Esse processo estava claro para Bonhoeffer. Numa carta enviada a Bethge, em 30 de junho de 1944, ele escreve:

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

Descartes – Vida e Obra. São Paulo: Nova Cultural, 1999. p. 35-100. CAPRA, Fritjof. **O ponto de mutação:** a ciência, a sociedade e a cultura emergente. São Paulo: Ed. Cultrix, 1997. p. 53-54.

¹³³ Kant apresentou o conceito de “sumo bem” para fundamentar a existência de Deus, “pois assegurar a conformidade entre a exigência moral e o curso do mundo natural, de maneira tal que os indivíduos recebam bem-aventuranças apenas na medida de sua dignidade, é algo que só pode ser feito por um ente moral que é, simultaneamente, senhor sobre o curso do mundo”. PANNENBERG, 2008, p. 184.

¹³⁴ KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Prática.** Petrópolis, Bragança Paulista: Vozes, Editora Universitária São Francisco, 2016. p. 162-170.

¹³⁵ PANNENBERG, 2008, p. 182-186; 270.

tem nada disso a apresentar ou se ela se recusa a embarcar nessas coisas ou deixar que se apiedem dela por causa dessas coisas, então, a rigor não se pode falar sobre Deus com ela.¹³⁶

Kant teve um papel central no nascimento da antropologia enquanto disciplina. Ministrou vinte e quatro vezes um curso de antropologia, o qual ele tinha a pretensão de tornar uma cadeira acadêmica. O seu valor estaria em oferecer as fontes de todas as ciências, da “ciência da moral, ou habilidade, do convívio social, dos métodos de educar e governar seres humanos, e assim, de tudo o que pertence ao prático”.¹³⁷ O objetivo seria a transformação da realidade a partir das capacidades racionais. Para isso, deveria haver o mais amplo conhecimento sobre o ser humano e acerca do contexto no qual ele vive, *die Weltkenntnis*, para tornar a moralidade mais eficaz possível. Por esta razão, seria necessário descobrir quais são os aspectos negativos da vida humana que, no campo psicológico, biológico e político,¹³⁸ obstruem o agir moral.¹³⁹ Por meio do estudo antropológico, ter-se-ia, portanto, as condições práticas para

¹³⁶ BONHOEFFER, 2003, p. 458-459.

¹³⁷ KANT *apud* LOUDEN, Robert B. "A segunda moral": a antropologia moral de Kant e sua relação com a metafísica dos costumes. *Ethic@*, vol. 1, n. 1, p. 27-46, 2002. p. 27.

¹³⁸ No aspecto *psicológico*, a pergunta de Kant se dava principalmente acerca da questão do predomínio do egoísmo humano, que poderia ser amenizado por meio de uma educação que os familiarizem com a caridade, filantropia, e com um maior interesse num mundo melhor, mesmo que isso significasse prejuízo pessoal. Aqui a religião teria um papel especial, pois promoveria uma ética que insiste na necessidade da vitória do bem sobre o mal. No aspecto *biológico*, Kant percebe o ser humano como aquele que nasce com mais necessidades de cuidado dentre os outros animais para desenvolver as capacidades naturais. Este mesmo cuidado seria necessário principalmente relacionado à sua educação, já que enquanto humano a pessoa é feita muito mais por outra pessoa do que por si mesma. No aspecto *político*, Kant afirma que a invenção moderna das nações-estado atrapalha a verdadeira comunidade moral. Os interesses do Estado não deveriam ofuscar o dever moral de toda a pessoa em tratar a outra com fim em si mesma. O ideal seria uma união voluntária das nações, sem poderes soberanos, a fim de promover a moralidade e a paz. LOUDEN, 2002, p. 36-37.

¹³⁹ Indico aqui o estudo de Andrew Edgar sobre as duas interpretações de Kant sobre Gênesis. Conforme o autor do artigo, na *primeira interpretação*, Kant afirma que a humanidade, antes do pecado, obedece somente aos instintos naturais e está apenas iniciando a sua existência, a qual ainda se dá como existência animal. Nesta realidade eles são guardados por Deus e, por isso, vivem num estado de felicidade plena. A proibição de comer da árvore do conhecimento do bem e do mal nada mais é do que a regra do instinto natural. A quebra acontece quando essa humanidade, no exercício da razão, começa a comparar os alimentos, criando uma boa vontade para além da vontade instintual, percebendo outras possibilidades de estilo de vida. Assim, a pessoa humana se torna superior aos outros animais, sendo capaz de estabelecer seus próprios fins, usando a natureza para seus propósitos. Nesta interpretação, a queda é vista como o nascimento da liberdade, que é, ao mesmo tempo, base da bondade humana, mas também do mal. Mesmo que a humanidade queira voltar para seu estado original, por ter se cansado da vida civilizada, ela está condenada a auto responsabilidade. A queda desperta a razão. Sendo que antes dela não havia mandamento ou proibição e, assim, nenhuma transgressão, a queda pode ser vista como meio no qual a moralidade chega à existência. É assim que a humanidade percebe novas metas e possibilidades dentro do mundo. Não é Deus o “culpado” da queda, mas esta permite o progresso do ser humano, de um ser animal e instintual, para um ser racional, consciente e moral. Na história de Caim e Abel, segundo Kant, tem-se um relato sobre a vida organizada do colono (Caim) que se sobrepõe a vida nômade (Abel). Mesmo que Abel fosse moralmente “melhor”, é Caim que sai da presença de Deus e se torna autônomo. É ele quem traça o caminho de um progresso rumo a liberdade. É o ser humano que assume o comando do meio ambiente desenvolvendo habilidades e cultura, libertam-se da escravidão em relação à natureza. Na *segunda interpretação*, o estado do Éden é considerado como um “estado ético da natureza”, no qual a primeira humanidade age puramente de acordo com a ordem moral. Aqui o estado de inocência não é de ignorância e instinto animal. Agora, aliado à ideia de comunidade ética, surgida após a primeira

que, na inibição de todo impedimento, a pessoa seja plenamente capaz de tornar o *a priori* eficaz de modo concreto na conduta de sua vida. Não existe ética pura sem auxílio prático. Somente assim poder-se-ia concretizar o propósito da vida humana, do sentido vocacional de sua vida, o qual consiste em viver pela humanidade. É o que distingue a pessoa humana dos animais, pois estes últimos vivem para si mesmos. Isso tornaria possível o *progresso* humano em direção à liberdade, por meio do cultivar, civilizar, moralizar a si e a toda espécie por meio da arte e das ciências. Neste contexto, o que define uma boa moral não é o resultado, mas a boa vontade na melhor ação, objetivo de tornar essa um princípio de lei universal.¹⁴⁰ É neste contexto que, para Bonhoeffer, se fertiliza o ato de colocar Deus na margem do mundo, pertencendo-lhe somente as questões marginais das pessoas, ou seja, as tarefas mais impalpáveis e menos centrais da vida, aquelas que pertencem às preocupações últimas.

Em suma, no pensamento kantiano, o “eu” é o ponto de partida de sua filosofia e compreensão antropológica. Seguindo o caminho aberto por Descartes, Kant elaborou uma teoria do conhecimento na qual a ênfase estava nas faculdades racionais, a partir do conhecimento *a priori*, embora compreendesse que o saber se iniciava na experiência.¹⁴¹ Isso fez com que a própria ética adquirisse aspecto de conteúdo. É aqui que se encontra uma das críticas de Bonhoeffer.¹⁴² Segundo ele, “toda interpretação que acredita encontrar no formalismo ético de Kant as bases para a liberdade de uma ética material é falsa”.¹⁴³ Além disso, não seria por participação na “razão universal” que se fecundaria uma comunidade concreta, pois a unidade a partir desta participação está presa à crença de que “um eu é igual ao outro”, o que se desdobra numa relação de união a partir de congêneres, com o qual só se chega

interpretação, a inocência passa a ser vista como uma conquista moral com a qual a pessoa efetiva de maneira mais completa e plena o *sumo bem*. Assim, a quebra é a origem do mal, e agora ele está na ambiguidade e sempre diante de dois caminhos. Se as inclinações morais estão subordinadas as questões naturais, como o egoísmo, então o ato é mau. Mas se as inclinações morais estão virtuosamente em favor da humanidade, contribuindo para o progresso, então ela é boa. Para mais detalhes confira: EDGAR, Andrew. Kant’s two interpretations of Genesis. **Literature and Theology**, v. 6, n. 3, 1992. p. 280-290.

¹⁴⁰ LOUDEN, 2002, p. 39-42.

¹⁴¹ KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura**. Petrópolis, Bragança Paulista: Vozes, Editora Universitária São Francisco, 2019. p. 86-95. Cf. KANT, 2016. p. 29-38.

¹⁴² No segundo capítulo de sua tese de doutorado, Bonhoeffer se preocupa em analisar o idealismo, especialmente o kantiano, demonstrando como este movimento filosófico apoia e sustenta uma filosofia social moderna e atomista. Sua análise é feita com compromissos teológicos. Ele não demonstra muita preocupação sobre o idealismo enquanto, por exemplo, um movimento histórico, mas quer exemplificar um certo modo pecaminoso de pensar e refletir sobre o ser. Desta forma, é possível supor que, ao pensar o idealismo desta forma, Bonhoeffer segue a crítica de Barth. MAWSON, Michael. **Christ Existing as Community: Bonhoeffer’s Ecclesiology**. Oxford: Oxford University Press, 2018. p. 57.

¹⁴³ BONHOEFFER, Dietrich. **Comunhão do Santos**. São Leopoldo: Sinodal, 2017. p. 30.

a um *conceito de mesmice*. E aqui está a dificuldade de encontrar uma categoria sociológica coerente. Para Bonhoeffer, não é possível falar de comunhão desconsiderando a existência real de sujeitos estranhos, de pessoas contraditórias, numa realidade pós-queda. Por isso, haveria a necessidade da seguinte pergunta: quais “caminhos existem para se chegar ao sujeito estranho? Não existe nenhum caminho do conhecimento até ele, assim como não existe caminho do conhecimento puro até Deus”.¹⁴⁴ Mas, no transcendentalismo kantiano, que Bonhoeffer denomina simplesmente também de idealismo, o conceito de realidade é desconsiderado pela hipervalorização de um conceito puramente essencial, fazendo com que o “espírito ciente de si e atuante por si mesmo” implicasse na verdade e realidade.

Bonhoeffer sugere, então, que o conceito cristão de pessoa é mais real, pois sua construção, que é constitutivamente importante para o conceito de comunhão, não parte de uma definição a partir do ser humano originário, mas de um conceito posterior à queda. Ou seja, “daquele que não vive em comunhão intacta com Deus e os seres humanos, mas daquele que sabe o que é bom e mau”.¹⁴⁵ O conceito cristão trata com maior ênfase o *conceito de realidade*, completamente abandonado pelo idealismo em sua ênfase no *conceito de espírito universal*. Neste último, a pessoa teria à sua disposição um valor ético próprio, ou seja, o dever é um dever da própria pessoa racional. O limite entre dever e ser não está no limite do ser humano com sua realidade (marcada pela contradição), mas está dentro do próprio ser humano, assim, o “podes porque deves”, seria uma simples “passagem da transcendência ética para a imanência de uma filosofia do espírito”.¹⁴⁶ Por esta razão, Bonhoeffer afirma que o idealismo é uma filosofia epistemologicamente unilateral, pois o dispor de um valor ético que é próprio à pessoa, enquanto ser racional, geraria uma autocracia; perdendo-se, assim, qualquer conhecimento de limitação real, a qual, por sua vez, vai ainda além da esfera ética, por exemplo, para conflito entre os conhecimentos.

Posto isto, é possível afirmar que, para Bonhoeffer, a simples confiança do idealismo no progresso por meio da razão é antropologicamente reducionista. A pessoa não se encontra numa situação capaz de exercer plenamente seus valores, pois a realidade existencial que estruturalmente o atinge gera um conflito entre ser e dever que é intransponível, mesmo para

¹⁴⁴ BONHOEFFER, 2017, p. 32. Bonhoeffer descreve Kant como o primeiro de uma linha de pensamento acerca do ser humano que progride até Hegel.

¹⁴⁵ BONHOEFFER, 2017, p. 31.

¹⁴⁶ BONHOEFFER, 2017, p. 33.

a razão. É flagrante também uma imagem deturpada de Deus e seu agir, restringindo-o a um espaço e conceito (*sumo bem*), perdendo qualquer possibilidade de um conceito *voluntarista* de seu ser e agir. E, além de tudo, lhe falta um conceito mais aprofundado de pecado, pois a crença no ser humano enquanto aquele que tem condições naturais, mesmo que dadas por Deus, para a produção e promoção do *sumo bem* no mundo não contempla sua realidade contraditória. Disso, Bonhoeffer conclui que o idealismo não encara a história, não percebe um movimento real além do abstratamente metafísico, o que dificultaria a ética, sendo esta algo concreto.¹⁴⁷

Por outro lado, na antropologia cristã, entende-se que,

a pessoa é gerada como pessoa consciente no instante em que ela é posta em movimento, no instante em que assume a responsabilidade, no instante da luta ética intensa, no instante em que é pressionada pela exigência avassaladora; portanto que é da situação concreta que nasce a pessoa concreta; também aqui o encontro acontece inteiramente no espírito, como no idealismo. Só que aqui o espírito é algo diferente de lá. Para a filosofia cristã, *a pessoa humana só surge na relação com a pessoa divina que transcende*, em contradição com ela e ao ser subjugada por ela. *Um ser-para-si do espírito, no sentido do individualismo idealista, não é cristão, pois ele implica a plenitude absoluta de valor do espírito humano, que só pode ser atribuída ao espírito divino*. Somente da dualidade absoluta de Deus e ser humano se origina a pessoa cristã; somente da vivência da limitação se origina o autoconhecimento da pessoa ética. Quanto maior a nitidez com que se identifica a limitação, tanto mais profundamente a pessoa ingressa na condição da responsabilidade, quanto mais a limitação for apagada, tanto mais o ser humano ocupa a posição de quem faz a exigência, do espírito que dispõe de plenitude ética e valor ético. *A pessoa cristã não é portadora de valores supremos; o conceito de valor deve ser referido exclusivamente à sua pessoalidade, isto é, à sua condição de criatura*. Toda filosofia do valor, mesmo apontando o valor da pessoa como valor supremo (Scheler¹⁴⁸), corre o risco de privar de seu valor a pessoa como tal, como criatura de Deus, e de transformá-la em pessoa somente na medida em que aparece “nela” um valor coisal, impessoal, e desse modo ela obstrui a possibilidade de compreender as relações sociais fundamentais.¹⁴⁹

Como visto até aqui, para Bonhoeffer, a compreensão de limitação a partir do conceito de realidade é indispensável para entender as relações humanas e estipular a ética. A responsabilidade não surge na pessoa a partir de si mesma, mas na relação com a outra pessoa. Indo além, a pessoa só é no encontro com a outra pessoa, na relação “eu-tu”. Somente assim existe uma relação social real. Ou seja, o conceito cristão de pessoa é diferente do conceito de

¹⁴⁷ BONHOEFFER, 2017, p. 34-35.

¹⁴⁸ Max Scheler era filósofo alemão, nascido em 1874. Fazia parte do círculo de estudos fenomenológicos influenciados pela filosofia de Husserl. Foi professor na Universidade de Jena de 1901 a 1907, quando então se transferiu para Munique. Após a Segunda Guerra Mundial, foi professor de filosofia e sociologia na Universidade de Köln. Usou o método fenomenológico para uma crítica ao formalismo ético, especialmente de Kant, defendendo a ideia de que há valores morais objetivos, apreendidos por meio dos sentimentos. Além disso, também realizou uma análise crítica da compreensão de Nietzsche sobre o cristianismo. Para mais dados confira: ZILLES, Urbano. **Panorama das filosofias do século XX**. São Paulo: Paulus, 2016. p. 32-34.

¹⁴⁹ BONHOEFFER, 2017, p. 35 (Grifo em itálico meus; grifo no original omitido).

pessoa da filosofia idealista.¹⁵⁰ Essa afirmação de Bonhoeffer, levantada especialmente no segundo capítulo de sua tese de doutorado, é o ponto central de sua tese e de sua teologia naquele período¹⁵¹, junto à sua tese de Habilitação.¹⁵² Como bem observa Green, seu paradigma não é *cogito, ergo sum*, mas *eu me relaciono eticamente com outros, ergo sum*.¹⁵³ Quando a pessoa se depara na relação ética com a outra pessoa, ela é arrastada para fora de suas próprias tentativas de dominar o mundo. Ao responder ao chamado do “tu”, a pessoa é tirada dela mesma e reposicionada na relação com a outra pessoa. Somente assim pode brotar uma relação de não-dominação, mas ambas as pessoas (eu-tu) descobrem suas identidades individuais e sociais no lugar das diferenças.¹⁵⁴

Em suma: *a pessoa {puramente como tal, isto é, como criatura de Deus} é desejada por Deus em sua vitalidade, inteireza e unicidade concretas como unidade última. Consequentemente as relações sociais, sendo puramente interpessoais, precisam ser concebidas com base na unicidade e na distinção das pessoas. Não existe superação da pessoa mediante o espírito impessoal, não existe “unidade” que suprima a pluralidade das pessoas. A categoria social fundamental é a relação eu-tu. O tu do outro ser humano é o tu divino. Em consequência, a via que leva a ele é a mesma que leva ao tu divino, a saber, a do reconhecimento ou da rejeição. O indivíduo se torna reiteradamente pessoa no “instante” por meio do “outro”. O outro ser humano nos confronta com o mesmo problema do conhecimento com que o próprio Deus nos confronta. Minha relação real com o outro ser humano se orienta pela minha relação com Deus. Assim, como só chego a conhecer o “eu” de Deus pela revelação do seu amor, a mesma coisa ocorre com o outro ser humano; é desse ponto que deve partir o conceito de igreja. Só assim ficará claro que a pessoa cristã não atinge sua essência mais própria quando Deus se defronta com ela como tu, mas só quando ele “ingressa” nela como um eu.*¹⁵⁵

Por fim, é possível perceber que duas asserções são afirmadas do ponto de vista teológico sobre as relações sociais humanas. Primeira: Deus é aquele que estabelece o outro como “tu” na relação com o “eu”, fundando e estabelecendo o “eu” como pessoa. Segunda: Deus é o divino “tu” que encontra o “eu” no limite ético e declara o ser humano como “outro”. Green lembra que quando Bonhoeffer afirma que “o tu do outro ser humano é o tu divino”, não há uma afirmação de que Deus está *imane*nte na pessoa, mas presente nela na relação social.¹⁵⁶

¹⁵⁰ BONHOEFFER, 2017, p. 35-39.

¹⁵¹ Corroboram para esta afirmação: GREEN, 1999, p. 30; FLOYD, Wayne Whitson. *Encounter with an Other: Immanuel Kant and G. W. F. Hegel in the Theology of Dietrich Bonhoeffer*. FRICK, Peter. **Bonhoeffer’s Intellectual Formation: Theology and Philosophy in His Thought**. Oregon: Wipf&Stock, 2008. p. 93-100; MARSH, Charles. **Dietrich Bonhoeffer: The Promise of His Theology**. Oxford: Oxford University Press, 1994. p. 68-71.

¹⁵² Sobre o conceito de pessoa de Bonhoeffer na sua tese de habilitação confira: DeJONGE, Michel. **Bonhoeffer’s Theological Formation: Berlin, Barth, and Protestant Theology**. Oxford: Oxford University Press, 2018. p. 72-73.

¹⁵³ GREEN, 1999, p. 30.

¹⁵⁴ MARSH, 1994, p. 69.

¹⁵⁵ BONHOEFFER, 2017, p. 41.

¹⁵⁶ GREEN, 1999, p. 35-36.

3.1.5 J. B. Fichte e F. W. J. Schelling

Fichte é o primeiro que reduz progressivamente a ideia de Deus, enquanto essência última da moral, ao ponto de diluí-lo como numa “fé” naquilo que está à frente do ser humano, enquanto força e objeto último pelo qual o ser humano deveria atuar.¹⁵⁷ No idealismo ele é o único filósofo que, segundo Bonhoeffer, talvez por instinto, “sentiu a insuficiência das categorias idealistas para dar conta do problema do outro”.¹⁵⁸ Assim, Fichte levanta a questão relacional, afirmando que a pessoa não poderia existir sem inflamar na outra pessoa a sua personalidade. Haveria uma conexão por esse impulso necessário para o próprio reconhecimento. No entanto, Bonhoeffer observa que, ainda assim, Fichte não chega a reconhecer um conceito de “tu” não estético, original. Para ele, o “tu” é igual ao outro “eu”, e simultaneamente tem forma de objeto, o que não condiz com uma relação social real pelo não reconhecimento da alteridade em si.¹⁵⁹

Schelling, usando Fichte, mas também muito influenciado por Espinosa num primeiro momento, vai então cunhar a ideia do saber absoluto como unidade do absolutamente ideal e do absolutamente real.¹⁶⁰ Já na última fase de sua vida, Schelling rompendo com Espinosa, se reaproxima do cristianismo, afirmando que ambos os aspectos, ideal e real, se fundamentam em Deus. Mas há uma diferença qualitativa com o ser humano. Neste, o ideal e o real estão separados pela possibilidade do mal, pela realidade de contradição. A razão seria o meio de promover o ideal no real.¹⁶¹ Permanece, assim, um conceito puramente metafísico de pessoa.¹⁶²

¹⁵⁷ PANNENBERG, 2008, p. 213.

¹⁵⁸ BONHOEFFER, 2017, p. 41.

¹⁵⁹ BONHOEFFER, 2017, p. 41.

¹⁶⁰ Influenciado por Espinosa, Schelling afirma que a razão é o absoluto e nele está contido o fundamento da natureza (real) e da consciência (ideal). Portanto, “fora da razão nada existe e nela tudo existe”. A razão é o sujeito e, ao mesmo tempo, objeto. O universo é a identidade absoluta como totalidade a partir da qual a razão absoluta reconhece a si mesma. Deste modo, a história como um todo é uma revelação progressiva, que gradativamente vai se tornando manifesta, na qual, por fim, também estará Deus. Portanto, o fundamento absoluto torna-se uma divindade. Ainda em outras palavras. Há um “saber originário” que reside no absoluto. O saber do ser humano racional deve ser ou tornar-se “uma imagem fiel daquele saber eterno”, que não repousa em outro lugar a não ser nele mesmo. Há uma diferença entre o ideal, governado pela infinidade, do real, governado pela finitude. O ideal confere forma à sua entidade como real, e o saber originário deve encontrar sua imagem fiel no saber concreto, “encarnando-se” e se tornando o elo de ligação com a infinidade do absoluto. PANNENBERG, 2008, p. 213-214.

¹⁶¹ Nesta fase de Schelling, o real é marcado por um poder obscuro, cuja contradição deve ser domada pelo espírito. Tanto o real quanto o ideal são aspectos que vem de Deus. Enquanto o real vem de uma natureza de Deus que em seu próprio ser, ele não é ele próprio, o ideal vem da vontade do amor, pela qual a palavra é pronunciada na natureza. A “vontade do fundamento” e o espírito são inseparáveis em Deus, o que não acontece nas criaturas, para os quais há a possibilidade do mal. A razão seria o meio de reproduzir a imagem ideal no real. PANNENBERG, 2008, p. 214-216.

¹⁶² BONHOEFFER, 2017, p. 36.

Portanto, fora da razão nada existe e nela tudo existe. A razão é o sujeito e, ao mesmo tempo, objeto. A história como um todo é uma revelação progressiva, que gradativamente vai se tornando manifesta, na qual, por fim, também estará Deus. Isso significa que a dimensão do pecado como grandeza existencial, como destino trágico e de responsabilidade, não é percebida. O pecado é assim superado pela razão por meio do uso da ética, da razão, do Estado, da arte, cultura e ciência e não por Deus.

3.1.6 G. W. F. Hegel

Num primeiro momento, Hegel vai ao encontro do pensamento kantiano ao afirmar que a religião é um simples meio para estabelecer a moralidade. No entanto, logo ele se tornou um crítico a esta interpretação, afirmando que a verdadeira religião é aquilo que se apreende de Jesus. Por sua vez, o sentido da religião está na união daquilo que se sabe separado, pela necessidade suprema do espírito humano em unir o subjetivo com o objetivo, pela consciência racional. É essa necessidade que forma o impulso que leva à religião. O ser humano tem a consciência da necessidade de ir além do conteúdo factual e, por isso, busca a elevação da vida finita para a vida infinita, da natureza ao “dilaceramento absoluto”¹⁶³. A consciência é impelida a ir além de si mesma, além da opinião que tem sobre si mesma, avante da verdade de seu conteúdo. “A pretensão à verdade mostra-se, aí, como a presença do absoluto na consciência finita, que a obriga a elevar-se acima da finitude dos seus conteúdos”.¹⁶⁴ Ir para além da natureza (ideia fora de si), ao encontro do logos (ideia em si), acontece pelo Espírito absoluto (ideia que retorna a si ou em si e por si).¹⁶⁵

É a autoconsciência que fundamenta a consciência da percepção de coisas que a pessoa diferencia de si mesma.¹⁶⁶ Entretanto, ela não possui sua verdade em si mesma, mas em outro,

¹⁶³ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Fenomenologia do espírito**. 9ed. Petrópolis, Bragança Paulista: Vozes, Editora Universitária São Francisco, 2014. p. 41-42.

¹⁶⁴ PANNENBERG, 2008, p. 241.

¹⁶⁵ Reale lembra ainda que, para Hegel, “a ideia não é separável do ser real e do efetivo, mas o real ou o efetivo é o próprio desenvolvimento da ideia, e vice-versa. Hegel, para atenuar o sabor de paradoxo das suas afirmações, explicou que essa sua afirmação diz de modo filosófico a mesma coisa que se diz em religião quando se afirma que há um governo divino do mundo, e, portanto, aquilo que acontece é querido por Deus, e Deus é o que há de mais real. REALE, Giovanni. **Filosofia: idade moderna**. São Paulo: Paulus, 2017. vol. 2. p. 916.

¹⁶⁶ É aqui também que reside a importância que o “negativo” tem na concepção de Hegel. Aspectos como morte, dissolução e devastação, portanto aquilo que é considerado “mal”, têm a função, enquanto processo, de levar a pessoa adiante, criando-se a condição de se reencontrar consigo mesma na desagregação absoluta. O Espírito é essa potência, não no sentido positivo que afasta qualquer olhar daquilo que é negativo, mas que o encara e habita

e é a este outro disponível que a autoconsciência está condicionada. Infeliz seria a consciência se ela, ao se constatar separada da sua verdade, precisasse localizá-la num além (divino) fora das possibilidades humanas. Mas felizmente, para Hegel, o absoluto é a verdade que impregna o aquém e está disponível.¹⁶⁷ Isso se verifica principalmente na religião “manifesta”, ou seja, no cristianismo. Mesmo que a fé cristã fale de uma verdade que reside no além, cabe à filosofia demonstrar que no “saber absoluto” “estão suprassumidos todos os opostos da consciência entre aquilo que ele pensa possuir como sua verdade e aquilo que é de facto”.¹⁶⁸

Portanto, há, na consciência, um processo pelo qual se chega àquilo que é absolutamente verdadeiro, a exemplo do percurso do desenvolvimento do cristianismo em sua história, na qual já há um conhecimento do absoluto. Diferente de outras religiões, inferiores, no cristianismo a apreensão do divino na sua absolutidade foi realizado na encarnação de Jesus, no qual qualquer oposição entre o finito e o absoluto foi extinta. Há uma unidade entre Deus e o ser humano, primeiro no humano Jesus e, por meio dele, com toda a humanidade. Disso se conclui que a revelação do absoluto se dá no finito pela união daquilo que transcende com o imanente, sendo atribuída ao ser humano a capacidade de ir além do finito numa elevação em direção ao absoluto.¹⁶⁹

Para Hegel, é dessa elevação que brota a liberdade do ser humano, que somente é real, não na individualidade, mas na coletividade, a qual assume forma no Estado. Está aqui, portanto a importância do cristianismo para o Estado. Neste contexto, é importante entender o progresso da história do mundo não apenas como história do ser humano, mas como história do espírito que se realiza nessa história como “espírito universal”, o qual se manifesta na consciência humana em comunicabilidade com o “Espírito absoluto”. É por meio dessa comunicabilidade que Deus está presente em todas as pessoas individualmente e que, ligados ao espírito universal, manifestam-se na união de indivíduos no espírito de um povo, ou seja, no espírito nacional (*Volkgeist*)¹⁷⁰, a qual Bonhoeffer denomina de espírito da sociabilidade. A história, que é

junto a ele, possibilitando o “poder mágico” que converte esse negativo no ser. HEGEL, 2014, p. 41. REALE, 2017, vol. 2, p. 917.

¹⁶⁷ Para Hegel, a realidade, o absoluto, não é uma substância, mas é sujeito, isto é, pensamento, Espírito. Assim, o Espírito é “atividade”, “processo”, “movimento”, ou, em outra palavra, “auto movimento”. Neste auto movimento o Espírito se autogera, “gerando ao mesmo tempo a própria determinação, e superando-a plenamente”. REALE, 2017, vol. 2, p. 914.

¹⁶⁸ HEGEL, 2014, p. 167-169. Cf. PANNENBERG, 2008, p. 243.

¹⁶⁹ PANNENBERG, 2008, p. 245.

¹⁷⁰ “O espírito nacional é, assim, o espírito geral num feitiço particular, acima do qual ele está exaltado, mas que, não obstante, possui, na medida em que ele existe”. HEGEL *apud* PANNENBERG, 2008, p. 246.

progressiva/evolutiva, renova-se continuamente em novos princípios revelados por meio consciência racional individual pelo Espírito absoluto, manifestados em contingência novamente no espírito nacional, que, por sua vez, estão incluídos no espírito universal.¹⁷¹

Portanto, segundo Hegel, para esse progresso histórico o cristianismo é a melhor religião, a mais evoluída, pois é ela que gera maiores possibilidades de liberdade. Ela não transcende a religião natural, mas é sua própria reafirmação a partir daquilo que pode ser concebido e entendido por meio da reflexão racional para a maior elevação. A razão possuiria a qualidade suprema de julgar crenças e práticas cristãs, e facilmente poderia ser usada para eliminar qualquer elemento supersticioso, irracional, e, portanto, prejudicial.¹⁷² Ao mesmo tempo, o espírito nacional fundamentado no cristianismo europeu do século XIX, estaria proporcionando ao “espírito universal” seu melhor momento. Ele se sobressairia a outras culturas e povos. Essas culturas necessariamente pereceriam no confronto que o progresso do espírito nacional/europeu continuamente iria oportunizar.¹⁷³

Segundo Hegel, a história deveria ser vista a partir de suas subdivisões. No primeiro estágio há somente um livre, o rei; no segundo, entre judeus, gregos e romanos, há alguns livres, em distinção com os escravos; e por fim, no terceiro estágio, pela encarnação, todo ser humano pode ser livre, já que Deus acolheu num ser humano toda a humanidade, com a qual Deus se uniu. Aqui está presente a ideia da síntese, por meio da qual, Hegel irá interpretar a maioria dos fenômenos históricos e religiosos, como a doutrina da Trindade e a cristologia. Os momentos contrapostos são apreendidos na sua unidade oculta por meio da intuição especulativa da razão, formando assim, uma nova intuição do objeto, um novo valor, o qual, por sua vez, serve novamente como valor que pode ser contraposto, tornando assim, a verdade progressiva. O objetivo é o progresso e este repousa no Espírito absoluto, o *não-ser* do finito.¹⁷⁴

¹⁷¹ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. Vorlesungen über die Philosophie der Religion II: Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes. **Georg Wilhelm Friedrich Hegel Werke**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986. Werke 17. p. 182-184.

¹⁷² HEGEL, 1986, p. 188-194. Cf. McGRATH, Alister. **Teologia Histórica**. São Paulo: CEP, 2007. p. 241.

¹⁷³ Segundo Hofstätter, “essa ideia de progresso estabelecida por Hegel vai ser uma das justificativas dadas pelas filosofias para amparar a violência europeia, tanto no passado como do presente”. Para mais informações, confira: HOFSTAETTER, Leandro Otto. O Outro, o Anjo da História e a (in)verdade da Razão: Rosenzweig e a crítica ao fetichismo da totalidade; Benjamin e a crítica ao fetichismo do Progresso; Nietzsche e a crítica ao fetichismo da Razão. **Rastros**, n. 34, p. 135-150, 2008. p. 136. No contexto de Bonhoeffer, esse espírito nacionalista com a convicção romântica do germanismo, se desdobrou na necessidade de liquidar a existência dos judeus, e a da subjugação de outros povos não arianos, a exemplo dos poloneses.

¹⁷⁴ PANNENBERG, 2008, p. 247.

Entretanto, Deus não é entendido como aquele que cria o mundo por uma liberdade imotivada, ao contrário do que Bonhoeffer afirma e enfatiza o contrário em *Criação e Queda*. Para Hegel, o mundo é gerado do ente divino por necessidade lógica, inerente à sua natureza de gerar, como a própria doutrina trinitária afirmaria que o Pai gera a si mesmo como um outro no Filho. Do contrário, não haveria possibilidade de afirmar que o absoluto se encontra no aquém do mundo, fazendo com que o infinito esteja contraposto ao finito, necessitando então de alguma revelação especial. Portanto, o absoluto deve ser pensado como presente no lado do finito. E aqui reside também o desmonte da compreensão dogmática da revelação nas Escrituras aliada à ideia da inspiração. Hegel dissolve a ideia de uma oposição entre infinito e finito, mantendo uma frágil distinção, fazendo da encarnação a auto revelação de Deus em sua verdadeira infinitude. Por sua vez, essa encarnação é fundamento da comunhão do ser humano com o absoluto, ou seja, de sua elevação. Portanto, não poderia haver uma oposição entre finito e infinito, pois a encarnação instituiu a relação entre ambos. O absoluto exterioriza, enquanto sujeito (não substância), a si mesmo, ao defrontar-se com o outro, fora de si, manifestando-se no consciente no processo de autoconsciência da humanidade, a fim de seu retorno em si e por si.¹⁷⁵

Para Bonhoeffer,¹⁷⁶ Hegel foi além de Kant em conseguir manter um sentido para as formas concretas da vida pessoal/individual sustentando o espírito nacional (*Volksgeist*), como visto anteriormente, e que é distinto do espírito individual. Mas mesmo que essa compreensão desse certo sentido para as formas concretas de vida da pessoa individual, por meio da união de indivíduos, “a tragédia da filosofia idealista [referindo-se especialmente a Hegel] como um todo, foi que ela, em última análise, não conseguiu chegar ao espírito pessoal”, tudo permaneceu na forma de um espírito universal. Há apenas a manifestação do espírito objetivo, o espírito da sociabilidade, mas que também seria algo próprio e em confronto com o espírito individual/pessoal.¹⁷⁷ Como visto, para Hegel, esse confronto é necessário para elevação. Mas a crítica teológica de Bonhoeffer vai além. Como também afirmou sobre Kant, o erro do

¹⁷⁵ A compreensão hegeliana do Absoluto abriu as portas para o panteísmo, confirmado posteriormente em seus discípulos de esquerda como, por exemplo, Ludwig Feuerbach e em David Strauss. Para Strauss, Jesus foi o primeiro a tomar consciência de que Deus e o ser humano seriam “em si um só”. PANNENBERG, 2008, p. 258.

¹⁷⁶ Bonhoeffer estudou com atenção a filosofia de Hegel. Sua leitura não é filosófica, mas teológica. Assim, sua preocupação está em perceber de que maneira a filosofia hegeliana ajuda ou atrapalha uma compreensão teológica de comunidade, e, conseqüentemente, de pessoa. FRICK, Peter. **Understanding Bonhoeffer**. Tübingen: Mohr Siebeck, 2017. p. 172

¹⁷⁷ BONHOEFFER, 2017, p. 58.

idealismo hegeliano é a falta de um conceito concreto de pessoa, que conseqüentemente resulta numa confusão acerca do espírito. A pessoa se confunde com o espírito por meio de uma “harmonia”. Neste ponto, na semelhança com a filosofia de Schleiermacher, suprime-se o indivíduo (sua identidade pessoal) e eleva-se o gênero humano, fazendo com que o indivíduo seja somente um “órgão e símbolo” deste. De maneira análoga, “o espírito é um só e o mesmo de todos”, não traz alguma personalidade dentro de si, não importando se ele é encarado como Espírito Santo ou como o *logos* comum. Sua personalidade é suprimida, fazendo, por fim, com que o Espírito Santo “manifestamente não é senão a consciência do gênero”.¹⁷⁸ Para Bonhoeffer,

o caráter não pessoal desse conceito de espírito e de comunhão resulta cabalmente da determinação do Espírito Santo como “união da essência divina com a *natureza* humana, na forma do espírito comum que anima toda a vida dos crentes”. Dessa união, porém, não se pode dizer que seja formadora da pessoa, como em Cristo, e a atuação do Espírito Santo acontece “sem qualquer consideração de qualidades pessoais específicas em cada qual”.¹⁷⁹

Deste modo se desdobra a crítica de Bonhoeffer ao idealismo de Hegel, bem como ao de Schleiermacher, ao afirmar que seu conceito “sociológico” de unidade, está teologicamente ancorado na harmonização do espírito humano com o espírito divino, onde o Espírito Absoluto, por meio do espírito universal, engole o espírito individual dissolvendo a personalidade deste.¹⁸⁰ Há, para Bonhoeffer, imbricado um conceito imanente de Deus que se mostra na dissolução de qualquer diferença entre o espírito humano e espírito de Deus.¹⁸¹ Para Hegel, “depois que, em Cristo, o espírito humano se reconheceu como uno com o espírito de Deus, depois que a finitude foi aniquilada pela morte da morte, o que em Cristo se tornou visível precisa doravante tornar-se efetivo na comunidade.”¹⁸² Assim, surge o conceito de Hegel de “*Deus existente como comunidade*” que reconduz os “muitos indivíduos à unidade do espírito, à comunidade”¹⁸³ “e vive dentro deles como ‘autoconsciência universal, real’”.¹⁸⁴ Assim, a

¹⁷⁸ BONHOEFFER, 2017, p. 156-157.

¹⁷⁹ BONHOEFFER, 2017, p. 157.

¹⁸⁰ BONHOEFFER, 2017, p. 158.

¹⁸¹ Neste contexto, Bonhoeffer cita que o Estado recebe títulos honoríficos divinos: “este verdadeiro Deus”; e lembra de Hobbes, no *Leviatã* (cap. XVII): “Aquela multidão é uma é pessoa e é chamada tanto de cidadania como de república. E assim surge aquele grande *Leviatã* ou, em termos mais condizentes, o deus mortal. BONHOEFFER, 2007, p. 160.

¹⁸² BONHOEFFER, 2017, p. 160.

¹⁸³ HEGEL *apud* BONHOEFFER, 2007, p. 160.

¹⁸⁴ BONHOEFFER, 2017, p. 160. Bonhoeffer segue afirmando: “Ao meu ver, apesar de objeções mais recentes, é indubitável que Hegel pura e simplesmente identifica o Espírito Santo com o espírito comunitário da igreja. E, no centro de toda a doutrina cristã da unidade do espírito e da comunidade, precisa estar, segundo Hegel, a Santa Ceia. Nela, a consciência da reconciliação com Deus, o ingresso e o residir do espírito no ser humano têm sua

pessoa é desumanizada ao transformá-la em Deus, dissolvendo-a no processo dialético da história, fazendo com que o *Volksgeist* seja a encarnação visível de Deus.

Bonhoeffer reescreve o conceito “*Deus existente como comunidade*” de Hegel, para “*Cristo existente como comunidade*”,¹⁸⁵ com o intuito de sinalizar que “a unidade da igreja cristã não está fundada na harmonia espiritual humana, mas na unidade espiritual divina, e, num primeiro momento, as duas coisas não são idênticas”.¹⁸⁶ A unidade da igreja não brota da imanência para a transcendência, mas do contrário, pois o Cristo revelado é a igreja, e todos que nele estão, são igreja. Não é uma unidade *ideal*, mas *real*. O problema do idealismo é, de maneira geral, não considerar o pecado enquanto grandeza existencial que atinge a totalidade estrutural do ser humano, o qual, enquanto igreja, permanece *simul iustus et peccator*. Mas para além disso, por fim, o mais grave erro não é somente encarar a razão humana como capaz de superar o pecado, possibilitando que o Espírito Absoluto entre nos espíritos subjetivos, se manifestando nas comunidades, mas desconsiderar que o pecado só pode ser superado pela fé.¹⁸⁷

Pecados não podem ser perdoados a não ser por quem os toma pessoalmente sobre si, os carrega e os apaga, ou seja, unicamente por Cristo, o que, no entanto, para nós quer dizer por sua comunidade na condição de *sanctorum communio*. O indivíduo só pode fazer isso em virtude de ser membro da comunidade. E como tal ele deve fazê-lo. Ele tira a culpa da consciência do outro e a toma sobre si, mas pode fazer isso somente colocando-a, por sua vez, sobre Cristo.¹⁸⁸

No semestre de verão de 1933, Hegel é novamente criticado por Bonhoeffer, em sua preleção sobre *Cristologia*, especialmente a sua noção de Deus, acusando-o de docetismo.¹⁸⁹ Para Bonhoeffer, em suma, no docetismo idealista a aparência de Deus tomou a forma de uma

exposição e sua realidade mais evidentes”. BONHOEFFER, 2017, p. 160. É o protestantismo cultural que perde de seu horizonte Cristo como Deus-homem que tira o pecado. Como no platonismo, o ser histórico de Cristo perde totalmente a sua relevância, o que permanece é a ideia pura.

¹⁸⁵ Segundo Frick, Bonhoeffer provavelmente faz essa mudança na frase de Hegel seguindo uma sugestão de seu orientador Reinhold Seeberg. FRICK, 2017, p. 173.

¹⁸⁶ BONHOEFFER, 2017, p. 161.

¹⁸⁷ BONHOEFFER, 2017, p. 153. FRICK, 2017, p. 163.

¹⁸⁸ BONHOEFFER, 2017, p. 153.

¹⁸⁹ Docetismo, do verbo grego *dokein* (parecer) é a compreensão de que Cristo era totalmente divino e que sua humanidade era apenas de aparência. Ela se mostra presente na história da teologia muito mais como uma tendência do que como uma posição teológica definida. Para o docetismo, os sofrimentos de Cristo eram considerados igualmente aparentes. Era a tendência “filosófica” dentro do gnosticismo do século 2º. McGRATH, 2007, p. 60. Segundo Bonhoeffer, “a heresia docetista tenta fazer compreensível a encarnação de Cristo, entendendo Jesus Cristo como uma forma fenomenal da divindade na história. A humanidade de Cristo é o manto e o véu: é o meio que Deus usa para falar com os homens. Mas não pertence à sua essência. Jesus, o homem, é a transparência de Deus. Esta heresia é tão antiga como a própria cristandade e durou até hoje.” BONHOEFFER, Dietrich. **Quem é e quem foi Jesus Cristo**. Goiânia: Editora Cruz, 2017. p. 71.

ideia, e Cristo foi entendido como uma manifestação desta ideia, e não como indivíduo. Da mesma forma como o docetismo primitivo, afirmou-se, por meio da redenção em Cristo, a recuperação da essência do ser humano ao se libertar da prisão de sua individualidade (= pecado) e o regresso à essência, restaurando, assim, a unidade e a originalidade de toda a humanidade. Nesta concepção,

Quando a Bíblia fala da encarnação de Cristo em termos de redenção, isto significa para o docetismo que Deus, ao tomar a essência e a natureza do homem, não tomou o homem na sua individualidade. Ao assumir a essência do homem, Deus o redimiu e o devolveu à sua essência original, fora da individualidade que é o pecado. Mas com isso veio a pergunta: como é possível falar de uma encarnação completa, se Deus assume a “natureza” do homem, mas excluiu sua individualidade? No entanto, a ênfase recaiu sobre esta exclusão, porque o maior interesse era, então, evitar que Deus, como pessoa isolada, caísse no pecado, tornando, assim, impossível a redenção.¹⁹⁰

Especificamente relacionado a Hegel, Bonhoeffer afirma que seu docetismo se evidencia ao compreender pessoa além da pessoa real, ou seja, confunde a pessoa ideal com a real. Neste contexto, Deus é a ideia e Jesus é a aparência desta ideia. Hegel entende assim que a encarnação não é ilusória, mas é a aparência necessária e essencial de Deus na história. A necessidade faz parte da natureza de Deus, pois apenas como ser histórico Deus é Deus. É justamente essa necessidade dessa encarnação que é perigosa para Bonhoeffer. A encarnação de Deus como homem é uma realidade fundamentalmente insondável, enigmática, do contrário não seria pessoa, mas uma ideia deste. Por esta razão, afirmar a necessidade de Deus com a encarnação dilui a realidade histórica do ser humano. O contrário é verdadeiro, a “encarnação de Deus é o impossível, o incompreensível, o não-dedutível se fazendo presente na história”.¹⁹¹

Hegel é também abordado por Bonhoeffer em sua tese de habilitação. Em *Agir e Ser*, ele afirma que especialmente o idealismo de Hegel descarta a realidade concreta dos seres humanos, enquanto indivíduos, escrevendo uma “filosofia de anjos”. Para Bonhoeffer, aqueles que acreditam e concordam que é somente necessário a pessoa voltar-se para si mesma a fim de estar com Deus, está condenada a uma amarga ilusão em sua experiência do ser. Ela seguirá por caminhos nos quais por encontrará nada mais além de seu próprio ser, solitário e estéril.

¹⁹⁰ BONHOEFFER, 2017, p. 72.

¹⁹¹ „Die Menschwerdung Gottes ist das Unmögliche, die Unbegreiflichkeit, das nicht deduzierbare Kommen in die Geschichte.“ BONHOEFFER, Dietrich. *Christologie*. **Dietrich Bonhoeffer Werke**. Gütersloh: Gütersloh Verlagshaus, 2015. Band 12. p. 322.

Esse pensamento autodirigido se chama “religião”, a qual se manifesta quando a pessoa tenta abrir espaço para as coisas superiores, no caso do idealismo, pela razão.¹⁹²

3.1.7 L. Feuerbach

A questão que serviu como ponto de partida da crítica de Feuerbach, ex-aluno de Hegel, foi a questão da finitude humana. Para ele, Hegel não tematizou a própria finitude. Nas suas asserções sobre a ideia absoluta e seu autodesenvolvimento, ele deu tão pouco valor às questões da finitude, que agiu como que tivesse supressumido ou eliminado a sua própria finitude na elevação para a ideia absoluta.¹⁹³ Segundo Feuerbach, a total dependência de Hegel de uma concepção idealista não lhe permitiu perceber a dependência de todas as pessoas das condições materiais de vida. Uma análise mais condizente à realidade seria a de viés materialista.¹⁹⁴

A diferença entre o materialismo e o idealismo é que, neste último, Deus de alguma forma está presente e, por tal razão, a religião tem sua importância para a elevação humana em direção ao transcendente. Já para o materialismo, a religiosidade seria a consciência falsa ou uma simples ideologia e, por isso, deve ser negada. A sua existência somente comprovaria a existência de uma carência da consciência de si mesmo. Por isso, a pessoa na prática da religião se aliena de sua própria essência. É a fase infantil de uma humanidade que se tornou consciente dos processos naturais que constituem a pessoa humana. Portanto, entre a pessoa e o divino, a oposição é apenas ilusória. “Enquanto, para Hegel, Deus se mostra a si mesmo no ser humano, para Feuerbach, o ser humano cria Deus em si mesmo”.¹⁹⁵

Feuerbach afirma que o ser humano deve conscientizar-se de sua finitude, assumindo a tarefa de entender sua realidade a partir dela mesma. Não é algum transcendente que define quem a pessoa humana é, mas ela mesma e a realidade na qual ela vive e, por isso, ela dá conta da própria existência a partir da imanência. Feuerbach exemplifica sua perspectiva ao afirmar que a Eucaristia é o exemplo perfeito da abrangência da capacidade humana. Na adoração do pão e do vinho se “revela” que “o homem é o Deus e o redentor do homem”, isso porque o pão e o vinho são produtos naturais transformados pelas suas mãos. Essa mudança de paradigma

¹⁹² BONHOEFFER, Dietrich. **Dietrich Bonhoeffer Works**. Minneapolis: Fortress, 2009. Vol. 2. p. 42. Cf. FRICK, 2017, p. 174.

¹⁹³ PANNENBERG, 2008, p. 271.

¹⁹⁴ TILLICH, 2004, p. 192-193.

¹⁹⁵ SELL, 2009, p. 15.

com relação à transcendência, trouxe uma nova perspectiva antropológica. O indivíduo não é mais concebido como passivo, modelado a partir do que vem de fora, reduzido às simples circunstâncias, mas é autônomo, convidado a perceber os fatores naturais da realidade como aquilo que o circunda e forma.¹⁹⁶ Surge assim, de maneira contundente, a possibilidade da negação total da religião, a qual se desdobra posteriormente na posição filosófica de Nietzsche, bem como na psicanálise de Freud.¹⁹⁷ Além disso, para muitos teólogos, a exemplo de Bultmann, desconsiderar os avanços da filosofia quanto à metafísica, geraria um dogmatismo inadequado e a aceitação de conceitos já ultrapassados. Essa, aliás, foi a principal crítica de Bultmann a Barth.¹⁹⁸

O primeiro encontro de Bonhoeffer com Feuerbach foi indireto. Seu irmão mais velho, Karl-Friedrich, quando voltou da Primeira Guerra Mundial, leu Feuerbach e discutiu seus escritos com sua família. Na época, Bonhoeffer tinha em torno de doze anos.¹⁹⁹ Sua primeira menção de Feuerbach se dá em seu comentário sobre Gênesis 2.7, em *Criação e Queda*. Ao falar da criação do ser humano a partir da terra, ele afirma que “nem Darwin e Feuerbach poderiam ter falado com maior ênfase do que se faz aqui”.²⁰⁰ Bonhoeffer identifica Feuerbach como o aluno mais consistente de Schleiermacher. Enquanto aquilo que Schleiermacher percebia como uma suposição não comprovada, Feuerbach considerava uma simples ilusão. No

¹⁹⁶ “Marx, inspirado no pensamento de Feuerbach, afirma que o ser humano é produto do próprio ser humano. Assim, corrobora a ideia de que a fé em Deus é ao mesmo tempo uma divisão da consciência e uma ilusão. Faz-se extremamente necessário desmascarar a ilusão decorrente do pensamento transcendental para restituir ao ser humano a sua dignidade perdida. Não é Deus que confere a dignidade ao ser humano, antes a crença num Deus contribui para sua alienação e assim agride sua dignidade. A crítica feuerbachiana em relação à religião é valorizada por Marx, pois a meta do homem é a de compreender sua humanidade, sua natureza humana, derrubando para isso todas as construções que fazem do ser humano uma criatura rebaixada, escravizada e desprezível. Mesmo que com relação à crítica da religião, Marx esteja na mesma esteira de Feuerbach, o mesmo não sucede com relação ao seu materialismo. Para Marx, o materialismo feuerbachiano é reducionista, pois é a redução de tudo ao movimento mecânico de átomos e moléculas.” Para Marx há uma alienação que priva o ser humano de ser para além de sua própria realidade. Essa “alienação significa a desumanização ocasionada pela situação socioeconômica. O ser humano teria se transformado num dente da engrenagem no processo da produção e do consumo, e com isso se transformado em coisa, num instrumento, ou mercadoria comprada e vendida, e isso Feuerbach não observou. Mesmo que ele tenha atentado para a finitude do ser, e assim, priorizado o “mundo sensível”, este mundo não é algo dado, eternamente, mas é um produto da indústria e do estado da sociedade, sendo assim um produto histórico, que por sua vez é o resultado da atividade de várias gerações, em que cada uma se ergue sobre as “costas” da precedente. Sendo assim, o ser humano não se forma a partir de si mesmo, mas influenciado pelo contexto histórico cultural no qual está inserido”. SELL, 2009, p. 16.

¹⁹⁷ ZILLES, Urbano. **Filosofia da Religião**. São Paulo: Paulus, 1991. p. 13. FRICK, 2017, p. 78.

¹⁹⁸ MARSH, Charles. **Reclaiming Dietrich Bonhoeffer: the promise of his theology**. Oxford: Oxford University Press, 1994. p. 40-41.

¹⁹⁹ FRICK, 2017, p. 78.

²⁰⁰ “Stärker konnten selbst Darwin und Feuerbach nicht reden”. BONHOEFFER, Dietrich. *Schöpfung und Fall*. In: **Dietrich Bonhoeffer Werke**. München: C. Kaiser, 1989. Band 3. p. 71.

fundo, o cristianismo seria somente uma antropologia “mal resolvida”, por causa do medo daquilo que é real. Por exemplo, a morte é realidade factual e, a pessoa, na tentativa de sua negação, cria a religião por simples impulso do ego em querer viver. Portanto, ela brota do medo de algo real. Neste sentido, a oração é a forma idealizada do impulso para a vida. Segundo Bonhoeffer, há uma ligação direta entre a filosofia de Feuerbach e a de Nietzsche. “O ser humano, como ser pensante, é o ponto de partida de todo o pensamento”. Segundo o aluno Erich Klapproths, Bonhoeffer caracterizou a partir de Nietzsche a filosofia de Feuerbach, afirmando que: “o ser humano não é ser transcendental fictício, mas o *ens realissimum* (latim = ser realíssimo).”²⁰¹

Para Bonhoeffer, o ser humano deriva de um punhado de terra, nisto consiste seu materialismo. Seu vínculo com a terra faz parte de seu ser essencial. Portanto, a afirmação de Feuerbach é importante enquanto contraponto de filosofia meramente transcendental e sua leitura é sugestiva para os cristãos que distorceram a relação com Deus e o colocaram à margem, fazendo da igreja uma loja para necessidades especiais ou o lugar de fuga do mundo.²⁰² Essa posição de Bonhoeffer foi novamente ressaltada em 1944 enquanto preso em Tegel, por carta, no dia 21 de julho. O movimento materialista deu um tom de maior amadurecimento ao mundo. Finalmente as pessoas têm a possibilidade de olhar para o mundo como o lugar primeiro de sua atuação, participando do progresso da humanidade. Nesse sentido, a igreja não pode se reduzir a um papel como a de um “farmacêutico” que ministra as necessidades referentes ao céu e deixa o mundo a mercê de seus próprios meios. O cristão deve assumir sua humanidade e participar dos sofrimentos de Deus no mundo.²⁰³

3.1.8 F. Nietzsche

De acordo com Pannenberg, é especialmente a partir da guinada antropológica do hegelianismo de esquerda que surgiu a possibilidade de pensar um mundo sem Deus, ou, ao menos, com menos interferência Dele. Também o cristianismo passa a ser alvo mais claro e tranquilo para avaliações críticas com o objetivo de perceber sua real validade e julgar os seus nítidos prejuízos para a construção da sociedade moderna. Portanto, com o “espírito livre” seria possível olhar com ousadia, sem temor, aquilo que se esconde por trás de valores

²⁰¹ BONHOEFFER, 1989, p. 71. Nota 7.

²⁰² FRICK, 2017, 103-104.

²⁰³ BETHGE, 2000, p. 869-870. BONHOEFFER, 2003, p. 495-496.

universalmente aceitos, daqueles ideais que serviram como base para a civilização moderna e que nortearam seu desenvolvimento. Por esta razão, Nietzsche pôde declarar: Deus está morto, só o “louco” ainda procura por ele – “e isso em praça pública, em plena luz do dia com um uma lanterna”.²⁰⁴

Para Nietzsche, o materialismo de Feuerbach, o pensamento kantiano acerca da razão, o iluminismo francês de François-Marie Arouet (Voltaire) e Jean Jacques Rousseau, provaram que Deus e a metafísica são realidades supérfluas e indemonstráveis. Supérflua, porque na humanidade reside a potencialidade de ir além; e indemonstrável por não ser possível provar aquilo que não é palpável. Pelo contrário, é possível demonstrar “como pôde surgir a fé de que existe um Deus e atrás do que essa fé adquiriu seu peso e importância”.²⁰⁵ A principal questão de Nietzsche era com a moral cristã. Ela teria protegido o ser humano de três maneiras contra o niilismo, a saber: 1) conferiu ao ser humano um valor absoluto; 2) manteve o caráter de perfeição do mundo; e, 3) atribuiu ao ser humano um saber sobre valores absolutos. Sendo assim, a moral cristã impediu o desprezo do ser humano por si mesmo, segurando-o para que não tomasse partido contra a vida, e impediu que ele desesperasse diante do conhecer.²⁰⁶

Nietzsche identificou em Sócrates o surgimento de um ser humano teórico que despreza os instintos para adotar uma atitude racional diante das situações da vida. Deste modo, “com base em sua memória aprendeu a criar, a partir de suas sensações/experiências avaliadas e racionalizadas, conceituações que passam a definir o ser humano; que conseqüentemente inibem agir somente pelos instintos naturais (a ‘força afirmativo-criativa’)”. O problema, que surgiu, a partir do pensamento socrático, foi a substituição do instinto pela razão, a qual criou a tirania do *logos* e do saber. Surgiram valores morais que alienaram a humanidade em uma fixação fundacionista, fazendo com que as pessoas procurassem o sentido para todas as coisas que as acometem. Deste modo, procuram entender sua dor, o sofrimento, as suas contradições,

²⁰⁴ “Nunca ouviram falar do louco que acendia uma lanterna em pleno dia e desatava a correr pela praça pública gritando sem cessar: “– Procuo Deus! Procuo Deus!” Mas como havia ali muitos daqueles que não acreditam em Deus, o seu grito provocou grande riso. “– Ter-se-á perdido como uma criança?”, dizia um. “– Estará escondido? Terá medo de nós? Terá embarcado? Terá emigrado?” Assim gritavam e riam todos ao seu tempo. O louco saltou no meio deles e trespassou-os com o olhar. “– Para onde foi Deus?”, exclamou. “É o que lhes vou dizer. Matamollo [...] vocês e eu! Somos nós, nós todos, que somos os seus assassinos!” NIETZSCHE, Friedrich. **A Gaia Ciência**. Lisboa: Guimarães Editores, 1987. p. 145.

²⁰⁵ NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Aurora**: reflexões sobre os preconceitos morais. São Paulo: Companhia das Letras, 2004. p. 71.

²⁰⁶ PANNENBERG, 2008, p. 291.

a partir de um “ser humano teórico e ideal”, fazendo com que a vida perca a sua dinamicidade e se aliene em uma falsa ideia de ser.²⁰⁷

Por seu turno, a moral cristã, moldada principalmente pelo Apóstolo Paulo, trouxe ao fundacionismo socrático novos conceitos e justificativas para a compreensão da experiência humana. As causas imaginárias como “Deus”, “alma”, “ego”, “espírito”, e os efeitos imaginários como “pecado”, “redenção”, “graça”, “castigo” e “perdão dos pecados”, fizeram com que o cristianismo se tornasse meio de fuga da realidade. Para Nietzsche, a compaixão, enquanto princípio da ética cristã, é a mais devastadora inibição de uma cultura autônoma.²⁰⁸ Os valores cristãos geram alienação no ser humano e em sua vontade de potência. Seria necessário se livrar de todas as ideias que limitam o ser humano de ir além, por exemplo, a ideia de Deus. Quando a pessoa cristã compara a sua natureza à de Deus “sucede o mesmo que ao Dom Quixote, que subestima a sua valentia porque têm na cabeça os feitos maravilhosos dos heróis de romances de cavalaria: o metro que ambos os casos se medem pertence ao reino das fábulas”. A ideia de Deus humilha e inquieta, por isso, declarando sua morte “acaba também o sentimento de ‘pecado’, da violação de preceitos divinos, da mácula numa criatura consagrada a Deus”.²⁰⁹ Assim, o ser humano estará num caminho livre para um autoamor, trazendo real graça e instaurando a própria redenção.²¹⁰

Em *Para a Genealogia da Moral*, Nietzsche sugere a substituição da suposição *bem e mal*, nascida pelo ressentimento do mais fraco contra o mais forte, pela diferenciação aristocrática entre *bom e ruim*. Isto porque a moralidade do fraco é imoral, ela enfraquece o forte e o aliena de sua vontade de potência, impedindo-o de ser um espírito livre que vai para *além do bem e do mal*. Nietzsche exemplifica:

O problema da outra origem do "bom", do bom como concebido pelo homem do ressentimento, exige sua conclusão. - Que as ovelhas tenham rancor às grandes aves de rapina não surpreende, mas não é motivo para censurar às aves de rapina o fato de pegarem as ovelhinhas. E se as ovelhas dizem entre si: "essas aves de rapina são más; e quem for o menos possível ave de rapina, e sim o seu oposto, ovelha - este não deveria ser bom?", não há o que objetar a esse modo de erigir um ideal, exceto talvez que as aves de rapina assistirão a isso com ar zombeteiro, e dirão para si mesmas: "nós nada temos contra essas boas ovelhas, pelo contrário, nós as amamos: nada mais delicioso do que uma tenra ovelhinha". - Exigir da força que não se expresse como força,

²⁰⁷ SELL, 2009, p. 19. NIETZSCHE, 1992, p. 86.

²⁰⁸ FRICK, 2017, p. 95.

²⁰⁹ NIETZSCHE, Friedrich W. **Humano, demasiado humano**: um livro para espíritos livres. São Paulo: Companhia das Letras, 2005. p. 96.

²¹⁰ NIETZSCHE, 2005, p. 97.

que não seja um querer dominar, um querer-vencer, um querer-subjugar, uma sede de inimigos, resistências e triunfos, é tão absurdo quanto exigir da fraqueza que se expresse como força.²¹¹

Portanto, libertar-se do fundacionismo filosófico-socrático, fundido ao cristianismo, abriria o caminho para o *Übermensch*, para a superação da humanidade pela livre vazão dos instintos e que optaria, ao mesmo tempo, pela equação entre sublimação e satisfação da vontade de potência. Isso significa, para Nietzsche, que a humanidade deve superar qualquer ideia de ser humano condicionante para que se possa ir além. Para isso, é necessário entender que o verdadeiro “eu” não é algo que está escondido nas profundezas de um ser ideal, mas está “além de ti” (*über dir*). Deste modo, a aurora de uma nova humanidade resplandece, não presa a um imaginário, mas concreta e material.²¹²

De fato, nós, filósofos e “espíritos livres”, ante a notícia de que o “velho Deus morreu” nos sentimos como iluminados por uma nova aurora; nosso coração transborda de gratidão, espanto, ressentimento, expectativa – enfim o horizonte nos parece novamente livre, embora não esteja limpo, enfim nossos barcos podem novamente zarpar ao encontro de todo perigo, novamente é permitida toda a ousadia de quem busca conhecimento, o mar, o nosso mar, está novamente aberto, e provavelmente nunca houve tanto “mar aberto”.²¹³

Sendo assim, torna-se claro que, para Nietzsche, o grande problema do cristianismo é sua posição contrária à natureza humana. Basicamente por duas razões: a primeira, a sua moral impede o ser humano de ir para além de si. A compreensão fundacionista aliena a realidade e a humanidade; a segunda, estreitamente ligada à primeira, o cristianismo pauta a vida a partir de uma agenda transcendente, a partir daquilo que não é tangível, provocando a fuga da realidade concreta, e assim, a negação da própria natureza. A primeira naturalmente está mais relacionada ao tema da ética, a segunda à antropologia.

Segundo Frick, Bonhoeffer foi um leitor frequente de Nietzsche. Seu primeiro contato com os escritos do filósofo foi na adolescência e o acompanharam até as suas *Cartas da Prisão*. Bonhoeffer em muitas situações faz uso de frases de Nietzsche, como em pregações e palestras. Numa pregação em Barcelona, durante seu período prático de habilitação ao ministério com ordenação, ele afirmou que o *Übermensch* não é o oposto do ser cristão, como Nietzsche imaginava, pois as características do “espírito livre” proposto por ele, se encontram justamente na experiência do “cristão livre”, tal qual descrito e concebido pelo Apóstolo Paulo e Lutero. Para Bonhoeffer estava claro que a responsabilidade ética é a criação, ou, como o próprio

²¹¹ NIETZSCHE, Friedrich W. **Genealogia da Moral**. São Paulo: Martin Claret, 2017. p. 70.

²¹² NIETZSCHE, Friedrich W. **Assim falou Zaratustra**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1986. p. 29.

²¹³ NIETZSCHE, Friedrich W. **A Gaia Ciência**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000. p. 234.

Nietzsche afirma, a reavaliação (*Umwertung*), de (novos) valores, mas por razões diferentes do filósofo. Enquanto que o conhecimento do bem e do mal parece ser o objetivo de toda reflexão ética, para Bonhoeffer a primeira tarefa da ética cristã estaria em sobrepujar esse conhecimento. Pois, como será visto no terceiro capítulo, a mera possibilidade de saber sobre o bem e o mal já é afastamento da origem. Portanto, a humanidade que busca decidir o que é bem e mal é constantemente lembrada acerca da queda e da realidade das relações em contradição. Sendo assim, Bonhoeffer aponta para Jesus Cristo. Afirma que a fonte de toda a ética cristã não é a realidade do próprio eu, nem a realidade do mundo, nem a realidade de um conjunto de valores e normas, mas sim a realidade de Deus que é revelada em Jesus Cristo.²¹⁴

Como será visto no capítulo 3, o assunto da ética cristã é a realidade de Deus revelada em Jesus Cristo se tornando real entre as criaturas e a criação. O conhecimento do bem e do mal não significa, neste sentido, como Nietzsche pressupôs, conhecimento em direção a Deus, mas é conhecimento contra Deus, pois é saber ao lado de Deus enquanto *sicut deus*.²¹⁵ Neste sentido, para Bonhoeffer, somente é possível ir *além do bem e do mal* em Jesus Cristo. Ele é quem na *com-formação* torna a humanidade, aprisionada em si mesmo, num “espírito livre”. Ligado a esta perspectiva, o ser humano não é chamado a transcender ou a elevar seu ser a um *Espírito Absoluto*, ideia que Bonhoeffer justamente critica no idealismo, mas a ser *humano*. Sua vocação está relacionada à realidade concreta, livremente voltada ao outro.²¹⁶ Portanto, para Bonhoeffer, a interpretação de Nietzsche de que o εὐαγγέλιον, a *boa notícia*, é o próprio epítome da desvalorização da vida, especialmente da humanidade, é equivocada. Bonhoeffer vem afirmar justamente o contrário. O poder do crucificado e ressurreto conduz a humanidade à plenitude da vida humana.²¹⁷

No entanto, como Frick bem aponta, é perceptível que Bonhoeffer aceita as críticas de Nietzsche a uma forma de cristianismo que serve como fuga da realidade.²¹⁸ Isso fica mais evidente em suas *Cartas da prisão*, quando afirma que “ser cristão não significa ser religioso de uma determinada maneira, tornar-se alguém (um pecador, um penitente, ou um santo) com base em alguma metodologia, mas significa ser pessoa. Cristo não cria em nós um tipo de ser

²¹⁴ FRICK, 2017, p. 17, 81.

²¹⁵ BONHOEFFER, Dietrich. **Ética**. São Leopoldo: Sinodal, 2009. p. 15-16.

²¹⁶ FRICK, 2017, p. 87-89.

²¹⁷ FRICK, 2017, p. 94-97.

²¹⁸ FRICK, 2017, p. 96.

humano, mas o próprio ser humano”.²¹⁹ A novidade de vida, que o termo *metanoia* quer indicar, é justamente participar no sofrimento de Deus na vida mundana, ou seja, ser arrastado “para dentro do evento messiânico do cumprimento de Isaías 53²²⁰ agora!”²²¹ O chamado de Jesus Cristo não é para uma religião de ascese, mas para a vida. Neste sentido, para Bonhoeffer, o mundo da maioria, proveniente do materialismo de Feuerbach e das conclusões acerca da moralidade de Nietzsche, abriu a possibilidade de estar ainda mais “próximo” de Deus do que em outros tempos. A fé cristã fala mais daquilo “que está do lado de cá”. A pessoa cristã não é chamada a ser um *homo religiosus*, mas em ser simplesmente um ser humano, assim como Jesus Cristo foi ser humano.²²²

No entanto, aqui é notória uma divisão radical na compreensão antropológica e ética entre Nietzsche e Bonhoeffer. Para Nietzsche, estar além das categorias morais de *bem e mal* é não ter o próprio eu condicionado à necessidade de olhar para o fraco, marginalizado e pobre. A vontade de potência está totalmente direcionada ao eu que se sobrepõe ao outro. Nietzsche não percebe, como Bonhoeffer vem explicar em *Criação e queda*, a ligação íntima do ser humano com a terra e, ao mesmo tempo, à outra pessoa: *essa é osso dos meus ossos, carne da minha carne*. Ser ligado somente a si mesmo é ainda estar separado de si. É o próprio insucesso de ir *além do bem e do mal*. É estar preso viciosamente num eu separado que, ironicamente, “transcende” a realidade como um todo ao torná-la objeto e meio para o *Übermensch*. Portanto, não há uma superação, mas o aprofundamento da alienação. É por isso que Bonhoeffer afirma que Jesus Cristo é o caminho de Deus para a humanidade.²²³

3.2 BONHOEFFER E TEOLOGIA

3.2.1 M. Lutero

Bonhoeffer era luterano. De acordo com DeJonge, mesmo que seu nome esteja frequentemente mais ligado a Karl Barth e sua teologia, não há dúvidas de que Martinho Lutero

²¹⁹ BONHOEFFER, Dietrich. **Resistência e submissão**: cartas e anotações escritas na prisão. São Leopoldo: Sinodal, EST, 2003. p. 489.

²²⁰ “Certamente ele tomou sobre si a nossa doença e carregou as nossas dores. Mas nós achávamos que ele estava aflito, ferido por Deus e torturado. Ele, porém, foi ferido por causa da nossa transgressão e despedaçado por causa do nosso pecado. O castigo que nos traz a paz está sobre ele; e pelas suas feridas fomos sarados”.

²²¹ BONHOEFFER, 2003, p. 489-490.

²²² BONHOEFFER, 2003, p. 495.

²²³ FRICK, 2017, p. 101-102.

é sua maior influência teológica. O diálogo com o pensamento teológico de Lutero o acompanhou do início ao fim de sua carreira. Foi aluno de Karl Holl, líder do “renascimento” do estudo da teologia de Lutero na década de 1920, cuja obra *Lutero* se tornou amplamente conhecida e lida em âmbito acadêmico. Bonhoeffer participou de seminários sobre a teologia de Lutero ministrados por Holl, e sob sua orientação escreveu um trabalho sobre a compreensão de Espírito Santo em Lutero. Além disso, Holl foi o primeiro professor cogitado a ser orientador em seus estudos de doutoramento. Foi com ele que Bonhoeffer aprofundou seus conhecimentos sobre a doutrina da justificação e sua estreita ligação com a igreja.²²⁴

Foi sob a orientação de Reinhold Seeberg, como visto anteriormente, que Bonhoeffer escreveu sua tese de doutorado sobre o tema *Comunhão dos Santos*. Ele objetivou tratar o tema da igreja a partir daquilo que percebia como central na teologia de Lutero, mas que havia sido perdido no desenvolvimento do luteranismo, a exemplo da concepção do “sacerdócio geral de todos os crentes”. Para DeJonge, Bonhoeffer desenvolveu aquilo que seu professor Holl vislumbrou, mas não havia conseguido unir de forma adequada: a necessidade de uma compreensão de igreja coerente com o tema da justificação. Além disso, em sua tese de *Habilitação*, ao discutir os temas *ser* – em distinção com a compreensão católica e “pseudoluterana” – e *agir* – em distinção com a compreensão reformada – Bonhoeffer desenvolve o tema da revelação em referência a concepção de Lutero da pessoa de Cristo: o Deus que “age sobre nós”, mas que, ao mesmo tempo e sem reservas, encontra a humanidade na criação tornando-se “Deus conosco”.²²⁵

Lutero como referência teológica de Bonhoeffer aparece também quando, com seu amigo Franz Hildebrandt, elaboraram um catecismo luterano chamado *Como crês, assim recebes*, baseado exclusivamente na terceira parte do texto *Da ceia de Cristo – Confissão*²²⁶ de Lutero (1528). Nele há indicações de como falar de uma fé luterana no mundo moderno. Bethge lembra que esse escrito de Lutero acompanhou Bonhoeffer por toda a vida.²²⁷ Os seminários e as preleções ministradas na Universidade de Berlim tiveram Lutero em constante referência.

²²⁴ Bonhoeffer em suas obras cita 870 vezes Lutero, e a não ser em raras exceções, de maneira positiva. Karl Barth é citado um pouco menos de 300 vezes, enquanto que outros, como Agostinho, Tomás de Aquino, Sören Kierkegaard, e João Calvino, cada um é citado em torno de uma dezena de vezes. DeJONGE, 2017, p. 1.

²²⁵ DeJONGE, 2017, p. 2. DeJONGE, 2012, p. 15-35.

²²⁶ LUTERO, Martinho. *Da Ceia de Cristo – Confissão. Obras Selecionadas*. São Leopoldo: Sinodal, 1993. v. 4. p. 367-375.

²²⁷ BETHGE, 2000, p. 186-188.

Em 1933, Bonhoeffer deixou com seus alunos um ensaio chamado *O que os estudantes de teologia devem fazer hoje?*, onde recomenda: “Deve-se, nesses tempos de confusão, voltar ao começo, às nossas fontes, à verdadeira bíblia, ao verdadeiro Lutero”.²²⁸

Como será visto adiante, especialmente no capítulo 4 e 5, a luta de Bonhoeffer contra a distorção da natureza da igreja e sua absorção pelo Estado, fez com que ele desse especial atenção para o tema dos *dois reinos* de Lutero, em particular ligado ao tema da teologia natural e da revelação, e portanto, às “ordens da criação”. Para essa discussão, Bonhoeffer se recusou a assumir o termo proveniente do próprio Lutero, propondo em seu lugar a troca pelo termo “ordens da preservação”, preocupado em justamente minar a interpretação distorcida de Lutero por parte daqueles que ele denominou de “pseudoluteranos”. Em sua obra *Ética*, Lutero está principalmente presente na distinção entre “as coisas últimas e penúltimas”, descrevendo a justificação do pecador diante de Deus e as obras do pecador justificado no mundo.²²⁹

DeJonge demonstra, com todos detalhes necessários, que Bonhoeffer não apenas se entendia como luterano, mas compreendia sua própria teologia como luterana. Sua busca constante foi tecer um fecundo diálogo entre Lutero e sua realidade contextual. Além disso, em muitos momentos, julgou sua teologia como “luterana” na comparação com aquilo que considerava oriundo do “neoluteranismo”, ou dos “pseudoluteranos”. Bonhoeffer também articulou sua posição teológica como “luterana” na distinção com a teologia católica, de um lado, e a teologia reformada ou anabatista, de outro. Nesse sentido, Bonhoeffer nunca entendeu seu próprio pensamento de outra forma do que alinhado à teologia luterana. Para DeJonge, se esse fato fosse mais considerado, se evitaria muitas interpretações equivocadas de sua teologia.²³⁰

Krötke afirma que Bonhoeffer considerava Lutero uma autoridade teológica com a qual ele procurava estar em acordo, mesmo quando afirmava coisas que iam além daquilo que o reformador havia dito. Somado a isso, polêmicas com a teologia de Lutero, semelhantes às encontradas com Barth, são ausentes. No entanto, Bonhoeffer não é um luterano “confessionalista”, pois permite-se tecer críticas aos sistemas metafísicos da ortodoxia luterana.

²²⁸ “One should, in such times of confusion, go back to the very beginning, to our wellsprings, to the true Bible, to the true Luther”. BONHOEFFER, Dietrich. Essay, What Should a Student of Theology Do Today? In: **Dietrich Bonhoeffer Works**. Minneapolis: Fortress, 2009. v. 12. p. 435 (p. 432-435)

²²⁹ DeJONGE, 2017, p. 3-5.

²³⁰ DeJONGE, 2017, p. 6-15.

Além disso, mesmo tendo aprofundado seus conhecimentos sobre Lutero com Seeberg e principalmente com Holl, Bonhoeffer não se convenceu de questões centrais abordadas por esses dois professores sobre a teologia do reformador. Holl entendeu Lutero como o fundador de uma “religião da consciência”. Seeberg acusava Lutero de aceitar a experiência religiosa como um “cânon da verdade”, além das Escrituras. Por esta razão, Bonhoeffer se voltou para aquilo que denominou de “verdadeiro Lutero”, ou seja, para as fontes primárias. Isso se tornou urgente, principalmente diante da situação política na qual a igreja estava se inserindo. Manter e realçar os fundamentos da igreja, articulando uma teologia marcada pela distinção da palavra de Deus em Lei e Evangelho, era o objetivo de Bonhoeffer. Para tal, ele até mesmo exigiu que a *igreja confessante* falasse de maneira clara e decisiva a “linguagem de Lutero e não a de Melanchthon”.²³¹

DeJonge e Krötke afirmam que foi significativo, para Bonhoeffer, o ensinamento de Lutero de que as pessoas crentes poderiam criar “novos mandamentos” em liberdade de amor.²³² Essa ideia, presente em seu escrito sobre *O Espírito Santo em Lutero*,²³³ de 1926, mas principalmente em sua *Ética*, se desdobrou no engajamento para encontrar modos de vida cristã responsáveis, em cada novo contexto, que correspondessem à natureza da fé em Jesus Cristo, em vez de apenas seguir antigas tradições.²³⁴ Citando Lutero, Bonhoeffer afirma no catecismo anteriormente mencionado: “[Cristo] é a resposta para todas as questões da humanidade. Ele é a salvação no meio de todos os sofrimentos do mundo. Ele é a vitória sobre todos os pecados... você deve apontar para essa pessoa e dizer: isso é Deus!”²³⁵

Segundo Krötke, os principais interesses teológicos de Bonhoeffer eram igreja e ética, mas ambos não seriam outra coisa do que cristologia aplicada. Neste sentido, a questão que sempre orientou teologicamente Bonhoeffer foi a pergunta: como Cristo ganha forma na igreja e no mundo hoje? Para que tal pergunta possa ser respondida, é necessário que a pessoa e a obra de Jesus Cristo sejam vistas como uma unidade. Para Lutero, Jesus Cristo é Deus *pro nobis*. Por seu turno, Bonhoeffer, adotando essa compreensão, a reitera afirmando que Jesus Cristo é

²³¹ KRÖTKE, Wolf. Dietrich Bonhoeffer and Martin Luther. In: FRICK, Peter. **Bonhoeffer's Intellectual Formation: Theology and Philosophy in His Thought**. Eugene: Wipf&Stock, 2008. p. 53-55.

²³² KRÖTKE cita: WA 39/1, 47, 27f.

²³³ BONHOEFFER, Dietrich. The Holy Spirit in Luther. **Dietrich Bonhoeffer Works**. Minneapolis: Fortress, 2005. v. 6. p. 288.

²³⁴ DeJONGE, 2017, p. 3. KRÖTKE, 2008, p. 55.

²³⁵ LUTERO *apud* BONHOEFFER *apud* KRÖTKE, 2008, p. 56. Segundo Krötke, a citação mencionada de Lutero por Bonhoeffer não pôde ser verificada nos escritos do reformador.

Deus *pro me*, enquanto aquele que está presente na palavra, no sacramento e na comunhão dos santos. E assim ele o é, porque ele é o Deus que se fez humano e assumiu os pecados, a culpa e o castigo da humanidade. Deus mata o Filho de Deus, e com o Filho, Deus mata tudo aquilo que aprisiona a humanidade, inclusive a morte.²³⁶

A compreensão de Bonhoeffer da igreja como “Cristo existindo como comunidade” tem também clara base num texto de Lutero chamado *Um Sermão sobre o Venerabilíssimo Sacramento do Santo e Verdadeiro Corpo de Cristo e sobre as Irmandades*.²³⁷ Lutero afirma:

Cristo, juntamente com todos os santos, assume a nossa forma através do seu amor, luta ao nosso lado contra o pecado, a morte e todo mal. Em consequência, inflamados de amor, nós assumimos a sua forma, confiamos em sua justiça, vida e bem-aventurança. Assim, por intermédio da comunhão dos seus bens e do nosso infortúnio, somos um só bolo, um só pão, um só corpo, uma só bebida, e tudo é comum. Oh, este é um grande sacramento, diz S. Paulo, que Cristo e a Igreja sejam uma só carne e um só corpo. Por outro lado, devemos também transformar-nos através do mesmo amor, permitindo que sejam nossas as imperfeições de todos os outros cristãos, assumindo sua forma e necessidade e permitindo que seja deles tudo o que de bom estiver ao nosso alcance, para que possam desfrutar disto. É nisso que consistem a comunhão autêntica e o verdadeiro significado deste sacramento. Assim somos transformados um no outro e nos tornamos comuns uns aos outros através do amor, sem o qual não pode haver transformação.²³⁸

A comunidade cristã existe no amor de estar um com o outro por meio de Cristo. É a partir desta compreensão de Lutero que Bonhoeffer elabora seu conceito “estar-aí-para-o-outro” que liga igreja à ética. No entanto, como Krötke bem lembra, esse conceito significou para Bonhoeffer que a pessoa cristã deve também estar pronta para sofrer, de maneira vicariamente representativa, enquanto membro da comunhão dos santos, compartilhando os benefícios e acolhendo as imperfeições e necessidades do outro. Neste contexto, a vida de Bonhoeffer demonstra com que seriedade ele levou essa compreensão.²³⁹

Outro conceito importante para Bonhoeffer, e que tem em seu pano de fundo a teologia de Lutero, é a distinção de *lei e Evangelho*. Assim como para o reformador, Bonhoeffer entendeu que a distinção é essencial para entender a realidade do pecado para que, de maneira coerente, seja compreendida a justificação. É pela lei de Deus que o pecado pode ser percebido e entendido em toda a sua extensão. Sua função é revelar o pecado que o ser humano deseja ocultar. Enquanto estudante, em seu trabalho sobre “Espírito Santo em Lutero”, Bonhoeffer

²³⁶ KRÖTKE, 2008, p. 60-63.

²³⁷ LUTERO, Martinho. *Um Sermão sobre o Venerabilíssimo Sacramento do Santo e Verdadeiro Corpo de Cristo e sobre as Irmandades. Obras Selecionadas*. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 1987. v. 1. p. 425-444.

²³⁸ LUTERO, 1987, p. 434.

²³⁹ KRÖTKE, 2008, p. 64.

sintetiza a lógica da relação entre lei e justificação do seguinte modo: “Onde não há lei, não há pecado. Onde não há pecado, não há perdão. Onde não há perdão, Cristo veio ao mundo e morreu em vão”.²⁴⁰ Bonhoeffer enfatizou tanto a singularidade de seu agir independente, como a simultaneidade de *lei e Evangelho*. A lei em seu segundo uso, *usus elencticus legis*, convence a pessoa sobre sua realidade, exige a obrigatoriedade de se ter o amor e a Jesus Cristo. O Evangelho oferece ambos. Para Bonhoeffer, *lei e Evangelho* não são opostos, mas distintos, e ambos são um como a palavra de Deus e Cristo.²⁴¹

Neste sentido é importante notar que para Bonhoeffer, pela *lei*, sem o *Evangelho*, a pessoa pode apenas ter uma “compreensão pecaminosa do pecado”. Toma esta percepção da compreensão de Lutero sobre a atividade da consciência do pecador. A pessoa comete o pecado, mas, ao mesmo tempo tenta trabalhar sua possibilidade de melhorar por meio de uma *contritio activa* (arrependimento ativo). Porém essa consciência, surgida na humanidade apenas após a queda, não é a voz de Deus, mas a sua própria voz, e voz contra Deus, pois parte de uma compreensão a partir de si mesmo e que leva o ser humano à autojustificação. Como Lutero afirmou: “O pecado aumenta com as obras, pois quanto mais nos esforçamos e suamos para remover o pecado, tanto mais o cometemos”.²⁴² Mas, quando a pessoa compreende seu pecado em Cristo, e aqui Bonhoeffer também se baseia no comentário de Gálatas de Lutero, há um conhecimento cristão do pecado, uma *contritio passiva* (arrependimento passivo). Essa leva a pessoa a confessar sua desconsideração pela graça oferecida em Cristo, e, ao mesmo tempo, olhar para o pecado sem a consciência, pela fé e esperança, já que os pecados não são mais pecados e já estão superados e tomados por Cristo. Permanece a paz que só Cristo pode dar.²⁴³

Bonhoeffer também assume de Lutero a compreensão acerca da pessoa em fé como simultaneamente justa e pecadora. Mesmo redimida, a pessoa permanece na realidade de pecado. O pecado é sempre, ao mesmo tempo, um ato individual e um ato coletivo. Quando fala sobre o pecado, Bonhoeffer tem em vistas a soberba arrogante e a usurpada igualdade com Deus. Em *Criação e queda*, ele descreve, o ser humano pecador como *sicut deus*, como deuses, criadores de si mesmos. O ser humano se encontra num círculo vicioso e, por isso, não consegue

²⁴⁰ “Where there is no the law, there is no sin. Where there is no sin, there is no forgiveness. Where there is no forgiveness, Christ came into the world and died in vain”. BONHOEFFER *apud* KRÖTKE, 2008, p. 65.

²⁴¹ KRÖTKE, 2008, p. 65-66.

²⁴² LUTERO, Martinho. Interpretação de Gálatas. **Obras Selecionadas**. São Leopoldo: Sinodal; Canoas: Ulbra, 2008. v. 10. p. 48.

²⁴³ KRÖTKE, 2008, p. 66-67. Cf. LUTERO, 2008, p. 448-450.

reverter sua situação. A prisão do ser humano em si é a pecaminosidade do pecado, ou seja, pecado não é o ato, mas uma condição existencial. Por esta razão, o caminho da autojustificação testifica a total ruptura que o pecado gerou entre Deus e a humanidade.²⁴⁴

Por outro lado, somente ao perceber a magnitude da realidade do pecado na humanidade é possível entender a magnitude da graça de Deus em Cristo Jesus, da graça que, por si só, justifica o pecador. É pela graça que o pecador é justificado e tornado nova pessoa. Neste contexto, como Krötke bem afirma, Bonhoeffer assume conscientemente uma posição de Lutero que é distinta da de Melanchthon. Ele reitera que a pessoa não somente é declarada justa, mas é tornada justa, colocada em verdadeira realidade como criatura de Deus em comparação com sua existência em pecado. Em *Agir e Ser*, Bonhoeffer, citando Lutero, reitera: na justificação, “Deus está mais perto de mim do que a minha existência, na medida em que é Deus quem primeiro revela a minha existência a mim”.²⁴⁵ Sem essa revelação, a existência está aprisionada pela realidade do pecado.²⁴⁶

Em sua aula inaugural na Universidade de Berlim, Bonhoeffer afirma que, quando Deus chama, o ser humano justificado torna-se uma *pessoa essencial* [*wesenhaft Mensch*]. Essa pessoa é constantemente abordada de novo pela palavra proclamada de Deus e liberta com fé ‘de ser voltada para dentro de si’ e orientada para ‘o exterior da própria existência como tal’.²⁴⁷ A justificação é imputada, mas como a pessoa justificada se relaciona com a existência pecaminosa foi controverso também no período da Reforma. Para Bonhoeffer, mais importante do que essa questão, é seguir o chamado, o discipulado, para que a realidade de Cristo se torne transparente na nova criatura. Quando uma pessoa, ou uma comunidade, foge para a “invisibilidade”, ela nega o chamado de Cristo. Essa compreensão aparece principalmente em *Comunhão dos santos* e em *Discipulado*.²⁴⁸

Segundo Bonhoeffer, a “fuga para a invisibilidade”, na situação da sua igreja, é resultado de uma má utilização da doutrina da *liberdade cristã* de Lutero.²⁴⁹ Dada a liberdade da pessoa justificada do poder do pecado, a graça de Deus é transformada num pressuposto de maneira

²⁴⁴ KRÖTKE, 2009, p. 69-70.

²⁴⁵ LUTERO *apud* BONHOEFFER, Dietrich. Act and Being. **Dietrich Bonhoeffer Works**. Minneapolis: Fortress, 2009. v. 2. p. 95. Bonhoeffer endereça a citação em: WA 23:135.

²⁴⁶ KRÖTKE, 2008, p. 70.

²⁴⁷ KRÖTKE, 2008, p. 71.

²⁴⁸ KRÖTKE, 2008, p. 72.

²⁴⁹ BONHOEFFER, Dietrich. **Discipulado**. São Leopoldo: Sinodal, 2016. p. 68.

tal que torna supérflua a luta do cristão em tornar transparente os sinais do Reino que brotam de sua nova realidade. Justifica-se assim o pecado e o mundo, o que leva a igreja à sua secularização. Estava claro para Bonhoeffer que essa não era a compreensão do reformador. Para Lutero, a pessoa que tem fé deliberadamente faz aquilo que os mandamentos pedem. Não como Melancthon, pelo *tertius usus legis* (terceiro uso da lei), por uma moral disciplinadora que o cristão “potencializado” pela justificação poderia cumprir. Bonhoeffer enfatizou a posição de Lutero: boas obras são frutos de árvores boas. Por isso, a realidade de Cristo torna-se evidente na pessoa por não haver dissensão entre Cristo e os mandamentos. Na reconciliação, ou seja, na união, a realização dos mandamentos se evidencia na vida da pessoa, a menos que ela os abafe e sufoque. Por isso, Bonhoeffer afirmou que “somente os crentes obedecem e somente os obedientes crêem”.²⁵⁰

Foi em *Discipulado* que Bonhoeffer enfatizou a relação indissolúvel entre fé e obediência. A pessoa atingida pelo chamado de Cristo e está no discipulado é chamado a ser sal da terra e luz do mundo em toda a sua existência. O discurso que, em defesa de uma deturpada *theologia crucis* (teologia da cruz), propõe uma invisibilidade “humilde” para contrapor à uma visibilidade “farisaica”, na forma de conformidade com o mundo, é falso. Por esse caminho a pessoa e a igreja se seculariza, passando não mais a viver a partir de Cristo (redentor), mas da *iustitia civilis* (justiça civil). “É um sofisma perigoso aquele que da cruz de Jesus deduz a conformidade da igreja com o mundo”.²⁵¹ À revelia deste “piedoso” discurso, Jesus conclama que a luz brilhe diante de todos os seres humanos.

As boas obras dos discípulos devem ser vistas *nesta* luz. Que não vejam a vocês outros, mas vejam suas boas obras, diz Jesus. Que são essas boas obras que podem ser vistas nessa luz? Outras não podem ser do que aquelas que o próprio Jesus neles criou ao chama-los, ao transformá-los, sob a cruz, em luz do mundo – pobreza, estranheza, mansidão, amor à paz e, por último, perseguição e rejeição. E em tudo isso uma só coisa: tomar sobre si a cruz de Jesus Cristo. A cruz é a luz singular que brilha, e é só nela que todas essas boas obras dos discípulos podem ser vistas. Em tudo isso não se fala de tornar visível a Deus, mas que as “boas obras” sejam vistas e que por causa deles os seres humanos glorifiquem a Deus.²⁵²

Segundo Krötke, é a partir dessa compreensão que é possível entender o discurso de Bonhoeffer em Fanö, em 1934, no encontro da Aliança Cristã Mundial, onde afirma que a santa igreja de Jesus Cristo, em obediência ao mandamento de Cristo, deveria proibir a guerra.²⁵³ É

²⁵⁰ KRÖTKE, 2008, p. 72.

²⁵¹ BONHOEFFER, 2016, p. 69.

²⁵² BONHOEFFER, 2016, p. 69.

²⁵³ KRÖTKE, 2008, p. 73.

tarefa da igreja, enquanto o verdadeiro corpo de Cristo presente na história, chamar o Estado à sua responsabilidade de garantir a paz. Bonhoeffer assim, rompe com a síntese hegeliana entre Estado e igreja. O Estado não é o corpo de Deus na terra e, portanto, nem a autorrealização divina entre os campos culturais, incluída a igreja, no espaço e no tempo.²⁵⁴ Neste sentido, Bonhoeffer se volta para a ética política de Lutero. O dever do Estado está em garantir a justiça e paz. Dessa forma, como Wachholz bem pontua a posição do reformador, em seu estudo sobre os dois reinos e estamentos em Lutero, “a autoridade secular não tem autorização para estabelecer leis arbitrárias”, nem agir a partir de “objetivos piedosos”, pretendendo ser “algo como uma cristandade, pois seus fundamentos devem repousar na razão e no direito natural”.²⁵⁵

Concluo que, em acordo com a teologia de Lutero, Bonhoeffer defendeu a distinção dos *dois reinos* e dos estamentos, chamados em consequência da síntese hegeliana, de *mandatos*. Para ele, com essa síntese, a igreja havia sido engolida pelo estamento emergencial da *politia*, ou melhor, tornada seu subproduto. Por esta razão, mesmo que Bonhoeffer não assuma a nomenclatura *ordens da criação* de Lutero e faça uma troca para *ordens da preservação*, como será melhor debatido nos capítulos em que são tratados especificamente a obra *Criação e queda e Ética*, ainda assim, as todas *ordens* estão atreladas a e sob Jesus Cristo. Também a lei natural está fundamentada em Jesus Cristo enquanto *Palavra* do Deus Criador que se manifesta enquanto preservador de toda realidade. No entanto, por causa do pecado, essa lei não está totalmente clara à razão por não estarem explicitamente reveladas, são *des-conhecidas* e pertencem ao *Deus absconditus*. Isso faz com que estas *ordens* naturais devam estar sob constante revisão a partir do *Deus revelatus*, ou seja, de Jesus Cristo, o crucificado. Neste sentido, o chamado à obediência ao mandamento de Cristo se sobrepõe, quando necessário, à obediência ao *usus civilis regis* (uso civil da lei).

3.2.2 K. Barth

Karl Barth é conhecido por sua crítica à religião. No prefácio à segunda edição de seu comentário da *Carta aos Romanos*, Barth afirma sua admiração pela sistemática de Calvino e pela exegese de Lutero. Evocando Kierkegaard, afirma que seu “sistema” reside no fato de

²⁵⁴ TILLICH, 2004, p. 146-147.

²⁵⁵ WACHHOLZ, Wilhelm. O ser humano cooperador com Deus: ética cristã a partir dos dois regimentos e três estamentos na teologia de Martim Lutero. *Estudos Teológicos*, v. 57, n. 1, p. 14-29, 2017. p. 22. Disponível em: <http://periodicos.est.edu.br/index.php/estudos_teologicos/article/view/2936>. Acesso em: 05 ago. 2018.

“procurar observar com a maior insistência possível e em seu significado positivo e negativo aquilo que Kierkegaard denominou de ‘diferença qualitativa interminável’ entre tempo e eternidade”.²⁵⁶ Ou seja, há uma diferença qualitativa entre Deus e a humanidade. O evangelho de Deus “não é uma mensagem religiosa, nem notícias e recomendações sobre a divindade ou endeusamento do ser humano, mas mensagem de um Deus é que totalmente diferente, do qual a criatura humana jamais haverá de ter ou saber algo e do qual, por isso mesmo, lhe advém a salvação”.²⁵⁷ É por causa do pecado que dilui-se a diferença entre a “imperecibilidade, originalidade e superioridade de Deus e a temporalidade, relatividade e condicionamento de nossa existência de modo de viver”.²⁵⁸ Somente Jesus Cristo é o ponto de ruptura entre o mundo conhecido e a realidade desconhecida. Ele é aquele que se encontra no fim do tempo e na proto-história, e é unicamente nele que é possível conhecer aquilo que vai além da realidade humana.²⁵⁹ Jesus Cristo é o Deus oculto revelado, o invisível sobre o visível, o além sobre o aquém. Qualquer conhecimento real de Deus só dele provém e nele pode ser encontrado.²⁶⁰

A encarnação de Deus na pessoa de Jesus Cristo não significa uma fusão entre Deus e o ser humano, nem uma elevação do ser humano ao divino, ou algum derramamento de Deus na criatura humana. Mas, a partir dela, em Jesus Cristo, a justiça de Deus é novamente estabelecida sobre a terra. Isso se dá pelo agir do Espírito Santo e é gerado pela palavra libertadora articulada por Cristo na relação com pessoas, as quais são feitas filhos e filhas de Deus. Disso surge um evento que é resposta ao problema da religião, “cujo auge alvo é a pergunta insolúvel pela existência”.²⁶¹ A filiação divina supera, pela relação doadora, e não pela natureza, qualquer oposição entre Deus e a humanidade. Em Jesus Cristo, naquele que se encontra a unidade e no qual, pelo *espírito de filiação*, o ser humano torna-se nova pessoa, “que

²⁵⁶ BARTH, Karl. **A carta aos Romanos**: 1922. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2016. p. 50.

²⁵⁷ BARTH, 2016, p. 72. “Deus, o puro limite e o puro início de tudo aquilo que somos, temos e fazemos, que em termos qualitativos se contrapõe infinitamente ao ser humano e a tudo o que é humano, que nunca foi e jamais será idêntico àquilo que denominamos, experimentamos, pressentimos e adoramos como Deus, o incondicional ‘pare!’, contraposto a toda intranquilidade humana, e o incondicional ‘avante!’, contraposto a toda a tranquilidade humana, o sim no nosso não e o não no nosso sim, o primeiro e o último e, como tal, o desconhecido, aquele que jamais é uma grandeza entre outras em nosso meio conhecido, o Senhor, o criador e redentor – esse é o *Deus vivo!*. E isso é o evangelho, a mensagem salvífica de Jesus Cristo: que esse Deus oculto, o vivo, se revela como tal, que o impossível reluz como tal sobre o reino aparentemente infinito do possível, o invisível sobre o visível, o além sobre o aquém, não como algo diferente, segundo, separado, mas como uma verdade aqui e agora oculta, como origem à qual tudo está relacionado, como a supressão de toda relatividade e, por isso, como a realidade de todas as realidades

²⁵⁸ BARTH, 2016, p. 91.

²⁵⁹ BARTH, 2016, p. 74.

²⁶⁰ BARTH, 2016, p. 339.

²⁶¹ BARTH, 2016, p. 307-308.

não sou eu, é meu *eu* existencial²⁶² invisível. A partir dele *sou* reconhecido, *sou* movido, *sou* vivificado, *sou* amado”.²⁶³ É em Jesus Cristo que surge para o ser humano a possibilidade de ser o que ele é: filho e filha de Deus. Isso acontece pelo milagre da fé. “A palavra de Deus, escutada por ouvidos *humanos*, pregada por lábios *humanos*, só é palavra *de Deus* se acontece o milagre; caso contrário, é palavra humana como qualquer outra”. A igreja só é igreja a partir do milagre. Na ausência do milagre há somente religião. Portanto, por si mesma, a igreja não possui Jesus Cristo, está limitada ao conhecimento do Jesus histórico, ela não possui a palavra, está limitada à letra.²⁶⁴

Segundo Tietz, a ênfase de Bonhoeffer para uma teologia orientada para Cristo é oriunda dessa dialética teológica de Barth. Num sermão, em 1928, Bonhoeffer afirmou que há duas formas de conceber a relação entre Deus e os seres humanos. Na primeira, o ser humano vai até Deus por meio de caminhos, por meio das obras. Na segunda, Deus vem até o ser humano por meio da sua obra em Jesus Cristo, ou seja, por graça. Ambas as concepções se excluem – mesmo que ainda permaneçam juntas. Desse modo, para Bonhoeffer, bem como para Barth, está claro que somente o segundo caminho, de Deus para os seres humanos, é o caminho da graça e, portanto, aceitável para uma perspectiva genuinamente cristã. O caminho dos seres humanos a Deus é o caminho da cultura, da história, da moralidade, da lei, ou seja, da religião. Este caminho é resultado de uma inquietude fundamental dentro do ser humano e que aponta para o infinito, para o eterno. “A alma... quer transcender a si mesma... ela quer ser imutável, imortal... ela quer pegar o próprio caminho para o eterno, trazer o eterno para estar sob seu controle”.²⁶⁵

Bonhoeffer admira todos os efeitos culturais provenientes das tentativas humanas de autotranscendência, os quais refletem a existência de Deus. Mas, ao mesmo tempo, na esteira de Barth, adverte para o perigo de confundir orgulhosamente os produtos da cultura como possibilidade de um caminho para Deus. As tentativas religiosas, mesmo a que está presente no cristianismo enquanto cultura, sempre permanece na e para a imanência. Mesmo nas mais profundas experiências espirituais, os seres humanos permanecem seres humanos e, por isso,

²⁶² Para Bonhoeffer, baseado em Lutero, não em “existência” a pessoa é declarada justa, mas é tornada em “realidade”. Veja 3.3.1

²⁶³ BARTH, 2016, p. 308-309.

²⁶⁴ BARTH, 2016, p. 369.

²⁶⁵ The soul... wants to transcend itself... it wants to be unchangeable and immortal itself... It wants to take the path itself to the eternal, bring the eternal under its control. BONHOEFFER *apud* TIETZ, Christiane. The Role of Jesus Christ for Christian Theology. In: MAWSON, Michael; ZIEGLER, Philip G. (Eds.). **Christ, Church and World: New Studies in Bonhoeffer Theology and Ethics**. London: Bloomsbury T&T Clark, 2016. p. 10.

não podem estar separados da realidade do pecado. A religião é parte da natureza humana caída com a qual o ser humano reconhece a existência de algo que lhe transcende, podendo chegar a reconhecer Deus, mas seu conhecimento permanece justamente nisto: saber humano, limitado, relativo e antropomórfico. A única maneira que o ser humano conhece a Deus é o próprio Deus dando-se a conhecer por meio de Jesus Cristo, revelando sua graça, tornando-se caminho da eternidade para o tempo. Não religião, mas revelação e graça. É disso que se trata a redenção revelada ao mundo.²⁶⁶

Para Barth, a humanidade marcada pelo pecado quer possuir aquilo que está a sua volta para si mesmo. É por isso que ele coisifica Deus como princípio ou ideia, ou seja, como algo possível de apreender pelas próprias capacidades. Bonhoeffer abraça essa concepção e a transmite em *Comunhão dos santos*. Para ele, Deus é pessoa e, por isso, livre. Ele pode ser conhecido somente quando se revela. E mesmo na revelação, a relação antecipa o conhecimento. Portanto, Jesus Cristo é o Deus que se encarna como pessoa e se dá para a relação com o *outro*. Em outras palavras, Ele não é um conceito teórico, um princípio de humanidade, ou uma ideia de amor ao próximo, mas pessoa que na relação revela a si e seu Reino.²⁶⁷

É também proveniente de Barth a convicção teológica de que a doutrina da criação não pode ser pensada sem Jesus Cristo. A igreja só pode entender o que significa a criação e a humanidade por meio de Jesus Cristo, levando em consideração, ao mesmo tempo, a realidade do pecado. A igreja fala sobre o mundo pecaminoso a partir do fim e do novo, que é Jesus Cristo. Ignorar esta realidade contraditória da experiência humana seria o mesmo que ignorar a necessidade da própria encarnação e redenção. Nesse contexto, Bonhoeffer liga a concepção de Barth com à teologia de Lutero e identifica Jesus Cristo como fundamento também das *ordens da criação* e de ambas as esferas dos *Dois reinos*. É com este impulso que Bonhoeffer faz a troca para *ordens da preservação*, com o objetivo de corrigir a distorção feita da compreensão de Lutero em seu contexto.²⁶⁸

Segundo Plant, é a partir de Barth que Bonhoeffer enfatiza Jesus Cristo como pessoa em suas preleções sobre a cristologia. Jesus Cristo não é uma ideia ou um conceito que o ser humano possa se apossar, mas ele somente está aonde quer ser encontrado, por meio da palavra.

²⁶⁶ TIETZ, 2016, p. 11.

²⁶⁷ TIETZ, 2016, p. 11.

²⁶⁸ TIETZ, 2016, p. 20.

De igual forma Bonhoeffer compreende que a palavra é somente *palavra* pelo agir de Deus, o que também influencia em sua hermenêutica bíblica.²⁶⁹ Esse entendimento não somente condiciona a compreensão de Bonhoeffer da forma assumida por Cristo na palavra, mas também na Santa Ceia e na igreja.²⁷⁰ Especificamente quanto à Santa Ceia, Bonhoeffer rompe com Barth e sua tradição calvinista, especialmente sobre a possibilidade da natureza divina se fazer presente na natureza criada.

O rompimento se dá referente ao *extra calvinisticum*, um termo teológico surgido por volta de 1620 entre os escolásticos luteranos em referência ao ensino de que a natureza divina de Cristo não poderia estar dentro da natureza criada, mas permaneceria infinita apesar de estar em comunhão com um corpo finito. Essa interpretação é normalmente atribuída a João Calvino, mas pode ser encontrada também já em Agostinho que, por sua vez, é provavelmente influenciado pela leitura alegórica de Orígenes. Bonhoeffer realiza essa crítica a Barth ancorado em Lutero. Como pano de fundo desta crítica, está a diferença no entendimento acerca da Ceia do Senhor entre luteranos e calvinistas. Para Lutero, Jesus Cristo está realmente presente em, com e sob espécie do pão e vinho, ou seja, o senhor presente na ceia é o mesmo que morreu na cruz e ressuscitou.²⁷¹

Segundo Pannenberg, a teologia cristã desde os primórdios já havia concebido a presença de Cristo na Ceia do Senhor em analogia à encarnação:

(...) como no nascimento de Jesus o *Logos* divino desceu do céu e assumiu a carne, assim ele também viria sobre o pão e o vinho sobre o altar. Foi que relatou Justino em *Apol* 66,2 como concepção tradicional, e em *Haer.* IV, 18, 5 Irineu aludiu a uma ideia semelhante, quando afirmou do pão eucarístico que depois da invocação de Deus ele não era mais pão comum, mas ‘consistia de dois elementos, um terreno e outro celestial.’²⁷²

Mas a questão não permanece clara e ressurgiu também durante a Reforma. Enquanto Lutero compartilha desta compreensão, para Ulrico Zwínglio, que influenciou significativamente o calvinismo, essa ideia era absurda, pois como poderia alguém que tinha a

²⁶⁹ Confira mais detalhes em 4.1.2.

²⁷⁰ PLANT, Stephen J. ‘We Believe in one Lord, Jesus Christ’: A pro-Nicene revision of Bonhoeffer’s 1933 Christology Lectures. In: MAWSON, Michael; ZIEGLER, Philip G. (Eds.). **Christ, Church and World: New Studies in Bonhoeffer Theology and Ethics**. London: Bloomsbury T&T Clark, 2016. p. 49.

²⁷¹ DeJONGE, 2017, p. 42-48.

²⁷² PANNENBERG, Wolfhart. **Teologia Sistemática**. Santo André; São Paulo: Editora Academia Cristã; Paulus, 2009. vol. 3. p. 424

sua localização à direita de Deus Pai, estar fisicamente presente em dois lugares. Por isso, a presença seria simbólica, *alloeosis*. Diante disso,

Lutero argumenta que por causa da unificação com o *Logos* divino a natureza humana de Cristo teria obtido participação nos atributos da majestade divina, portanto também na onipresença de Deus, de modo que Cristo (em todos os casos o Cristo exaltado) também poderia estar presente nos elementos da Santa Ceia segundo sua natureza humana, ou seja, corporalmente.²⁷³

Lutero defendeu a genuína *communicatio idiomatum*, a comunicação íntima e contínua entre as naturezas, divina e humana, que se transmite continuamente no Cristo presente. Calvino, posteriormente, tenta conciliar Lutero e Zwinglio, negando a presença real, ensinando então uma presença espiritual.²⁷⁴ Portanto, a crítica de Bonhoeffer e seu rompimento com Barth, é resultado de seus desdobramentos teológico-sistemáticos provenientes da tradição na qual está inserido. Para ele, a insistência de Barth na transcendência de Deus se baseia em sua dificuldade em perceber Jesus Cristo como continuamente presente, pois está vinculado, preso, ao seu lugar no céu. E isso, para Bonhoeffer, tem consequências diretas para o pensar eclesiologia, cristologia, antropologia e, conseqüentemente, a ética.²⁷⁵

Diante disso, Bonhoeffer sugere algumas adequações mais luteranas em Barth, como, por exemplo, a ideia do *finitum capax infiniti* (finito é capaz do infinito) – que se desdobra, na compreensão de que a pessoa não é somente declarada justa, mas tornada em realidade, não somente em existência. Por fim, também a igreja é pensada de maneira distinta. Para Bonhoeffer, como será visto no próximo capítulo, a igreja é presença concreta de Cristo por meio do seu corpo. Enquanto isso, para Barth a igreja é marcada negativamente sempre por profunda religiosidade, pela constante tentativa de humana de tornar-se igual a Deus. Nela Deus se revela, é o corpo de Cristo e sem ela não é possível prosseguir, mas ela vive em constante tribulação, culpa e esperança. Ainda para Barth, sendo que a justiça se dá por declaração, não é possível nenhuma relação real de reciprocidade entre Deus e o ser humano.²⁷⁶

²⁷³ PANNENBERG, 2009, vol. 3, p. 425.

²⁷⁴ SASSE, Hermann. **Isto é meu corpo**. Porto Alegre: Concórdia, 2003. p. 115, 119. HÄGGLUND, Bengt. **História da Teologia**. Porto Alegre: Concórdia, 2016. p. 191-194.

²⁷⁵ DeJONGE, 2017, p. 47-48. Cf. BARKER, 2015, p. 234-239. BETHGE, 2000, p. 133. GREGOR, 2013, p. 106-110.

²⁷⁶ RODRIGUES, 2009, p. 43-53; 56-61.

3.3 ENTRE FUNDAMENTOS E DESENVOLVIMENTO

A partir do que foi abordado, torna-se claro que a teologia de Bonhoeffer está fortemente marcada por um contínuo diálogo com sua realidade vivencial, com a filosofia e com sua tradição teológica luterana. Barth lhe ajudou significativamente a formular as perguntas que foram importantes em suas posturas teológicas. A discussão com a filosofia, especialmente de Platão, Aristóteles, Kant, Hegel, Feuerbach e Nietzsche revelam que Bonhoeffer conscientemente faz teologia respondendo criticamente a fundamentos e pressupostos que, no seu entender, prejudicam uma percepção clara de quem é o ser humano, sua vocação e o entendimento de Deus e sua obra. Mas também foi possível observar que principalmente Feuerbach e Nietzsche ajudam Bonhoeffer a embasar uma teologia que está ligada à realidade concreta, mas que não está presa à lei. Os detalhes que se julgam mais importantes para o presente trabalho são apresentados na “conclusão”.

No próximo bloco, denominado *desenvolvimento*, o objetivo é abordar três obras de Bonhoeffer com o propósito de explorar a temática proposta. Essas obras contemplam três momentos da vida e teologia de Bonhoeffer. Na primeira parte será abordada a obra *A Comunhão dos santos*, sua tese de doutorado na Universidade de Berlim. Na segunda parte, a obra *Criação e queda*, e, por último, a obra *Ética*. Esta última Bonhoeffer considerava que seria a obra de sua vida. No entanto, permaneceu inacabada por causa dos percalços da sua atuação na luta contra o nazismo. Todas as obras são lidas pelo enfoque da antropologia e ética.

4 A COMUNHÃO DOS SANTOS

4.1 A OBRA A COMUNHÃO DOS SANTOS

Em 1927, aos 21 anos de idade, Bonhoeffer defendeu com sucesso sua tese de doutorado intitulada *A Comunhão dos Santos: uma investigação dogmática sobre a sociologia da igreja*. Seu objetivo foi utilizar a Filosofia Social e a Sociologia em proveito da dogmática. Ele pretendeu demonstrar uma “filosofia social e uma sociologia intracristãs que se originam por sua própria essência dos conceitos dogmáticos cristãos e atingem a plenitude no conceito de igreja”.²⁷⁷

Para Dramm, é surpreendente a maneira como Bonhoeffer perpassa as disciplinas da filosofia e sociologia em seus escritos com teor mais acadêmico, especialmente em sua tese de doutorado e de habilitação. Isso porque quando estes foram escritos, Bonhoeffer era ainda bastante jovem quando se aprofundava, de maneira muito competente, em ciências afins com o objetivo de construir sua tese. No entanto, como o próprio Bonhoeffer lembrou posteriormente, esses tempos de estudos acadêmicos foram os mais solitários de sua vida e mesmo que tenha recebido pela sua tese alta nota e reconhecimento, não houve nenhum eco digno de nota após sua publicação. O reconhecimento veio somente depois de sua morte. O teólogo Ernst Wolf, após a republicação da tese de doutorado de Bonhoeffer, em 1954, a descreveu como “provavelmente a mais penetrante e, talvez, a mais profunda abordagem sobre as questões da estrutura natural da igreja”.²⁷⁸ Outro exemplo do reconhecimento da tese de Bonhoeffer, veio em 1959 com o professor de sociologia da Universidade de Berlim, Dietrich Goldschmidt. Para este, mesmo que em alguns aspectos o trabalho estivesse sociologicamente superado, não havia nada que pudesse se comparar a seu empreendimento. Bonhoeffer adentrou um campo inexplorado e promoveu um diálogo entre teologia e sociologia, o que surpreende ainda mais pelo tempo e a idade com a qual ele empreendeu esta obra.²⁷⁹

Segundo Green, *A Comunhão dos Santos* é de fundamental importância para entender toda a teologia de Bonhoeffer. Os assuntos ali abordados se desdobraram ao longo de sua vida com nuances correspondentes ao contexto no qual ele se encontrava. Num quadro geral, fica

²⁷⁷ BONHOEFFER, 2017, p. 10.

²⁷⁸ WOLFF *apud* DRAMM, Sabine. **Dietrich Bonhoeffer: An Introduction to His Thought**. Peabody: Hendrickson Publishers, 2007. p. 68.

²⁷⁹ DRAMM, 2007, p. 68.

óbvio que o tema da eclesiologia é central no pensamento de Bonhoeffer, especialmente já a partir de sua tese de doutorado, mas estreitamente ligado e dependente de uma compreensão antropológica específica, a qual se desdobra na ética. Como no decorrer deste estudo se tornará claro, a sua teologia é profundamente envolvida e ligada à realidade. A pessoa, na *comunicação* em Cristo, vivendo como corpo na unidade comunitária, desdobra-se num “indivíduo” ético-relacional pela realização do ser. Portanto, como também aponta Green, enquanto o tema da eclesiologia é central para Bonhoeffer durante toda sua construção teológica, este não está somente ligado a questões como culto, pregação, sacramentos, autoridade eclesiástica, cuidado pastoral, etc. Pelo contrário, está relacionado a uma gama mais ampla de temas teológicos como criação, pecado, Cristo, especialmente ligados e contíguos à antropologia e à ética.²⁸⁰

Para Bonhoeffer, somente é possível entender conceitos como *pessoa, estado originário, pecado, e revelação*, na relação destes com a sociabilidade. É por essa razão que, em *A Comunhão dos Santos*, logo após elucidar sua abordagem sociológica específica, de viés dogmático, já no segundo capítulo apresenta a visão cristã de pessoa, a qual se torna fundamental para sua compreensão na dimensão individual e comunitária. Já no capítulo 3 e 5, Bonhoeffer trabalha exclusivamente o tema do estado original, portanto, da *criação*, do *pecado* e da *revelação*, todos na perspectiva da sociabilidade, desdobrando-se, respectivamente, no conceito de *comunidade original, comunidade quebrada e comunidade restaurada* – a nova humanidade em Cristo.

Destaco, ainda, a importância singular da compreensão dialética e ambivalente de Bonhoeffer sobre a *revelação*, especialmente diante da ênfase antropocêntrica do liberalismo teológico a partir de Troeltsch e do positivismo de Barth. Essa sua tarefa se dá ligada a outra, a

²⁸⁰ GREEN, 1999, p. 22. Em *Christ existing as Community*, a última obra publicada especificamente sobre a eclesiologia de Bonhoeffer (2018), Michael Mawson afirma que a obra de Clifford Green, *A Theology of Sociality*, publicada pela primeira vez em 1972, fornece uma das análises mais completas e profundas da teologia inicial de Dietrich Bonhoeffer. Segundo Mawson, ao contrário da maioria dos estudiosos de Bonhoeffer, Green é um dos poucos pesquisadores que deu significativa atenção para o engajamento de Bonhoeffer com a teoria social nos primeiros capítulos de sua tese. A maioria significativa deu maior ênfase ao último capítulo, onde é especificamente trabalhado o tema da eclesiologia. Mawson destaca que Green acerta em relacionar a teologia inicial de Bonhoeffer com o restante de suas obras. No entanto, concordo com Mawson que Green dá pouca atenção para quando, no quarto capítulo, Bonhoeffer conjuga as questões sociais com temas como criação, pecado e reconciliação. Assim, Green se mostra mais raso em sua abordagem referente a temas que o próprio Bonhoeffer considerou centrais para entender as relações comunitárias e propor a *sanctorum communio*. Cf. MAWSON, Michael. **Christ Existing as Community: Bonhoeffer's Ecclesiology**. Oxford: Oxford University Press, 2018. p. 68.

de “superar a filosofia idealista do espírito com uma filosofia cristã”²⁸¹, de modo que surjam elementos norteadores para uma filosofia social cristã. Como visto no primeiro capítulo, para Bonhoeffer, o problema do idealismo, em suas mais variadas formas, é o *espírito* imanente, que compreende a pessoa como uma instância da razão universal. Quando esse pressuposto se desdobra antropologicamente numa relação epistemológica sujeito-objeto, não consegue dar o devido valor à pessoa individual e concreta pela ausência de uma categoria sociológica sustentável, e, por esta razão, a noção idealista necessita ser superada.

4.2 CONCEITO CRISTÃO DE PESSOA

Bonhoeffer tem claro para si uma tríade relacional entre a *pessoa*, a *comunidade* e *Deus*. Por isso, ao tentar definir o que é comunhão e como ela se dá na sua sociabilidade é necessário, num primeiro passo, conceituar o que é pessoa. Junto com Mawson, observo e defendo que o maior interesse de Bonhoeffer em conceituar pessoa na perspectiva cristã está em traçar uma diferenciação em relação à compreensão de pessoa no idealismo.²⁸² Nesta direção, inicia identificando, na história do pensamento, quatro diferentes possibilidades de conceituar pessoa, e que lhe dão possibilidades de identificar as influências filosóficas e distingui-las do conceito cristão.²⁸³

- 1) O primeiro conceito vem da filosofia de Aristóteles. Como já visto no capítulo anterior, em Aristóteles, é possível, com flexibilidade, afirmar que o ser humano se constitui pessoa na “medida em que tem parte na razão geral do gênero. O *nous* está contido no conceito aristotélico da divindade e, desse modo, constitui a essência ideal tanto do gênero humano quanto do ser humano.”²⁸⁴ É na socialização que o ser humano se aproxima da possibilidade da dissolução na razão genérica. Neste sentido

²⁸¹ BONHOEFFER, 2017, p. 31.

²⁸² Porém, junto com Mawson, discorda-se aqui da afirmação de Green de que o conceito de “pessoa” é central em *A Comunhão dos Santos*, integrando todo seu argumento. O próprio Bonhoeffer não faz essa afirmação. É importante notar que, mesmo que os distintos conceitos de pessoa sejam abordados por Bonhoeffer, não há significativas retomadas a essas questões ao longo de seu texto. Bonhoeffer pretendeu antes deixar em evidência a distância e a diferença da compreensão acerca da pessoa humana entre a fé cristã e todas as correntes filosóficas por ele citadas. Ele pretendeu com êxito revelar os limites dos conceitos de pessoa das principais correntes filosóficas na história do pensamento ocidental e como estes fracassam enquanto base para falar de comunhão. Está-se de acordo também com Mawson que o tema central da tese de Bonhoeffer é a igreja em sua dinâmica social. Cf. MAWSON, 2018, p. 71-73.

²⁸³ GREEN, 1999, p. 21-25; MAWSON, 2018, p. 7.

²⁸⁴ BONHOEFFER, 2017, p. 23.

o ser humano tem como determinação ser um *animal político*, em que a ética individual está subordinada à ética coletiva. Por essa razão, o Estado está acima dos entes individuais. O objetivo, mesmo que não plenamente alcançável, é participar do *ser essencial* que está situado para além do ser individual. É necessário ultrapassar os limites individuais para ter parte no ser essencial, tornando-se pessoa. Essa ideia se alia a uma compreensão intelectualista de Deus, impessoal.

- 2) O segundo conceito é proveniente da filosofia *estoica*. Nesta linha de compreensão “o ser humano não se torna pessoa mediante a superação de limites individuais pela via intelectual, mas mediante a subordinação a um dever mais alto, cujas ordens se espelham na razão inata”.²⁸⁵ Entretanto, para Bonhoeffer, mesmo que se tenha aqui um conceito de pessoa ética, aquilo que faz o ser humano pessoa transcende o ser individual, ou seja, sua essência pertence ao ser ético, suprimindo o indivíduo. Aqui, diferente do conceito aristotélico, o *eu* é essencialmente autossuficiente e “alcança o nível pleno da razão sem precisar do outro”. O ser humano é algo pronto em si mesmo, definitivo, necessitando apenas realizar-se.²⁸⁶
- 3) O terceiro conceito apresentado por Bonhoeffer é o epicurista. “O epicurismo afirma que a socialização dos seres humanos estaria em função apenas da intensificação do prazer de cada indivíduo, tendo, portanto, um fundamento puramente individualista”.²⁸⁷ Essa relação não acontece por meios naturais, mas contratuais. O encontro com a outra pessoa se dá para a realização do prazer. Além disso, o epicurismo objetiva a maior ausência de sofrimento possível.²⁸⁸ Diferente dos outros dois conceitos, a partir deste não se compreende a existência de nenhuma relação inter-humana dada desde a origem, essencial, ou de relação com o *espírito* aos

²⁸⁵ BONHOEFFER, 2017, p. 24.

²⁸⁶ BONHOEFFER, 2017, p. 25-26.

²⁸⁷ BONHOEFFER, 2017, p. 26.

²⁸⁸ Indico aqui a obra: WIKER, Benjamin. **Darwinismo moral:** como nos tornamos hedonistas. São Paulo: Paulus, 2011. Nesta obra, o autor faz uma análise da história do pensamento a partir da filosofia de Epicuro ao pensamento de Darwin, demonstrando suas influências na concepção científica moderna e contemporânea. Esforça-se em demonstrar em como na filosofia epicurista e no darwinismo está presente uma busca moral alternativa, recheada de uma concepção metafísica, mesmo nas afirmações contemporâneas contundentemente materialistas. Sua obra demonstra como o hedonismo contemporâneo está presente e se desdobra ao longo da história do pensamento ocidental.

moldes do idealismo. Em suma, um indivíduo é estranho ao outro. Como afirmou Hobbes: “a condição do homem natural é a guerra de todos contra todos”.²⁸⁹

- 4) O quarto e último conceito exposto é o do idealismo e seu esquema metafísico. Seu ponto de partida está em Kant. Para este, o ser humano é pessoa na medida em que é levado pela elevação, por meio de recursos próprios da razão, para dentro do universal.²⁹⁰ Já, para Hegel, de forma diferente, mas fundamentalmente idêntica, o processo acontece quando o ser é puxado, por meios cognoscitivos, para dentro do espírito objetivo e reconduzido ao Espírito Absoluto. É o espírito da imanência, como já visto anteriormente. “A destinação do gênero humano é dissolver-se no reino da razão, para formar um reino de pessoas totalmente congêneres, separadas apenas pelo tipo de atividade, por serem pessoas determinadas unicamente pela razão universal ou então por um só espírito”.²⁹¹ Isso se desdobra, para Bonhoeffer, na incapacidade de chegar a um conceito de comunhão de indivíduos distintos, resultando apenas em um “conceito de mesmice”.

Em contraste a estes quatro conceitos de pessoa, Bonhoeffer apresenta uma doutrina cristã de pessoa, pela qual ele objetiva compreender a comunhão das pessoas, ou seja, a *sanctorum communio*. Essa não está baseada numa compreensão originária do ser humano, mas num conceito que considera a pessoa do ser humano posterior à queda²⁹² e, portanto, “daquele que não vive em comunhão intacta entre Deus e os seres humanos, mas daquele que sabe o que é bom e mau”.²⁹³ Somente assim, seria possível superar o conceito individualista de pessoa do idealismo, para um conceito de pessoa de caráter individual e concreto, efetivamente social, conservado e reafirmado em Jesus Cristo pela vontade de Deus.²⁹⁴

Para Bonhoeffer, enquanto o *espírito* for elemento dominante, e todas as contradições que provierem do conhecimento forem concebidos como imanentes ao espírito do ser humano, não haverá possibilidade de estar numa esfera social. Falta ao idealismo um limite a partir do

²⁸⁹ BONHOEFFER, 2017, p. 26-27.

²⁹⁰ Para Kant, “a destinação do gênero humano é dissolver-se no reino da razão, para formar um reino de pessoas totalmente congêneres e concordantes, separadas apenas pelo tipo de atividade, por serem pessoas determinadas unicamente pela razão universal ou então por um só espírito”. BONHOEFFER, 2017, p. 30.

²⁹¹ BONHOEFFER, 2017, p. 30.

²⁹² MAWSON, 2018, p. 74.

²⁹³ BONHOEFFER, 2017, p. 31.

²⁹⁴ BONHOEFFER, 2017, p. 32-34

qual a vida possa ser pensada. Para Bonhoeffer, é esse limite que a filosofia cristã traz a partir de seu conceito de realidade. Esse conceito está ligado à compreensão de tempo. Contrapondo ambos, Bonhoeffer afirma:

No momento em que é abordada, a pessoa se encontra na condição da *responsabilidade* ou, dito de outro modo, da decisão; mais exatamente, nesse caso, a pessoa não é uma pessoa idealista do espírito ou da razão, mas a pessoa com sua vitalidade e particularidade concretas, não a pessoa interiormente dividida, mas a pessoa inteira à qual se dirige a palavra; ela não se encontra em sua plenitude de valor e espiritualidade atemporais, mas na condição da responsabilidade em meio ao tempo, e não no decurso contínuo deste, mas no instante correlato ao valor – e não preenchido de valor!²⁹⁵

A pessoa surge no tempo, na realidade histórica, quando está diante de uma responsabilidade ética. Não é a partir de alguma posse do espírito racional que ela toma decisões, mas estas são evocadas na realidade, vividas no tempo, diante de todas as particularidades da vida. O idealismo, e o movimento estritamente metafísico, não consegue reconhecer o movimento na concretude da vida, especialmente diante de uma exigência absoluta na qual a pessoa é colocada. Pois é na situação concreta que nasce a pessoa concreta. Diferente do idealismo, onde a pessoa nasce numa relação imanente no espírito, na perspectiva cristã, a pessoa nasce na relação com o divino que a transcende, Deus, com o qual, entretanto, por causa do pecado, está em contradição e subjugação.²⁹⁶ “Um ser-para-si do espírito, no sentido do individualismo idealista, não é cristão, pois ele implica a plenitude absoluta de valor do espírito humano, que só pode ser atribuída ao espírito divino”.²⁹⁷

É somente na compreensão da limitação da realidade humana, especialmente quanto à sua capacidade, que é possível ingressar ativamente na condição de responsabilidade. Nesta direção, também não é possível falar de indivíduo sem compreender esse a partir da dimensão do outro, do qual brota o agir ético. Sendo que o indivíduo se constitui enquanto ser de relação como “o outro” diante de Deus, também este indivíduo está numa relação com um outro diante de si, o “tu”. Por essa razão, somente com o “tu” se origina o bem, e isso justamente pela exigência da responsabilidade que dali surge.²⁹⁸

²⁹⁵ BONHOEFFER, 2017, p. 34.

²⁹⁶ Bonhoeffer segue Barth ao insistir numa distinção qualitativa absoluta entre o ser humano e Deus. Essa distinção é clara no decorrer de sua tese ao falar da pessoa humana. MAWSON, 2018, p. 62-63. BONHOEFFER, 2017, p. 34-35.

²⁹⁷ BONHOEFFER, 2017, p. 35.

²⁹⁸ BONHOEFFER, 2017, p. 35-38.

Bonhoeffer destaca que a doutrina do estado originário está associada à escatologia. É a partir da revelação, enquanto esperança retroprojetada, numa dialética histórica-real, que é possível entender o conceito de pessoa e comunhão, formulando, para isto, uma doutrina do estado original. Enquanto para o idealismo a origem e o *telos* (destino) do ser humano se encontram intactos, perfazendo seu conceito de *essência*, desconsiderando totalmente o pecado e a redenção, na perspectiva cristã a doutrina do estado originário é deveras importante para “permitir uma apreensão concreta da realidade do pecado que altera imensamente a essência”.²⁹⁹

Sabedor de que, na revelação em Cristo, fala-se da vontade de Deus de criar, a partir da velha humanidade de Adão, uma nova humanidade de Cristo, isto é, a igreja, e ciente de estar eu próprio incorporado nesta igreja de Cristo, é imperativo remontar a ideia de uma comunhão não rompida com Deus e com o ser humano à doutrina do estado originário.³⁰⁰

Entender estado originário se faz importante para compreender a comunhão originária. Uma vez que o conceito cristão de pessoa necessita ser pensado historicamente, o conceito originário precisa ser entendido de maneira que corresponda à ideia da nova humanidade em Cristo, portanto, em relação à realidade que supera em *esperança* a história do pecado e da morte. Por isso, o fim e o início estão ligados. A conceituação do ser originário não se faz olhando primeiramente para o passado, ou para uma *essência*, mas em perspectiva dialética com o futuro, daquilo que a igreja espera quanto aos eventos finais.³⁰¹

Nesse contexto, Bonhoeffer destaca que um dos mais graves problemas no idealismo é seu desconhecimento ou sua desconsideração da ruptura entre o estado originário e a queda, justamente pelas suas consequências e importância para pensar os conceitos de pessoa e comunhão. Para a fé cristã, o pecado é realidade que altera a história, a experiência humana e a dinâmica da comunhão. Por isso, ao falar da pessoa originária, esse deve ser pensado numa comunhão imediata e servil com Deus. No entanto, essa comunhão também está além de uma relação eu-tu ôntica, como no idealismo. É uma relação em amor entre “eu’s” distintos. O conceito que vem à realidade a partir da revelação em Jesus Cristo e, em última análise, a partir da comunidade de Cristo, afirma a inerência de que a “comunhão com Deus e a comunhão social formam um conjunto”.³⁰²

²⁹⁹ BONHOEFFER, 2017, p. 43.

³⁰⁰ BONHOEFFER, 2017, p. 43.

³⁰¹ BONHOEFFER, 2017, p. 43.

³⁰² BONHOEFFER, 2017, p. 48.

Bonhoeffer explica o que entende por comunhão imediata e sua dinâmica:

Na comunhão com Deus, é evidente que significa, em primeiro lugar, a identidade absoluta de propósito da vontade divina e da vontade humana, no âmbito da relação entre vontade criadora e a vontade criada, isto é, obediente. Com outras palavras, na relação entre o ato de dominar e o ato de servir. As ideias da comunhão de amor da associação de dominação juntam-se já aqui na antecipação arquetípica da diferenciação entre os conceitos do reino de Deus e do reinado de Deus. Em termos religiosos, essa comunhão é construída sobre o amor mútuo imediato; porém, o fato de o amor dominar na medida em que serve torna mais intrincado o problema da associação pura de dominação; por meio do servir completo Deus domina completamente os seres humanos. Porém, na medida em que Deus estabelece essa lei vital da comunhão, o ser humano serve a ele completamente no cumprimento dessa lei e Deus domina os seres humanos. Por essa razão, o amor imediato tem de assumir outras formas entre os seres humanos, porque aqui está excluído o caráter de dominação pura e simples de uma vontade criadora sobre uma vontade criada, e o ser recíproco constitui um servir comum sob a dominação de Deus. Ora, pelo fato de todas as pessoas terem sido criadas com uma forma individual singular, a tensão entre as vontades não pode faltar nem na comunhão de amor, no que identificamos, já neste ponto, que a luta como tal de modo nenhum é consequência da queda em pecado, mas também surge em razão do amor comum a Deus, na medida em que cada vontade individual está direcionada para uma única meta, servir à vontade divina, isto é, servir à comunhão, e ela busca atingir essa meta à sua maneira.³⁰³

O pecado gerou a ruptura da comunhão infantil e íntegra das primeiras pessoas. De uma comunhão baseada na obediência e insciência própria, para uma realidade em que a comunhão social imediata é perdida. Entre o ser humano e Deus, bem como entre o ser humano e o outro ser humano, se interpôs um poder separador, o pecado. No entanto, diante da realidade da quebra, a comunhão se torna alvo escatológico, ligando o fim ao início. A vida ética do ser humano original se dá assim a partir da confissão bíblica do relato da criação, a qual afirma que não é bom que o ser humano viva só.³⁰⁴ Neste sentido, Bonhoeffer defende que a espiritualidade humana está entretecida na socialidade. As pessoas estão ligadas entre si em mútua compenetração, imbricadas e indissolúveis, onde uma pessoa está baseada em outra, em participação conjunta na realidade e na vida.³⁰⁵

Nessa compreensão, no entanto, não está eliminada a particularidade de cada indivíduo. Pelo contrário, ela permanece na relação *eu-tu*. “O ser humano não foi pensado pela pessoa

³⁰³ BONHOEFFER, 2017, p. 48-49.

³⁰⁴ Como é também exposto por Green, Bonhoeffer assim define a pessoa enquanto ser ético-social-histórico. Essa definição se torna fundamental em sua antropologia teológica. A pessoa humana sempre existe somente na relação com a outra pessoa. Não é possível concordar com o idealismo em afirmar que os seres humanos existam a partir de um “imediatismo” através de si mesmos pelo espírito. A pessoa se constitui pela existência mediada no agir responsável diante da outra pessoa. A individualidade deve ser percebida na relação, e não da pessoa em si mesma. É no encontro com o outro que se constituem os limites, as fronteiras e as barreiras, contribuindo assim para a formação ética pessoal. Isso se desdobra também no fato de que a vontade do “tu” ser sobreposta ao “eu” fazendo com que se manifestem e sejam interrompidas as próprias vontades egoístas na medida que elas se chocam com a vontade e/ou necessidade da outra pessoa. GREEN, 1999, p. 31.

³⁰⁵ BONHOEFFER, 2007, p. 50-53.

universal de Deus como ser individual isolado, mas como um ser em comunicação naturalmente dada com outros seres humanos”.³⁰⁶ Homem e mulher, como representantes da criação, foram criados pela e na disposição de Deus como igualmente dispostos entre si.³⁰⁷ Nesse sentido, Bonhoeffer afirma que Deus não deseja uma história com seres humanos individuais, mas sim com a comunhão dos seres humanos, com pessoas. Entretanto, essa não é uma história em que o *indivíduo* é absorvido ou diluído, mas é a história de indivíduos que, em comunhão, passam a existir e se formar pessoas no instante em que servem e vivem como sujeitos e objetos em dinâmica constante.³⁰⁸

A busca por socialidade, mesmo que sob o signo da ruptura, brota da vontade que reside no ser. Por seu turno, essa vontade de comunhão não é uma simples união, mas o encontro de distintas pessoas. Diferente do idealismo, no qual seria possível pensar a partir de um só “espírito”, e no qual se dilui, por fim, toda e qualquer distinção, Bonhoeffer argumenta que só quando a fronteira entre o *eu-tu* da comunhão não for ultrapassada, ou diluída, é possível estabelecer verdadeira comunhão. De outro modo, a compreensão da comunhão com Deus se desdobraria numa fusão mística, e a dos seres humanos em algo além de si. Por isso, o autor afirma que a pessoa individual é unidade última, criada por Deus pela sua vontade, para a comunhão de pessoas individuais que somente são reais na socialidade composta por relações mútuas construídas sobre a diversidade enquanto vontade de Deus.³⁰⁹

A diversidade individual na vivência comunitária original se dá inclusive na diferença de ideias e vontades. “Somente do conflito das vontades brota vida autêntica, somente na luta se desenvolve a força”.³¹⁰ Portanto, Bonhoeffer não entende a realidade originária como lugar onde estão ausentes os conflitos que brotam das vontades individuais. Marca da ruptura é, entretanto, a ausência de um movimento concreto de luta em sentido autêntico e, por isso, ele é

³⁰⁶ BONHOEFFER, 2007, p. 62.

³⁰⁷ Em responsabilidade, como lembra Mawson. Além disso, Bonhoeffer insiste que a decisão de Deus em abordar a pessoa humana a partir de um outro ser humano concreto não compromete a liberdade divina. Deus poderia ter agido de outra forma. Mesmo que sutil, há aqui uma diferença entre Bonhoeffer e Friedrich Gogarten, para o qual Deus só é capaz de estar presente através de um “tu”. MAWSON, 2018, p. 63-65.

³⁰⁸ BONHOEFFER, 2007, p. 53-63.

³⁰⁹ BONHOEFFER, 2007, p. 66, 84.

³¹⁰ BONHOEFFER, 2007, p. 67.

mau em sua própria concepção. No entanto, sua existência, enquanto luta dessacralizada pela vontade corrompida e perversa, ainda revela o laço íntimo social do espírito humano.³¹¹

A “vontade de sentido”, enquanto aquilo que impulsiona a busca por relação e comunhão, não é algo que se estabelece por si mesma, “é do tipo que reconhece algo estabelecido, porque seu ponto de referência não é a finalidade, mas o valor, porque aquilo que deve ser reconhecido é uma formação de valor que não pode ser apreendida nem racional ou ideologicamente”.³¹² Em outras palavras, a comunhão não aponta para algo além de si mesma, visando a um fim. Bonhoeffer afirma:

(...) não consideramos possível, como fazem tantos sociólogos, elaborar o *télos* [alvo, finalidade] de uma comunhão, de uma família, de um povo, por mais fina que seja a sensibilidade com que isso é feito. Uma comunhão pode até ter um *télos* racional, mas não se esgota nele, não é esse *télos*. Isso é justamente sua essência. Muito antes, *comunhão* tem valor como tal, do mesmo modo que história tem valor como tal, e como valor se encontra além do intra-historicamente limitado. Como a própria história, por sua essência, encontra o seu *télos* no limite da história – em termos escatológicos e supratemporais –, o que quer dizer, em Deus, assim a essência da comunhão tem seu fundamento em Deus, é querida por ele; a história não tem finalidade racionalmente apreensível, ela vem de Deus e vai para Deus, é significativa, tem valor como algo que vem de Deus e vai para Deus, por mais truncado que seja o modo como exibe essa sua origem essencial e essa sua destinação. Assim também a autêntica comunhão do matrimônio, da família, do povo, coincide com a determinação “de Deus para Deus”, encontrando o seu *télos* só nos limites da história. Desse modo, porém, com o conceito da comunhão está estabelecida a *ideia do tempo infinito*, que tem seus limites só nos limites do tempo. A “duração” da comunhão é idêntica com a duração da história.³¹³

Concluindo esta primeira parte, destaco que Bonhoeffer objetivou demonstrar que é na concretude da vida que a comunhão possui valor próprio e é experimentada/vivida numa tensão dialética entre individualidade e unidade, onde nenhuma das partes é diluída, absorvida ou fundida por outra, muito menos na relação com Deus. Ao mesmo tempo que o valor da comunhão não está fora de si, num *télos*. Seu fundamento está em Deus e pela obra de Jesus Cristo é confirmado em perspectiva escatológica, a qual remete, por sua vez, à comunhão do estado originário.³¹⁴ Aqui repousam as bases a partir das quais é possível “entender e apreciar sócio filosoficamente a igreja como dado concreto, e se pode mostrar como a *ideia da santa igreja se realiza nas formas desejadas por Deus de toda comunhão originária e as supera*”.³¹⁵

³¹¹ BONHOEFFER, 2007, p. 67. Assim, Bonhoeffer coloca Deus como aquele que trata e constitui o ser humano como pessoa por meio do outro humano concreto. A reinvidicação do ser humano como pessoa acontece por meio da outra pessoa. Para mais detalhes: MAWSON, 2018, p. 64.

³¹² BONHOEFFER, 2007, p. 74-75.

³¹³ BONHOEFFER, 2007, p. 75.

³¹⁴ BONHOEFFER, 2017, p. 84-85.

³¹⁵ BONHOEFFER, 2017, p. 85.

4.3 A REALIDADE DO PECADO

A partir do que foi visto até aqui, pretendi deixar claro que Bonhoeffer desenvolve um conceito cristão de pessoa alternativa à compreensão antropológica do idealismo. Seu conceito é desenvolvido em contestação à ideia de pessoa que aparece na filosofia social moderna e atomística. Para ele, Deus é o lugar onde o ser humano é constituído pessoa. Além disso, foi demonstrado, de modo significativo, especialmente diante do tema proposto na presente tese, que, para Bonhoeffer, Deus se dirige ao ser humano e o constitui enquanto pessoa por meio do outro ser humano concreto, para o qual se está em responsabilidade.³¹⁶

Num próximo passo, seguindo a ordem do escrito da tese de Bonhoeffer, destaco a importância de analisar o que significa esse conceito, em maiores detalhes, a partir da realidade de pecado e a partir da realidade do Cristo que reconciliou o mundo para a experiência de uma nova humanidade.

Para Bonhoeffer, enquanto antes da queda a forma do espírito se desenvolveu sobre a base do amor, após o pecado esse foi substituído pelo egoísmo. A queda gerou a quebra da relação entre *eu-tu*. O ser humano não está mais direcionado para Deus ou para o outro, mas para si mesmo. Na realidade das quebras, o ser humano passa de uma relação de doação para a de exigência, na qual cada um tem a sua própria consciência. É pela consciência, por meio do discernimento de *bem e mal*, que o ser humano edifica suas obras de autojustificação, mas é também o lugar em que Cristo acomete a pessoa por meio da lei.³¹⁷ Ou seja, quando Deus se dirige pessoalmente ao ser humano por meio de Jesus Cristo, a consciência é confrontada pela sua inadequação radical e limitação diante de Deus. Revela-se, assim, o fracasso de qualquer afirmação de autossuficiência.³¹⁸

³¹⁶ O ser humano se constitui pessoa diante do *tu*, Deus e o outro ser humano. Assim, a pessoa não surge no pensamento (como no *cogito ergo sum* de Descartes, na apercepção transcendental de Kant ou na dialética de Hegel), mas na vontade do espírito que se verifica no desejo de interação com outras pessoas. O conceito cristão de pessoa fornece uma definição ético-relacional de pessoa em substituição à definição reduzidamente epistemológica. DeJONGE, Michael. **Bonhoeffer's Theological Formation**: Berlin, Barth, and Protestant Theology. Oxford: Oxford University Press, 2012. p. 73.

³¹⁷ “A consciência deve ser vista como um resquício da predisposição moral religiosa do ser humano e como uma porta de entrada para a vontade da eternidade. Quando ele é posto em movimento por Deus, o ser humano experimenta nela a exigência sagrada e reconhece sua própria pecaminosidade em solidão absoluta diante de Deus, que já não é mais o Deus que dá, e sim o Deus que exige”. BONHOEFFER, 2017, p. 86-87.

³¹⁸ MAWSON, 2018, p. 75.

Na realidade pós-pecado, o ser humano é continuamente redespertado para ser pessoa ética na relação com a vida, bem como a procurar e a viver em comunhão, mesmo que em realidade de *ser* esteja corrompido pelo pecado. No entanto, como o pecado pode ser entendido? Bonhoeffer, seguindo a interpretação do Apóstolo Paulo, afirma que quando Adão pecou, o fez como indivíduo e como gênero. O pecado de *um* indivíduo é imputado a todos os seres humanos. Por esta razão, é importante entender a conexão do indivíduo com o gênero. Para tanto, seria necessário encontrar no próprio ato pecaminoso individual o ato global, sem fazer de um a razão do outro, como fizeram Agostinho, Anselmo e Aquino. Segundo Bonhoeffer,

Uma categoria ética deve referir-se ao indivíduo como pessoa individual. Isso, porém, não exclui o elemento social, mas concomitantemente o estabelece. *Sendo indivíduo, o ser humano é gênero*. Nisso reside a definição adequada ao seu espírito no que se refere à categoria social fundamental. Quando, no ato pecaminoso, o espírito individual se rebela contra Deus e, desse modo, escala o píncaro da individualidade espiritual – sendo esse seu ato antidivino originário que não foi provocado por nada –, ele pratica o ato que é, ao mesmo tempo, *ato do gênero humano* (não mais no sentido biológico) *em sua pessoa*. Ele decai aqui não só de sua determinação pessoal, mas também de sua determinação geral, e assim, em cada pecado, cai toda a humanidade e nenhum de nós se diferencia por princípio de Adão, o que quer dizer também que cada qual é “primeiro” pecador.³¹⁹

Portanto, mesmo que todo ato pecaminoso seja um ato pessoal, ele desperta o pecado geral. Em seu inverso, a generalidade do pecado é necessariamente estabelecida com o pecado individual; este último é a experiência que desperta o pecado geral e, por isso, ambos estão numa estreita conexão. Assim como o *eu* não pode existir sem o *tu*, este também não é possível existir sem o gênero. Portanto, da mesma forma como o pecado gera uma ruptura na relação da pessoa com a outra, o pecado pessoal gera consequências diretas em âmbito geral, de tal forma que sua dimensão pode ser estruturada de forma sistematizada. A comunhão se dá na união dos indivíduos, bem como o pecado individual atinge esta diretamente. Assim, fica claro que Bonhoeffer se afasta da compreensão agostiniana de pecado hereditário, estabelecendo o entendimento de que tanto o indivíduo quanto o gênero são sujeitos do pecado.³²⁰

Peccatorum communio (comunhão dos pecadores) é o termo pelo qual Bonhoeffer identifica a coletividade de pessoas na história com Deus. A história de Deus não se dá exclusivamente com indivíduos ou com coletivos, mas concomitantemente a ambos, pois, como visto, o *eu* pessoa está ligado ao *tu*, e ao gênero.³²¹ Por isso, a culpa do ser humano unitário

³¹⁹ BONHOEFFER, 2017, p. 94.

³²⁰ BONHOEFFER, 2017, p. 93-95.

³²¹ A seguinte citação ajuda a entender e percepção de Bonhoeffer: “Quando o ‘povo’ deve fazer penitência, não interessa quantos são os que fazem penitência, e na realidade nunca será todo o povo, nunca será toda a igreja, mas

constitui, ao mesmo tempo, a forma concreta da culpa do ser humano coletivo, ou seja, da humanidade. Da mesma forma, por meio de um indivíduo, daquele tornado maldito de Deus, de Jesus Cristo, é formada a *Sanctorum communio*, na qual o novo ser humano, reconhecendo seu gênero e se curvando à exigência de Deus, faz ressoar o coração da pessoa coletiva. Portanto, Adão é o ser humano coletivo que só pode ser substituído pela pessoa coletiva “Cristo existindo como comunidade”.³²²

4.4 A COMUNHÃO DOS SANTOS EM PERSPECTIVA ANTROPOLÓGICA

A questão do pecado, para Bonhoeffer, é condicionante para entender e estabelecer o significado da *Communio sanctorum*. O pecado não faz com que as relações éticas sejam suprimidas, mas as modifica. Portanto, todas as relações empíricas estão sujeitas à ambiguidade humana e suas contradições. A novidade trazida pela fé cristã é uma nova forma de relação humana por meio da realidade do ser igreja. Nessa direção, é necessário perceber que igreja não é simplesmente uma comunhão religiosa de pessoas que se encontram em razão dos mais diversos motivos. A igreja também não é a concretização do Reino de Deus. Isso, para Bonhoeffer, necessita estar claro. Para ele, igreja é igreja de Deus e por isso ela está fundamentada e estabelecida na pessoa de Jesus Cristo. Sua realidade não é dedutível, mas é realidade da revelação, à qual é inerente ser crida ou negada. Por isso, falar da igreja só é possível a partir “de dentro”, ultrapassando os limites de uma análise puramente científica.³²³

No entanto, como Green também compreendeu, entendo que, para Bonhoeffer, a revelação somente é compreensível a partir da sociabilidade. Cristo é existente enquanto comunidade. E sua compreensão de *communio* somente pode ser entendida pelo conceito: “Cristo é a pessoa coletiva da nova humanidade”. Sendo assim, Jesus Cristo é aquele que incorpora e inaugura uma nova relação social básica entre Deus e as pessoas.³²⁴ A relação com Deus por meio de Cristo, no entanto, não configura uma capacidade imanente de se relacionar, mas seu “poder” é proveniente do agir do Espírito Santo. A percepção de Bonhoeffer não é sectarista, fazendo com que a palavra seja direcionada à igreja enquanto “movimento religioso”,

Deus pode encarar esse ato “como se” todo o povo tivesse se penitenciando. ‘Não destruirei por amor de dez (Gn 18.32). Ele pode ver em poucos o povo todo, do mesmo como que viu e reconciliou em um só toda a humanidade’.

BONHOEFFER, 2017, p. 98.

³²² BONHOEFFER, 2017, p. 98-99.

³²³ BONHOEFFER, 2017, p. 102-103.

³²⁴ MAWSON, 2018, p. 85.

mas está direcionada ao mundo. A presença de Cristo na e como igreja cria uma nova realidade social da existência humana. Jesus Cristo é o novo Adão; a nova humanidade. Se a ligação da humanidade ao velho Adão se dá por meio da culpa, a ligação concreta da nova humanidade se dá por meio da graça de Deus.³²⁵

O fio de ligação entre Deus e o ser humano cortado no primeiro Adão é reatado a partir de Deus, mais precisamente ao revelar em Cristo seu amor, não mais como exigência e interpelação, dirigindo-se ao ser humano como puro tu, mas *presenteando-se como eu, abrindo seu coração. Na revelação do coração de Deus está fundada a igreja*. Porém, como a comunhão humana também rompeu com a comunhão originária de Deus, assim onde Deus reestabelece consigo a comunhão com o ser humano, reestabelece-se a comunhão entre os seres humanos, conforme nossa tese de interconexão essencial entre comunhão com Deus e comunhão humana.³²⁶

Assim, se com Adão a humanidade está excluída da real comunhão, em Cristo a humanidade é inserida de modo real na comunhão com Deus. Enquanto cada ser humano é culpado por sua própria força e culpa, sendo Adão; o mesmo ser humano torna-se pessoa reconciliada, independentemente de sua força, obras e méritos, por não ser, ele próprio, Cristo. Enquanto a humanidade em sua velha natureza caída estava dispersa em incontáveis unidades isoladas, em muitos “Adãos”, agora toda a nova humanidade está concentrada num único lugar histórico, Jesus Cristo. Na sua pessoa todas as pessoas são compreendidas em sua totalidade. Bonhoeffer clarifica:

Do mesmo modo que pela morte como salário do pecado (Rm 6.23) é inaugurada a *história, por meio da vida no amor* foi interrompida a continuidade do curso histórico, não de modo empírico, mas objetivamente; a morte ainda pode separar inteiramente passado e futuro aos nossos olhos, mas para a vida do amor de Cristo já não pode fazê-lo. É *por isso* que o *princípio da representação vicária* pode tornar-se fundamental para a comunidade de Deus em e através de Cristo. Não a “solidariedade”, que nunca é possível entre Cristo e ser humano, mas a representação vicária é o princípio vital da nova humanidade.³²⁷

A igreja é a pessoa coletiva e cumprimento da lei de Deus, ou seja, de sua palavra. O chamado à comunhão igualmente se institui em lei, transformando-se na exigência de Deus a cada indivíduo. Não são as pessoas que “formam” a igreja, mas o próprio Deus em Cristo Jesus. A lei sempre demonstra a fissura incurável do ser humano em todas as suas formas de comunhão. Por essa razão, Bonhoeffer lembra que a nova humanidade não elimina a realidade de sua antiga forma, mas a chama à penitência diante daquilo que é revelado pela lei: a ciência da falta de força de sair da solidão e do isolamento ético. Assim, mesmo que a lei seja marca da realidade de contradição, é por meio dela que a consciência humana é atingida ao ser

³²⁵ GREEN, 1999, p. 52-53.

³²⁶ BONHOEFFER, 2017, p. 121.

³²⁷ BONHOEFFER, 2017, p. 121.

lembrada daquilo que falta: genuína comunhão. A consciência é a marca do isolamento ético e, por isso, contém um germe de desumanidade.³²⁸

A genuína comunhão é ofertada por Jesus Cristo, por, em e sob seu corpo e sangue possibilitando a comunhão entre o *eu* e *tu*. Ou seja, a presença de Cristo, como pessoa coletiva, é o divino que encontra o *eu* da velha natureza adâmica. Assim, Bonhoeffer descreve Jesus Cristo na forma social da igreja como a pessoa coletiva que está ligada à toda da humanidade, ou seja, para um leque maior do que a igreja, também em direção daqueles que estão “fora”. Para isto, o juízo e a ira de Deus em direção à humanidade são derramados sobre Jesus Cristo, aquele que assume as consequências da lei e é crucificado, pela medida da lei, como blasfemador de Deus. Assim, na crucificação, a lei alcança seu triunfo supremo, assenhorando-se do amor de Deus. A lei causa e revela solidão e, por essa razão, Jesus Cristo também morre na solidão. De uma realidade sombria brota a paradoxalidade da comunidade da cruz que abriga dentro de si a contradição de representar simultaneamente a extrema solidão e a mais íntima comunhão. Entretanto, a cruz rompe a barreira da solidão mediante a páscoa. Na ressurreição de Jesus Cristo, é anunciada a morte da morte, transpondo o limite da história, e fazendo com que a humanidade de Adão se torne igreja de Cristo. O coração de Deus forçou a passagem pela culpa e morte, conquistando para si uma nova humanidade sob seu domínio. Transpõe-se assim a solidão humana para a verdadeira comunhão e autêntica comunicação entre novos indivíduos.³²⁹

Para Bonhoeffer, Jesus Cristo não é o fundador de uma comunhão religiosa, nem fundador de uma religião. Ele trouxe, estabeleceu e proclamou a realidade de uma nova humanidade. Não uma religião em busca de adeptos, mas uma humanidade agraciada em Jesus Cristo. Não religião, mas revelação, não comunhão religiosa, mas igreja. Aqui, sua interpretação se aproxima bastante da de Karl Barth. No entanto, Bonhoeffer fala de uma conexão necessária entre revelação e religião, assim como entre comunhão religiosa e igreja.³³⁰ Não é possível pensar uma ação de Deus sem que ela se “misture” e torne a igreja numa realidade visível de *comunhão religiosa* e invisível da *igreja* em si, ou seja, igreja externa e

³²⁸ BONHOEFFER, 2017, p. 122-123.

³²⁹ BONHOEFFER, 2017, p. 124-127.

³³⁰ “Unicamente porque essa conexão existe é que Paulo pode denominar Jesus o fundamento, a pedra angular do edifício da igreja. Na condição de pioneiro, de exemplo, Jesus também é fundador de uma comunhão religiosa, ainda que não da igreja cristã (pois essa de fato só existe após Pentecostes – Mateus 16.18 e a cena da última ceia são expressão disso)”. BONHOEFFER, 2017, p. 127.

interna. Bonhoeffer claramente segue aqui sua tradição luterana. Também Martinho Lutero entendeu desta forma.³³¹ Bonhoeffer igualmente não se deixou levar por qualquer sectarismo que permitiria separar quem é somente da igreja enquanto organização humana ou enquanto realidade que surge da palavra, ou seja, do próprio Cristo. Para Lutero as duas realidades são simultâneas e não compartimentadas, como bem lembra Altmann.³³²

A igreja está em Jesus Cristo e estabelecida no tempo. A igreja não é o reino de Deus em sua plenitude. Da mesma forma como a simultaneidade da pessoa em Cristo é a de *justo e pecador*, também a igreja está atrelada ao tempo e à vontade perversa. E é justamente por causa desta realidade empírica que se dá a necessidade de obter o perdão dos pecados na igreja. É somente na igreja, enquanto corpo coletivo de Cristo, que é anunciado o perdão e a reconciliação.³³³ Perdão que não é concedido em simples desconsideração da culpa, pois esta necessita ser desfeita e apagada. Isso demonstra que Deus leva a sério a realidade concreta do ser humano. Por essa razão, Jesus Cristo, o Deus que se faz concreto, assume a humanidade tomando sobre si a real punição que promove perdão dos pecados e “avaliza a renovação do ser humano”.³³⁴ Neste sentido, ele toma sobre si não somente a “punição”, mas também a culpa que o pecado gerou. Jesus Cristo torna-se o maldito de Deus, o criminoso, aquele que passivamente é abraçado pela lei e pela morte dela gerada. Ele carrega sobre si os pecados do mundo e é punido por causa destes. Portanto, o perdão se torna tão concreto quanto a própria culpa.³³⁵

A igreja, corpo no qual a graça e o perdão são anunciados e concretizados, é estabelecida em e por meio de Jesus Cristo. É ele que restaura a *comunhão* humana, possibilitando que ela

³³¹ Para Lutero, a Igreja verdadeira é sempre invisível, ou seja, não é a mesma igreja que existe de fato. A igreja verdadeira não pode ser identificada com clareza mediante os sinais externos como, por exemplo, um ministério eclesiástico ou uma estrutura externa. Os sinais visíveis são indicadores que sinalizam a atuação da palavra de Deus. As categorias “visível” e “oculta” correspondem à maneira dialética de uma realidade com a outra, e formam juntas, a compreensão de Lutero da realidade da igreja que, como Bonhoeffer vai seguir posteriormente, não é sectarista. HOFFMANN, Martin. **La Locura de la Cruz: la teología de Martín Lutero**. San José: Editorial Dei, 2014. p. 146.

³³² ALTMANN, Walter. **Lutero e Libertação: releitura de Lutero em perspectiva latino-americana**. São Leopoldo: Sinodal, 2016. p. 151-152.

³³³ Digno de nota é a observação que Green faz referindo-se a alguns intérpretes de Bonhoeffer (ele não cita quais) que afirmam haver em sua formulação “Cristo como pessoa coletiva da nova humanidade” uma fusão onde Jesus Cristo é identificado como a igreja. Para Bonhoeffer, Cristo está presente em e como comunidade da igreja na Palavra e no sacramento, mas livremente e criativamente presente. Da mesma forma, Cristo não é algo que a comunidade possa “possuir”, mas que é meio para a verdadeira comunhão. GREEN, 1999, p. 54.

³³⁴ Bonhoeffer aqui segue Seeberg, citando sua obra *Dogmática Cristã*. BONHOEFFER, 2017, p. 128.

³³⁵ BONHOEFFER, 2017, p. 128.

volte a se tornar real no amor. Essa comunhão é vivida na igreja, lugar em que o Espírito Santo atua por meio da palavra. A comunhão é inexistente fora da igreja, pois estar fora dela seria o mesmo que estar fora de Cristo, ou seja, por conta própria, exclusivamente sob a lei e na solidão dela decorrente. É pelo agir do Espírito Santo que Cristo vem “para dentro” do ser humano, fazendo com que a igreja venha “para dentro” do ser humano.

E o Espírito Santo move o ser humano de tal maneira que, ao colocar Cristo em seu coração, cria fé e amor. Todavia, junto com a fé em Cristo motivada pelo Espírito é estabelecida a fé na comunidade, na qual ele é soberano; e o amor, como o amor de Cristo ou o coração de Cristo no ser humano, é apresentado a esse como coração novo, como vontade nova. *A fé reconhece a soberania de Deus e a acolhe, o amor atualiza o reino.*³³⁶

A partir de Cristo a pessoa recebe a possibilidade de amar pessoalmente, não a partir da lei que gera solidão e impossibilidade de genuína comunhão e comunicação, mas a partir do amor ao ser introduzida na igreja. É no corpo coletivo de Cristo que o *outro* não é mais exigência, mas dádiva, revelação do amor de Deus, de seu coração. Assim, o *tu* não é mais lei para o *eu*, mas evangelho e, em decorrência, objeto do amor. Pelo fato da exigência diante do outro ser cumprida no “outro *eu*” que “me” ama (Jesus Cristo), há libertação de toda fixação egoísta, permitindo o amor ao *tu* pela força do amor de Cristo no “meu” eu. Portanto, uma nova relação social é criada por meio de uma lógica que escapa das amarras do pecado, da lei, da solidão, da comunicação ruída e da morte. Instaure-se uma nova humanidade, não a partir das próprias forças, mas por meio de Jesus Cristo e pela vontade de Deus Pai que estabelece através do Filho a igreja, pelo agir do Espírito Santo.³³⁷

Também destaco, neste contexto, a percepção de Bonhoeffer acerca do conteúdo do amor. Para ele, o amor não é possibilidade humana. Sua genuína existência e desdobramento se dá pelo agir do Espírito Santo. Longe da fé, proveniente do agir de Deus por meio de sua palavra, todo amor não passa de amor-próprio. Como ato volitivo o amor sempre possui uma finalidade. A finalidade do amor da nova humanidade é determinada única e exclusivamente pela vontade de Deus para com a outra pessoa. O amor à outra pessoa não se dá por “gostar” da individualidade desta, mas por amar o próximo real. Seu novo estado de *ser* clama pelo outro. Porém, importante sublinhar que o *eu* não ama o *tu* por amar Deus no próximo, mas ama o *tu* concreto, colocando-se a si próprio e toda sua vontade em seu favor. Deus é *pro me* e, ao inserir o *eu* no corpo do Cristo coletivo, faz o *eu* ser “*pro tu*”. Portanto, Deus não está no objeto do

³³⁶ BONHOEFFER, 2017, p. 135.

³³⁷ BONHOEFFER, 2017, p. 136.

amor, exigindo ser amado, mas atua e exerce o amor enquanto no *eu*-sujeito. O amor de Deus não tem limites. Ele quer a realização de seu reinado em toda a parte. “Seus limites só existem onde foram impostos pelo próprio Deus. Onde o ser humano sabe que Deus condena, ele não tem permissão de amar”.³³⁸

Por isso, para Bonhoeffer, criticando neste contexto a compreensão de Schleiermacher, a outra pessoa não é meio para amar a Deus e nem a comunhão é buscada como meio de unir-se com outros por uma necessidade ou querer pessoal. Aqui um “puro” mover humano em direção ao outro é impossível por causa da ruptura e, ao mesmo tempo, revelaria uma busca egoísta de satisfação pessoal. Segundo Bonhoeffer, a razão da comunhão está no próprio Cristo e sua efetivação se dá exclusivamente pela sua obra. Jesus Cristo, ao presentear-se à vontade do *eu* da pessoa, faz ser possível e real uma nova comunhão. Essa se baseia na vontade de Deus e se estabelece somente por meio de Cristo. Assim, o fim da comunhão está na vontade de Deus, por meio da qual o ser humano é *realizado*, tornando-se genuína pessoa.³³⁹

Por sua vez, é somente por meio da fé que é possível entender aquilo que o *eu* faz ao *tu* como amor. É também pela fé, no agir do Espírito Santo, que a igreja crê na comunhão proveniente deste amor. A comunhão dos santos é a igreja dos que amam, daqueles que, tocados pelo Espírito Santo, exalam amor e graça. É a partir da comunhão dos santos que o perdão dos pecados e os Sacramentos são recebidos e vividos. Como comunidade, enquanto igreja, toda a pessoa vive coletivamente suas cargas, pecados, alegrias e todas as circunstâncias da igreja. Ou seja, na igreja tudo é de todas as pessoas. Por isso, o pecado tem uma dimensão além daquela que é individual. As deficiências, a carência e os pecado da outra pessoa atingem o crente e a comunidade como se fossem seus próprios, da mesma maneira como Cristo foi atingido pelos pecados de todas as pessoas.³⁴⁰

A comunhão dos santos se dá na vivência da pessoa em direção à outra. Esse parâmetro é estabelecido, como já visto, pelo próprio Deus, que é *pro me* na pessoa de Jesus Cristo. Assim,

³³⁸ BONHOEFFER, 2017, p. 139.

³³⁹ MAWSON, 2018, p. 88-89. BONHOEFFER, 2017, p. 141-143.

³⁴⁰ Bonhoeffer traz aqui duas frases de Lutero: “Deves deixar-te tocar pelas deficiências e necessidades dos outros como se fossem tuas próprias, e oferecer teus bens como se fossem deles, assim como Cristo age para contigo no Sacramento”. “Eu sou a cabeça, quero ser o primeiro que se dá por vocês, quero participar do seu sofrimento e da sua desgraça e carregá-los para vocês, para que também vocês, por sua parte procedam assim para comigo e uns para com os outros, permitindo que tudo seja comum em mim e comigo”. LUTERO *apud* BONHOEFFER, 2017, p. 145.

a mais clara comprovação de que a pessoa é real quando *está-aí-para-a-outra* é a própria encarnação, onde se tem a entrega irrestrita de Deus à humanidade. Jesus Cristo confirma e restabelece a identidade e a vocação da humanidade, mesmo que este esteja simultaneamente preso e condicionado às contradições da vida marcada pelo pecado. Por isso, as contradições e suas conseqüentes intempéries são alvos das orações e das intercessões da igreja. Assim, a pessoa na nova humanidade é exercitada a tomar o lugar do outro, fazendo com que a própria oração seja motivada pela necessidade e penúria do outro.³⁴¹

Como visto no primeiro capítulo, Bonhoeffer modifica o conceito hegeliano *Deus existindo como comunidade* para *Cristo existente como comunidade*. É a presença de Cristo na comunidade que possibilita continuamente o anúncio de perdão. Não há outro lugar ou meio para o perdão senão na e pela igreja. No entanto, “pecados não podem ser perdoados a não ser por quem os toma pessoalmente sobre si, os carrega e os apaga, ou seja, unicamente por Cristo, o que, no entanto, para nós quer dizer por sua comunidade na condição de *sanctorum communio*.”³⁴² Somente Jesus Cristo é capaz de libertar a pessoa humana da culpa na consciência diante da falta perante o outro e, conseqüentemente, de si mesmo. Aqui a Santa Ceia tem papel central para Bonhoeffer. No comer e beber, a pessoa culpada, aflita e atribulada encontra perdão, força e fé, mediante o toque visível e concreto do Deus-Filho, Jesus Cristo. Na reunião comunitária e no Sacramento todo pecado e infortúnio dele decorrente são tornados comuns a Cristo e a todos os santos. Jesus Cristo carrega as culpas e anuncia pela boca da comunidade o perdão pela cruz. Cristo e comunidade são concomitantes na vida do crente. Sem um deles, ambos se perdem.³⁴³

Até o momento, ficou claro que Bonhoeffer traça uma constante distinção entre a fé cristã e a filosofia idealista, especialmente quanto à compreensão da igreja enquanto *communio sanctorum*. A igreja é constituída de *unidade, comunhão e individualidade*, elementos que estão numa inter-relação junto ao agir do Espírito Santo. Não há nenhuma diluição, elevação e fusão entre estes, mas permanecem paradoxalmente independentes e dependentes e, ao mesmo tempo, concretos na comunidade e na realidade. A igreja é sempre igreja da palavra, ou seja, da fé. Desse modo, a santificação é prenúncio das coisas últimas. A lei proveniente da palavra – lei e

³⁴¹ BONHOEFFER, 2017, p. 146-152.

³⁴² BONHOEFFER, 2017, p. 152-153.

³⁴³ BONHOEFFER, 2017, p. 153. Cf. GREEN, 1999, p. 56-58.

evangelho permanecem concomitantes e nenhum agir perde sua força – acusa a consciência de que ainda existe pecado. Nisso se constitui o fracasso do discurso espiritual idealista, no qual também se constitui a compreensão kantiana de igreja. A igreja não está presente só de modo ideal, mas historicamente real; ela não é somente imperfeita, mas pecadora. Ou seja, a igreja permanece igreja de pecadores fazendo com que a comunhão com Deus, bem como a comunhão dos santos, seja seguidamente rompida e reatada. Isso significa que mesmo que a humanidade adâmica em *realiter* já esteja superada, ela ainda permanece na *actualiter* presente.³⁴⁴

O justificado empaca já nos primórdios da nova vida; assim, ele também vivencia o outro ainda como “tu, isto é, como um estranho que faz exigências, e isso só é superado pela fé na comunidade dos santos; só nos primórdios da nova vida, em uma prolepse escatológica, o tu se revela ao eu como eu, como coração, como amor, como Cristo. Portanto, embora a *sanctorum communio* seguidamente caia e sempre se reerga, desapareça e volte a ser (...), esse seu movimento, sua penitência e sua fé se efetuam em um ponto fixo: na palavra, a igreja se quebra em comunidade da cruz e, na palavra, ela se “edifica” como comunidade pascal. A comunhão dos santos como pecador penitente é mantida coesa pela unidade do corpo de Cristo.³⁴⁵

Para Bonhoeffer, a palavra constitui a unidade essencial e empírica da igreja. Por esta razão, sua função e serviço se dá na pregação do Evangelho e na administração dos Sacramentos. Pelo agir do Espírito Santo são distribuídos os carismas, para que a pessoa, enquanto santa e em comunhão, sirva à outra pessoa e à realidade. Para isso, ela é servida pela palavra de Deus no encontro da comunidade reunida em culto. Assim, Cristo torna-se presente pela palavra na igreja e, por sua vez, a igreja é “Cristo existente como comunidade” no mundo. Como bem observa Green, encontra-se aqui uma relação dialética paradoxal entre Cristo e a Igreja.³⁴⁶

Pela palavra, Deus convoca a nova humanidade para novidade diante do antigo. Ou seja, Deus fala e reestabelece as pessoas para que possam usar os carismas em verdadeira liberdade e em desdobramentos éticos para com a outra pessoa. Por seu turno, a igreja, na conjugação da palavra, deve estar atenta aos clamores da sociedade. Ela não amolda a comunidade a seus desejos e perspectivas, mas é vocação da *communio sanctorum* orientar a sociedade a partir palavra.³⁴⁷

Para Bonhoeffer, a igreja visível é formada por seus membros batizados. Por meio do Sacramento do Batismo, todos aqueles que têm possibilidade de pertencer à igreja são

³⁴⁴ BONHOEFFER, 2017, p. 169-171.

³⁴⁵ Cf. BONHOEFFER, 2017, p. 171-172.

³⁴⁶ GREEN, 1999, p. 60. BONHOEFFER, 2017, p. 188.

³⁴⁷ BONHOEFFER, 2017, p. 189-190.

abraçados. O Batismo carrega em fé a promessa de justificação e santificação e é por meio dele que Deus organiza, pela sua vontade, o “espírito objetivo” da comunidade. Esta, por sua vez, enquanto *communio sanctorum*, abraça os batizados, “como uma mãe, como seu bem mais sagrado”. Torna-se responsabilidade da igreja o cuidado e a educação dos que foram batizados para que exerçam a fé e se tornem livres pessoas e em própria vontade, na vontade de Cristo, exerçam a fé ativa e ética na relação com o próximo. Já no Sacramento da Santa Ceia são reunidos todos e todas as pessoas que querem levar a sério o viver em submissão à vontade de Deus no reino de Cristo.

A Santa Ceia é dada à *sanctorum communio* como ato simbólico da vontade divina eficaz de comunhão e, a exemplo da palavra, só é real “nela” (*in qua*), isto é, faz parte da ação organizadora da comunidade, revestindo-se de suma importância para sua estrutura sociológica, e sua eficácia é tão segura quanto a da palavra.³⁴⁸

Bonhoeffer assim define a Santa Ceia como um dom de Deus para o indivíduo e para a comunidade. Ela age sobre a pessoa, enquanto indivíduo, exigindo uma clara decisão pessoal, prometendo o dom e evocando a vocação. Mas, ela age com ainda mais dom à comunidade, ao coletivo. A presença de Cristo na Santa Ceia é presenteada de modo real e concreto. Segundo Bonhoeffer, “Cristo presenteia a si mesmo, sua comunhão, isto é, seu sofrimento e sua morte vicários resultam em meu benefício, e *Cristo presenteia a comunidade*, isto é, ele faz com que ela se renove e, assim, a presenteia a ela mesma”.³⁴⁹ A *communio sanctorum* recebe os direitos e deveres do agir sacerdotal de uma para com a outra pessoa, carregando-se e auxiliando-se mutuamente.³⁵⁰

4.5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Bonhoeffer usa conscientemente a distinção entre ser humano e pessoa para delinear os diferentes pontos de vista acerca daquilo que realiza e dá sentido ao indivíduo. O problema encontrado em todos os modelos apresentados, aristotélico, estoico, epicurista e idealista, está relacionado a sua incapacidade de preservar, a individualidade e, ao mesmo tempo, a coletividade, não sendo possível embasar de maneira convincente um conceito de sociedade que esteja ligado à vida concreta e real. Nessa direção, Bonhoeffer demonstra que o conceito

³⁴⁸ BONHOEFFER, 2017, p. 193.

³⁴⁹ BONHOEFFER, 2017, p. 193.

³⁵⁰ BONHOEFFER, 2017, p. 194-205.

de pessoa proveniente da fé cristã contempla e preserva tanto o indivíduo como a coletividade e, além disso, embasa um conceito de comunhão que consegue reconhecer o movimento da humanidade na concretude da vida. A pessoa nasce na relação com o *outro* estando na relação enquanto *o outro* de Deus.

O principal problema identificado por Bonhoeffer está relacionado a compreensão filosófico-antropológica do idealismo, o qual não consegue reconhecer a concretude da vida, incluindo a realidade de pecado e a necessidade de redenção. A existência contraditória da humanidade limita as relações humanas e as condicionam ao exercício de poder, dominação e de coisificação do outro. O pecado não é simples falha moral, mas realidade que altera a história, o estado originário, a vocação humana, a experiência de vida e a dinâmica da sociabilidade. Ou seja, o pecado é um poder separador e desagregador das relações humanas, o qual somente é superado em Jesus Cristo, meio pelo qual surge nova humanidade, fazendo com que o alvo relacional seja reestabelecido e a existência de uma nova sociabilidade possível.

É Deus quem fundamenta a *comunhão* como algo que tem valor em si mesmo. Ela não é meio para um *télos* humano, bem como não é meio para amar a Deus. A comunhão é a estrutura na qual as pessoas estão ligadas entre si e estão em conjunta participação na realidade e na vida. Portanto, a pessoa não foi pensada de maneira isolada, mas disposta para Deus e para a outra pessoa. A perda da relação significa a perda de seu status original de “pessoa”. A confusão daí decorrente leva a compreensões equivocadas acerca do que é a pessoa. Seu alvo não está na elevação de seu ser individual para a união com o Espírito absoluto, mas está na relação com o outro, ou seja, não está na transcendência, mas na imanência.

Neste sentido, Bonhoeffer identifica a igreja como a comunhão de pessoas que supera qualquer outra possibilidade comunitária social. É lugar onde a individualidade e a coletividade permanecem íntegras e conectadas, estabelecendo uma relação de compromisso real para com a outra pessoa e toda a humanidade. Isso não acontece por alguma potencialização a partir da obra de Jesus Cristo, mas pela sua real presença. Por ele e nele a igreja se torna *Cristo existente como comunidade*. Assim, a igreja, a comunhão e a outra pessoa não são *meios* para algum fim, mas todos tem um fim em si mesmos, pela vontade de Deus. Igualmente não é pela lei que se efetua essa realidade, mas é dádiva de Deus em Jesus Cristo. O corpo individual e coletivo é presença de Cristo no mundo e está para o outro.

5 CRIAÇÃO E QUEDA

5.1 OBRA SCHÖPFUNG UND FALL

5.1.1 Contexto Histórico

Em Bonhoeffer é perceptível a constante tentativa de ligar a revelação de Deus à realidade concreta. Havia nele uma ininterrupta necessidade de interpretar a situação social do local no qual se encontrava, a partir da fé cristã. Na ocasião de suas aulas em Berlim, Bonhoeffer focou a questão política e seus desdobramentos na vida das pessoas. Como bem lembra Plant, nos anos trinta havia cada vez mais razões políticas do porquê Bonhoeffer se interessar com a leitura bíblica. O impacto do nacional-socialismo e dos movimentos antissemitas estava ganhando influência tanto na igreja quanto na academia, com a tendência cada vez mais forte de excluir o estudo do Antigo Testamento. É em meio a isto que Bonhoeffer decide, de maneira ousada, no semestre do inverno entre 1932 e 1933, dar uma preleção sobre os três primeiros capítulos de Gênesis.³⁵¹

Relembrando, como visto no primeiro capítulo, a propaganda nacional-socialista centrou-se no conceito nacionalista de *Volk*. A promessa era reconstruir a economia alemã fortemente abalada por causa da Primeira Guerra Mundial. No espírito deste conceito estava a ideia de que o povo alemão deveria estar unificado numa mesma e especial raça. Era forte a intencionalidade de recuperação econômica e a libertação do Tratado de Versalhes de 1919, o qual regulamentava a reparação financeira pelos danos causados pela guerra. No entanto, havia também uma motivação política, como bem mostrou Hannah Arendt em sua obra *Origens do Totalitarismo*. A origem da compreensão ariana não é totalmente conhecida, mesmo que se suspeite de influências do romantismo alemão do século XIX, especialmente de Richard Wagner.³⁵² Junto à ideia de supremacia havia a crença na necessidade da limpeza racial, a qual, unida ao ressentimento de uma classe média que nutria certo ódio pelos judeus, com suas

³⁵¹ PLANT, Stephen J. **Taking stock of Bonhoeffer: studies in Biblical Interpretation and Ethics**. Surrey: Ashgate Publishing House, 2014. p. 50-51.

³⁵² ARENDT, Hannah. **Origens do Totalitarismo: antissemitismo, imperialismo, totalitarismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. p. 58-76. ARENDT rastreia as origens do pensamento de uma elite ariana que substituiu a aristocracia no filósofo e diplomata francês Arthur de Gabinetau. Segundo ela, o conceito de raça tornava possível organizar as "personalidades inatas" do romantismo alemão e defini-las como membros de uma aristocracia natural, destinada a dominar sobre os outros. ARENDT, 2002, p. 252.

capacidades econômicas e possibilidades de abrangência política, gerava amplo espaço para aceitação de uma uniformidade racial para o "bem maior".³⁵³

A situação econômica precária da Alemanha auxiliava o movimento nacionalista a se revestir de caráter religioso buscando trazer uma esperança messiânica encarnada no *Führer*, usando uma própria linguagem de salvação. O direito ofereceu uma espécie de secularização da crença soteriológica que gerou uma unidade mística entre indivíduos na figura do Estado. O nacional-socialismo prometia assim uma renovação cristã, já que a salvação política e econômica era certa. Sendo assim, enquanto Bonhoeffer preparava as aulas para a Universidade de Berlim, a questão antropológica da identidade humana, sua autocompreensão na relação com o novo Estado alemão, era de extrema importância.³⁵⁴ Segundo Bethge, o tema dessas preleções surge devido a um desconforto ético.³⁵⁵ As preleções e seminários eram recheados de respostas teológicas conectadas à realidade concreta. Especificamente quanto à obra *Criação e Queda*, Bonhoeffer se mostra consciente sobre a pesquisa histórico-crítica na tarefa exegética e, ao mesmo tempo, se mantém conscientemente fiel à herança teológica da Reforma protestante da *theologia crucis*. Era uma clara crítica à igreja que perdeu sua vocação e que, além disso, fora seduzida por um *Verführer* (sedutor) o qual, divinizado, afrontava a Deus.³⁵⁶

5.1.2 Questões Hermenêuticas

*Schöpfung und Fall*³⁵⁷ é a preleção realizada por Bonhoeffer sobre o texto bíblico de Gênesis 1 a 3, no semestre de inverno entre os anos de 1932 e 1933, na Universidade de Berlim. A temática proposta para estas preleções surpreende. Primeiro, como já visto, pelo contexto político da Alemanha naquele período. Segundo, pelo fato de que o relato de Gênesis 1-11,

³⁵³ Cf. BLACK, Edwin. **A Guerra contra os fracos**: a eugenia e a campanha dos Estados Unidos para criar uma raça dominante. São Paulo: A Girafa Editora, 2003.

³⁵⁴ BEZNER, Steven M. *Understanding the World Better Than It Understands Itself: The Theological Hermeneutics of Dietrich Bonhoeffer*. Texas, 2008. 243 p. Tese de Doutorado – Baylor University, 2008. p. 98. Disponível em <https://baylor-ir.tdl.org/handle/2104/5223?show=full> Acesso em 12 de junho de 2017. RAYSON, Dianne P. **Bonhoeffer's Theology and Anthropogenic Climate Change**: In Search of an Ecoethic. Newcastle, Austrália. Tese de Doutorado – University of Newcastle, 2017. p. 80. Material gentilmente cedido pela autora.

³⁵⁵ BETHGE, 2000, p. 215.

³⁵⁶ MILSTEIN, Werner. **Dietrich Bonhoeffer**: vida e pensamento. São Leopoldo: Sinodal, 2006. p. 35.

³⁵⁷ BONHOEFFER, Dietrich. *Schöpfung und Fall*. **Dietrich Bonhoeffer Werke**. München: C. Kaiser, 1989. band 3. **Observação**: Como dito na Introdução, todas as traduções de *Criação e Queda* utilizadas não serão próprias. Uso as traduções realizadas por Dilmar Devantier, feitas em ocasião da publicação desta obra em língua portuguesa, ainda no prelo, mas que se tornarão públicas a partir do segundo semestre de 2019 pela Editora Sinodal.

principalmente após as pesquisas de Charles Darwin sobre a teoria da evolução, passou a ser visto como peça de folclore um tanto quanto irrelevante para o mundo acadêmico.³⁵⁸ Mas as preleções empolgam e prendem a atenção de seus ouvintes. Foram impressas graças à insistência por parte de seus alunos. Em foco estava o conceito das "ordens da criação"³⁵⁹ da tradição teológica de Lutero, que, separadas umas das outras e, assim, deturpadas, colocavam a política como um estamento autônomo e estanque. Essa forçada interpretação era oriunda da distorção da compreensão dos *dois reinos*, também de Lutero, fazendo com que a política se encarnasse num *status* religioso e revelatório.³⁶⁰ É o primeiro trabalho de exposição exegética e teológica das Escrituras de Bonhoeffer. Tem um estilo semelhante, embora não idêntico, aos comentários bíblicos de Karl Barth. Já as influências deste se dão principalmente no pressuposto de que a Escritura é um livro da igreja e que a palavra é somente *palavra* pelo agir de Deus.³⁶¹

Por esta razão, sua interpretação se dá a partir de uma hermenêutica cristológica e dentro de um quadro referencial eclesiológico. A igreja é a realidade redimida em Cristo e está em contraste com os governos terrenos. Sua hermenêutica cristológica, como pode ser percebido ao longo da obra, tem forte acento na experiência do *Christus pro nobis* enquanto ser humano real, no qual Deus revela que somente se é real, enquanto humano, na existência *para-o-outro*. Assim, Deus não está na margem do mundo, ou seja, quando o ser humano não dá conta do recado, mas no centro. E o pecado é sempre a prática da descentralização de Deus no mundo e nas experiências humanas.³⁶²

Segundo Plant, Bonhoeffer encarava o Antigo Testamento como o livro de Jesus Cristo. Por isso, em seu contexto insistiu na igual importância entre os dois Testamentos.³⁶³ Ao mesmo

³⁵⁸ RAYSON, 2017, p. 81.

³⁵⁹ BETHGE, 1986, p. 260-261.

³⁶⁰ DeJONGE, Michael P. **Bonhoeffer's Reception of Luther**. Oxford: Oxford University Press, 2017. p. 78-82. Confira também: WACHHOLZ, Wilhelm. O ser humano cooperador com Deus: ética cristã a partir dos dois regimentos e três estamentos na teologia de Martim Lutero. **Estudos Teológicos**, v. 57, n. 1, p. 14-29, 2017. Disponível em: <http://periodicos.est.edu.br/index.php/estudos_teologicos/article/view/2936>. Acesso em: 05 ago. 2018.

³⁶¹ MOBERLY, Walter L. **Bonhoeffer's Creation and Fall Revisited**. Material de conferência gentilmente cedido pelo seu autor. 2016. p. 1-2. RAYSON, 2017, p. 81-82.

³⁶² BEZNER, 2008, p. 99-100.

³⁶³ Em Finkenwalde, Bonhoeffer instruiu seus alunos afirmando: "Um e o mesmo Deus está falando em toda a Bíblia... O mesmo Deus é atestado por todo texto... A Escritura é harmoniosa e clara, não porque não contém contradições, mas porque é o mesmo Deus." (One and the same God is speaking throughout the entire Bible... The same God is attested by every text... Scripture is harmonious and clear, not because it does not contain contradictions but because it is the same God.). BONHOEFFER, Dietrich. **Theological Education at Finkenwalde: 1935-1937. Dietrich Bonhoeffer Work**. Minneapolis: Fortress, 2013. v. 14. p. 424. Outro fato que demonstra seu zelo à integridade das Escrituras, quanto Antigo e Novo Testamento, foi quando, em meio ao caos da Segunda

tempo, Bonhoeffer suspeitava que por detrás dos discursos que diminuían ou recusavam a autoridade da Escritura, havia um simples pretexto de desobediência aos mandamentos. Para ele, a exemplo do Sermão da Montanha, quando a pessoa ali confrontada pelo seu conteúdo precisa encarar o fato de que Jesus Cristo quis dizer exatamente o que ali afirmou. A radicalidade dos pedidos de Jesus Cristo denuncia a quebra das relações a partir de suas exigências. Aqui, arquétipo do leitor moderno da Escritura é a da serpente que, astuta e profundamente piedosa pergunta: “Deus realmente disse...?”³⁶⁴ O mandamento não vem de outro lugar senão daquele onde a promessa e o cumprimento se dão, de Jesus Cristo. Não é palavra sua enquanto profeta pregador no Sermão da Montanha, mas sim as palavras daquele que dá vida e perdão, daquele que cumpriu os mandamentos de Deus e no qual todas as pessoas são inseridas no Reino de Deus e vivem já agora pela e na promessa de um novo mundo.³⁶⁵

Bonhoeffer lê as Escrituras a partir de Jesus Cristo e então se move a Ele como objetivo último. Cristo é o fim no qual se encontra o novo. Entre o princípio e o fim se encontra o meio, realidade na qual o ser humano se encontra. Isso é determinante em sua compreensão antropológica e importante para entender as Escrituras enquanto livro que brota nesse meio. Por isso, a tarefa de interpretação segue as necessidades científicas de perceber seu contexto, aliadas a uma leitura cristológica. Por exemplo, quando então em Gênesis consta "Javé", o que ali se tem, do ponto de vista histórico e psicológico, é nada além de Javé; mas do ponto de vista teológico, ou seja, do ponto de vista da igreja pelo fim, portanto de Cristo, do novo, ali se fala no Deus de Cristo. Manter a tensão dessa dialética interpretativa define se a igreja e a teologia enquanto ciência ficam de pé ou caem.³⁶⁶

É perceptível que, por um lado, há uma clara preocupação por parte de Bonhoeffer com o método científico de uma exegese histórico-crítica, aliás, prioridade da universidade moderna, e referência no fazer teológico na Universidade de Berlim. É valor assegurado pela filologia e a história, as quais compreendem que os textos bíblicos têm seu próprio quadro de referências, pois são e sempre permanecerão como palavra criada e, por isso, expressada num determinado tempo, espaço e entendimento. Por outro lado, a igreja e seu testemunho escatológico se

Guerra Mundial, publica sua obra *Orando com Salmos*, sendo então proibido também de publicar qualquer material, como já mencionado no primeiro capítulo.

³⁶⁴ PLANT, 2014, p. 49.

³⁶⁵ BONHOEFFER, Dietrich. Text from Ecumenical Work: July – October 1932. **Dietrich Bonhoeffer Works**. Minneapolis: Fortress, 2012. vol. 11. p. 364.

³⁶⁶ BONHOEFFER, 1989, p. 22-23.

sustentam no Cristo, o Verbo eterno, Palavra não criada, mas Gerada. Sendo assim, ela tem um quadro de referência mais amplo e que não estava disponível para os escritores de Gênesis, por exemplo. Não fugir do meio, da realidade presente, mas também não o considerar como valor de fim, pertencente à realidade futura, é a tensão dialética na qual Bonhoeffer interpreta as Escrituras.³⁶⁷

Moberly observa que Bonhoeffer, em sua preleção, não se ocupa em deixar muito claro, com pormenores, como, na exegese, se dá a relação entre dimensões científicas da análise do texto com o ponto de partida cristológico. Provável que Bonhoeffer não quis ocupar muito tempo com prolegômenos metodológicos, mas sim explicitar quase diretamente sua interpretação teológica do texto em questão. Talvez a ausência de observações introdutórias não tenha dado aos seus ouvintes uma compreensão muito clara sobre sua proposta, a não ser que já estivessem bem familiarizados com a hermenêutica teológica de Karl Barth.³⁶⁸

Entretanto, não é possível afirmar que Bonhoeffer, em sua exegese, simplesmente toma o partido da teologia de Barth. Antes, como Plant também observa, e como pode ser concluído a partir do capítulo anterior, a sua percepção acerca das Escrituras claramente não estava apenas sendo moldada a partir de novas abordagens exegéticas que rejeitavam os pressupostos teológicos liberais, mas são principalmente oriundas das suas descobertas e conclusões teológicas do *sanctorum communio*, ou seja, a compreensão de que as Escrituras são primariamente o livro da comunidade que está em Jesus Cristo. Por isso, a sua interpretação se dá a partir da igreja.³⁶⁹

Além disso, como Rayson bem afirma, com *Criação e Queda*, Bonhoeffer estava revivendo a relevância das histórias da criação, tanto para a academia quanto para a igreja. Não se tratava de um protesto contra a academia, mas os dois projetos, científico e o teológico, são complementares mesmo em suas constantes tensões.³⁷⁰ Para ele, as Escrituras, enquanto coleção de livros, formam um conjunto de palavras que expressam uma compreensão progressiva de Deus.³⁷¹ Ou seja, a natureza das Escrituras é histórica. Mas, ao mesmo tempo,

³⁶⁷ MOBERLY, 2019, p. 2. BEZNER, 2008, p. 102-103.

³⁶⁸ MOBERLY, 2018, p. 3-4.

³⁶⁹ PLANT, 2014, p. 50.

³⁷⁰ RAYSON, 2017, p. 83.

³⁷¹ Os exegetas Feldmeier e Spieckermann também apontam em sua obra *O Deus dos Vivos* uma progressividade na compreensão de Deus nas Escrituras. Nesse sentido, a posição de Bonhoeffer se mostra consistente e atual. Cf.

as palavras e conteúdos humanos foram apropriados e usados por Deus como reveladores à sua igreja e, por isso, a leitura inicia a partir do fim.³⁷² Segundo Bonhoeffer:

A igreja de Cristo presta testemunho do fim de todas as coisas. Ela fundamenta sua vida no fim, reflete a partir do fim, age a partir do fim, e é a partir do fim que ela proclama sua mensagem. (...) O novo é o fim real do antigo; o novo é Cristo. Cristo é o fim do antigo. Ele não é uma continuação do antigo, nem seu objetivo, nem a consumação na linha do antigo, mas o fim, e, por isso, o novo. A igreja fala do novo dentro do antigo.³⁷³

Além do que já foi colocado, é nítido que para Bonhoeffer há, em semelhança ao reformador Lutero,³⁷⁴ um caráter interno das Escrituras a partir do qual ou se tem tudo ou nada. Sem a mediação do fim, o que sobra no meio são somente letras que formam relatos históricos de um povo que se entende na relação com algum deus. Assim, também o que resta de Jesus é somente seu ser histórico, um sábio,³⁷⁵ que, por estar igualmente preso ao meio, pelo meio é reinterpretado e, por isso, facilmente des-judaizado. Por isso, as Escrituras são o livro da igreja que confessa Jesus como o Cristo de Deus. É sobre o conteúdo desta confissão que a igreja se fundamenta e interpreta as Escrituras. Para Bonhoeffer,

esta é sua essência, ou então não é nada. Por isso, ela precisa ser lida, proclamada e anunciada totalmente do ponto de vista do fim. E é também por isso que, na igreja, a história da criação precisa ser lida tão somente a partir de Cristo, e só então em referência a ele. Mas isso só é possível quando se sabe que o princípio é Cristo, o novo, o fim de todo o nosso mundo.³⁷⁶

É nesse objetivo que está o valor do uso das ferramentas e dos métodos de interpretação teológica. O fim não está nestes, mas é nessa sua objetividade que repousa a reivindicação de cientificidade. Portanto, a hermenêutica cristológica de Bonhoeffer mantém uma tensão dialética entre o fim, Cristo, e o meio, a realidade concreta. Concomitantemente, é necessário estar ciente que essa tensão gera "irritação" ao ser humano conhecedor, pois as Escrituras ousam conhecer o seu desconhecido e falar de princípio e fim, algo que nunca será palpável a ele pela sua finitude. As perguntas, no entanto, surgem e permanecem como experiência existencial.

FELDMEIER, Reinhard; SPIECKERMANN, Hermann. **O Deus dos Vivos: uma doutrina bíblica de Deus.** São Leopoldo: Sinodal, 2015.

³⁷² PLANT, 2014, p. 51.

³⁷³ BONHOEFFER, 1989, p. 21.

³⁷⁴ LUTERO, Martinho. Preleção sobre Gênesis. **Obras Selecionadas.** São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia; Canoas: Ulbra, 2014. vol.12, p. 62.

³⁷⁵ Cf. WACHHOLZ, Wilhelm. Jesus: sábio ou Deus? Jesus Cristo: sábio e Deus. In: ARAGÃO, Gilbraç; CABRAL, Newton; VALLE, Edênio (Orgs.). **Para onde vão os Estudos da Religião no Brasil?** São Paulo: ANPTECRE, 2014. p. 87-107.

³⁷⁶ BONHOEFFER, 1989, p. 22.

São elas que levam o ser humano de volta ao infinito, ainda que lhe seja impossível alcançá-lo.³⁷⁷

Para Bonhoeffer, o ato de perguntar é expressão de um pensamento sem começo. Pergunta-se quando aquilo que se sente óbvio já não se sabe pela perda do princípio. Pensa-se de forma circular, por causa do pertencimento à sua própria finitude. Sem princípio e fim, o ser humano existe em círculo, não escapa de chegar no mesmo lugar, e viciosamente pergunta, quer sentir e ter, revelando assim sua perda existencial. E o problema se intensifica quando o pensamento assume esse círculo vicioso como infinito, como inicial, enveredando-se cada vez mais neste círculo. Bonhoeffer afirma:

Quando o pensamento se fixa em si mesmo como o princípio, coloca-se a si mesmo como objeto, como sujeito de si mesmo, pondo-se vez após vez atrás desse sujeito, respectivamente, diante do objeto posto por ele mesmo. Por isso, lhe é impossível fazer juízo definitivo sobre o princípio. Na pergunta pelo princípio se esfacela todo o pensamento. Pelo fato de querer discernir o princípio e, no entanto, não poder fazê-lo, todo pensamento é um esfacelamento de si mesmo, um naufragar em si mesmo, um despedaçar-se, um desfazer-se diante do princípio, que deseja alcançar, mas não pode desejar.³⁷⁸

É nesse sentido que a filosofia é nitidamente seduzida a entronizar a razão como princípio no lugar de Deus. O fato de não saber lidar, tentar substituir ou o renunciar – tarefas que a filosofia sempre tentou dar conta – é demonstração do ódio humano contra o princípio.³⁷⁹ O ser humano tem consciência que vive no meio, que procede de um princípio e que se encaminha para o fim. Percebe sua vida determinada por essas duas realidades, das quais ele apenas sabe que não as conhece. E aquilo que ele não conhece, enquanto *sicut deus*, volta-se orgulhosamente contra. Assim, ao estudar as Escrituras, sem o Espírito Santo, sendo igreja, o ser humano não encontra nada mais além de ecos da própria voz.

Bonhoeffer demonstra assim, sutilmente, que a maneira com que se lida com o princípio e o fim, enquanto no meio, é determinante na tarefa interpretativa das Escrituras, que já em seu início ousam falar do princípio. O mal sempre seduzirá a fazer crer que o meio pode ser princípio, e seu próprio princípio. E aqui se instala um impasse recorrente em toda experiência

³⁷⁷ BONHOEFFER, 1989, p. 25-26.

³⁷⁸ BONHOEFFER, 1989, p. 26.

³⁷⁹ Neste contexto cito, a título de exemplo, a filosofia contemporânea de Richard Rorty. Rorty, em sua abordagem pragmatista tentou fundamentar a solidariedade a partir do meio, especificamente por meio da cultura. Para ele, essa possibilidade se tornou a grande ironia da história: é possível dispensar a ideia de uma verdade de princípio, e pela contingência daquilo que se mostra o melhor caminho, alcançado pelo encontro de saberes, frutificar um mundo mais justo e solidário. Cf. RORTY, Richard. **Contingência, ironia e solidariedade**. São Paulo: Martins Fontes, 2007. SELL, 2009, p. 64-73.

humana, ou quer-se ser princípio, ou deixa-se Deus ser Deus.³⁸⁰ As Escrituras, no entanto, enquanto palavra de Deus, com livre afirmação, auto testemunho e revelação, tomam totalmente para si o direito de afirmar: *no princípio Deus criou...*³⁸¹

5.2 DEUS CRIADOR

Segundo Bonhoeffer, Feuerbach foi certo em sua crítica a Hegel quando disse que o finito não é capaz do infinito. Também que a única coisa que se pode afirmar é o finito, a materialidade. No entanto, essa compreensão filosófica, sem considerar a revelação, se torna religiosa ao confundir o princípio e o fim com a própria finitude. Assim, além de Deus não ser alcançável pela razão, ele é transformado em projeção humana. Tendo então incorporado Deus, os sinais da redenção como os sacramentos nada mais são do que sinais das próprias potencialidades salvíficas humanas. Por isso, com relação à Eucaristia, Feuerbach afirma que na "adoração" do pão e do vinho se revela que "o homem é o Deus e o redentor do homem", pois pão e vinho são produtos naturais transformados por suas mãos.³⁸²

Tendo isso em mente, Bonhoeffer pergunta qual Deus afirma ser Criador? "O teu Deus, que tu criaste por causa de tuas necessidades, porque precisas de um ídolo, porque não queres viver sem princípio e sem fim, e porque viver no meio te dá medo?"³⁸³ Como escapar do fato que o autor das Escrituras, e também elas, são frutos do meio e não de um princípio? A pessoa que escreve sobre o princípio é a pessoa que no meio está e neste lugar fala também de sua angústia de dentro do círculo da vida. Mesmo com toda piedade, a fala dos homens e das mulheres das Escrituras são falas do meio, e não do princípio. E é justamente nessa frágil dependência que o Deus do princípio vem ao encontro do ser humano. É no meio o lugar em que Ele permite ser encontrado. Assim, o ser humano só sabe algo do princípio em sentido próprio quando e somente porque ele ouve sobre o Deus no meio, Jesus Cristo. Ele é o Deus que se faz presente entre princípio e fim. Portanto, as Escrituras somente são palavra de Deus a partir da encarnação da Palavra, morte e ressurreição, e no envio do auxiliador, o Espírito

³⁸⁰ Bonhoeffer, em sua percepção acerca da relação do ser humano com a revelação, especialmente no lidar com as Escrituras, segue a teologia de Lutero. Indico, neste contexto, a seguinte obra: WATSON, Philip S. **Deixa Deus ser Deus: uma interpretação da teologia de Martinho Lutero**. Canoas: Editora Ulbra, 2005. Especialmente p. 99-136.

³⁸¹ BONHOEFFER, 1989, p. 27-28.

³⁸² FEUERBACH, Ludwig. **A Essência do Cristianismo**. Campinas: Papirus, 1988. p. 312-316.

³⁸³ BONHOEFFER, 1989, p. 28.

Santo. Sem isso, o que sobra das Escrituras é a letra e, assim, a lei e seus frutos: a angústia, inimizade e morte.³⁸⁴

Sobre o princípio não é possível saber algo. A única coisa que se tem nas mãos é uma ousada afirmação, no meio, de que no princípio Deus criou. Torna-se lógico que este princípio não está no tempo por possuir um caráter único e imutável, irrepetível, e, por isso, totalmente livre. Por essa razão, o princípio não está condicionado ao meio, mas é totalmente livre. A dinâmica da liberdade é que desde o princípio ela se desdobra no nada e a partir do nada. E é nesse nada que a criação surge. Essa ausência de algo não é a fundamentação do ser, ou um status que poderia ser a matéria primeira. O nada é nada! Essa afirmação pode parecer redundante, mas é necessária. O nada não é nem mesmo algo negativo ou ainda a ausência de algo. No nada, nada se espera, nada se necessita, nada está ausente, e nele nem mesmo reside alguma expectativa ou angústia. E é nesse nada, nessa realidade da não-realidade, que Deus exerce sua liberdade criadora no princípio.³⁸⁵

Para Bonhoeffer isso também significa que Deus não depende de algo para ser. O Deus da criação é o Deus da ressurreição de Cristo, e justamente por se saber da ressurreição, também se sabe da criação de Deus. "Mediante a sua ressurreição sabemos da criação, - pois se ele não tivesse ressuscitado, o Criador estaria morto e não se manifestaria. E, por outro lado, por sua criação sabemos de sua ressurreição, pois ele permanece sendo senhor [do nada]."³⁸⁶ Assim, a existência e o ser de Deus não dependem de algo, mas Ele é por si mesmo. A liberdade faz parte de sua essência. E nessa sua liberdade é que Deus cria. Esse é o consolo que as Escrituras trazem ao ser humano que está no meio: Deus está no princípio e estará no fim, ele é livre em relação ao mundo e se revela de tal forma, demonstrando, assim, sua misericórdia, graça, perdão e consolo. Aliás, como se percebe no desenvolvimento da obra de Bonhoeffer, esses adjetivos de Deus só podem ser realmente entendidos na perspectiva de sua liberdade na sua relação, que é não-relação, com o nada.³⁸⁷

³⁸⁴ BONHOEFFER, 1989, p. 29.

³⁸⁵ BONHOEFFER, 1989, p. 30-33.

³⁸⁶ BONHOEFFER, 1989, p. 34.

³⁸⁷ BONHOEFFER, 1989, p. 35.

Deus não precisa do ser humano. Também não necessita do meio³⁸⁸. No ato criador, Ele não precisa desposar sua criatura para fecundar a vida. Deus permanece criador de tudo e seu Espírito se move sobre a criação. Ele permanece como totalmente outro enquanto Deus que cria um ser próprio diante de si. Estar diante de Deus como sua criação é pertencer a Ele por completo. Não existe, portanto, um *continuum* entre Deus e sua criação; e aqui Bonhoeffer se alinha a Barth. Deus se faz presente na sua criação pela sua Palavra. Sem esta, o mundo se precipita no insondável. Essa palavra criadora de Deus não é sua natureza, nem seu ser, mas seu mandamento. Por isso,

é o próprio Deus que pensa e atua nesta palavra, e ele o faz precisamente como aquele que quer encontrar a sua criatura como seu Criador. A atividade criadora de Deus não é sua natureza, nem seu ser, mas sua vontade, seu mandamento, mediante o qual ele se entrega a nós de acordo com seu desejo. Que Deus atue pela palavra significa que a criação é mandamento, decreto divino, e que este decreto é livre. Deus *fala*, ou seja, ele cria em absoluta liberdade, e em seu criar permanece ainda totalmente livre diante de sua obra. Ele não está amarrado à sua obra, mas ele vincula sua obra a si. (...) Deus nunca está no mundo a não ser em sua absoluta transcendência em relação a ele. Deus está no mundo como palavra.³⁸⁹

É por meio desta palavra que Deus se comunica com o meio e que o meio tem o princípio. Não é então por meio de obras que se conhece o Criador, como se a substância ou natureza fossem de alguma forma idênticos a Deus, mas somente mediante a palavra. Sem essa palavra não há revelação, ou conhecimento de Deus. E, ao mesmo tempo, essa palavra não produz efeitos, mas ela mesma já é obra. Isso porque em Deus não há uma diferença entre indicativo e imperativo. Imperativo é, para Deus, indicativo. Sendo assim, seu agir na criação não pode ser descrito como efeito surgido a partir de uma causa, mas é mandamento e, como tal, brota de sua liberdade. Para Bonhoeffer, a dificuldade de se pensar fora de causa e efeito é característico do ser humano que se encontra no meio e em contradição e, portanto, sem unidade entre palavra e ação. Já a palavra de Deus chama à existência a partir do que não é para que seja.³⁹⁰

O Deus que cria é também aquele que mantém. Seu amor o leva a conservar. A realidade subsiste por causa deste olhar de Deus, com o qual ele abraça o mundo e dele não desiste. Deus olha para sua criação com bondade. E sua criação é boa por ser o mundo de Deus. Por isso, fugir do mundo é fugir de si mesmo. Neste contexto, julgo importante observar que Bonhoeffer

³⁸⁸ Bonhoeffer entende como aquilo que se encontra entre o princípio e o fim. Deus não depende de algo além de si mesmo.

³⁸⁹ BONHOEFFER, 1989, p. 38-39.

³⁹⁰ BONHOEFFER, 1989, p. 41-42.

não avaliza o conceito da *creatio continua*, ao menos como entendido e usado em seu contexto. Com o objetivo de tornar seu posicionamento mais claro, são necessárias algumas observações já que o conceito *creatio continua* é também atribuído a Lutero. A pergunta a ser respondida é se neste ponto Bonhoeffer se afasta de Lutero.

Segundo Pannenberg, a ideia da *creatio continua* inicia a partir da compreensão de Agostinho: Deus cria com o tempo, e não no tempo. Ele desenvolveu a ideia de que a criação não é produto de um acaso ou de um capricho arbitrário de Deus e que, portanto, não tem relação com sua vida interior. Para Agostinho, Deus é criador e essa é sua vocação. Tomás de Aquino se baseará nessa concepção de Agostinho, e, a partir da premissa da eternidade do ato da criação, como um agir continuado, define o conceito *creatio continua*. Para ele, a própria conservação é ato criador contínuo. Não um novo ato, em contradição ao ato anterior, mas a continuação do ato “por meio do qual Deus concede o ser às criaturas”. A partir de Aquino, se estabeleceu que o conceito de *criação e conservação* (por meio da criação), possui uma diferença: enquanto uma é causa primária, a outra é causa secundária.³⁹¹

Para Lutero, criação não é um simples conceito que se refere somente ao relato original do surgimento de todas as coisas. Ao mesmo tempo em que ele afirma a historicidade do ato criador, conforme Gênesis, ele argumenta que a criação, em algum sentido, é uma realidade contínua que impacta a existência cotidiana de todo o cosmos. Deus não é aquele que, como relojoeiro, dá corda na sua criação, como se a partir daí criação andasse então por conta própria, pelas leis naturais. Ou como sapateiro ou carpinteiro que termina seu trabalho e corta relações com o “objeto”. Mas ele está ativo em tudo o que ocorre, impedindo o caos.³⁹²

Além disso, conforme a abordagem trazida na *Encyclopedia of Martin Luther and the Reformation*, editada por Mark A. Lamport, a pesquisa de Gustaf Wingren demonstrou haver um estreito vínculo entre criação e preservação nos escritos de Lutero. Nesta perspectiva, *creatio continua* e *preservação* não se tratariam de duas ideias divergentes, mas de dois atos de aspectos distintos da mesma realidade criadora. Assim, *preservação é creatio continua*. Deus não é menos ativo por meio de atividades cotidianas do universo do que foi nos seis dias da criação. Num tocante, Ele usa em sua *preservação* os seres humanos como suas máscaras

³⁹¹ PANNENBERG, Wolfhart. **Teologia Sistemática**. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2009. vol. 2. p. 76-77.

³⁹² MÜHLEN, Karl-Heinz zur. Luther II: Theologie. **Theologische Realenzyklopädie**. Berlin: De Gruyter, 1991. v. 21. p. 538-539.

(*larvae dei*), e assim continua seu trabalho de conservação dinâmica. Lutero fala de máscara para deixar claro que Deus faz isso de modo oculto. Ali Deus somente pode ser tateado, sua existência e vontade percebida. O objetivo de Deus, no entanto, é que os seres humanos o procurem e encontrem de maneira clara noutra lugar: no crucificado. Por seu turno, a conexão entre a criação e a ocultação de Deus traz consequências para o modo como se entende o milagre. Portanto, noutra tocante, também os eventos simples, como o crescimento de uma árvore, o brotar de uma flor, o nascer de um novo ser, o brotar de um novo dia, as estações do ano, são igualmente milagres de Deus enquanto aquele que cria, sustenta e mantém a vida constantemente.³⁹³

Neste ínterim, a diferença entre Aquino e Lutero está relacionada ao como esse agir *conservador* de Deus se dá na história. E aqui se tocam em dois temas teológicos importantes, o da revelação e o da antropologia. O objetivo não é detalhar em pormenores esses temas, mas evidenciar o suficiente para defender a concordância entre Bonhoeffer e Lutero, mesmo tendo aquele negado o termo *creatio continua*.

A partir de 1545, com a contra-Reforma, a igreja católica adotou Tomás de Aquino como sua maior referência teológica. O Concílio de Trento, especificamente quando toca no tema da doutrina da graça com o *Decreto sobre a Justificação* (1547), delineou a relação entre a graça e a liberdade, entre a oferta divina e a tarefa humana. Afirmou-se então, que a salvação vem de Deus. No entanto, o pecado não teria corrompido o ser humano em sua dignidade e liberdade, estando a graça de Deus presente, operando a salvação a partir de dentro, com a cooperação pessoal e comunitária. Assumiu-se uma postura antipelagiana, reiterando que a natureza e a lei humanas são incapazes de justificar o pecador. Mas, ao mesmo tempo, combateu-se a compreensão luterana de *servo-arbitrio*. O livre-arbitrio “apesar de atenuado, desviado e desfocado de seu objetivo que é Deus, não se extinguiu”.³⁹⁴ Por isso, o ser humano é considerado cooperador de Deus a partir do batismo, em todas as esferas da atuação. Deus ajuda e estimula para que se produza boas obras, mesmo que sem méritos próprios, na dependência última de Deus. Nesta compreensão, a justificação produziria uma alteração real e

³⁹³ COOPER, Jordan. Creation. In: LAMPORT, Mark A. (Ed). **Encyclopedia of Martin Luther and the Reformation**. Lanham: Rowman & Littlefield, 2017. vol. 2. p. 178.

³⁹⁴ BINGEMER, Maria Clara L. **Deus-amor: a graça que habita em nós**. São Paulo; Valência: Paulinas; Siquem, 2003. p. 112.

interna no coração do pecador, colocando-o, liberto do pecado, em direção ao bem.³⁹⁵ A dinâmica das causas da justificação, na perspectiva do Concílio de Trento, pode assim ser entendida:

São diversas as causas da justificação, todas elas, porém, centradas no próprio amor de Deus. A causa final é a glória de Deus e de Cristo. A causa eficiente é a misericórdia de Deus. A causa meritória é a obra salvífica de Jesus Cristo. A causa instrumental é o sacramento do Batismo. A causa formal é a justiça de Deus, “não aquela pela qual ele é justo, mas aquele que ele outorga ao ser humano quando justifica o ímpio. Isso significa que a justiça divina não é meramente imputada, mas é apropriada”.³⁹⁶

Desta forma, compreende-se que a pessoa é justificada por Deus, mas esta justificação se dá a partir da sua colaboração. Principalmente em reação à doutrina luterana de justificação, o Concílio de Trento afirma que a salvação acontece mediante a prática de boas obras dependentes do livre arbítrio.³⁹⁷ A salvação e libertação tiram suas forças das capacidades ônticas do ser humano. Desta forma, como Westphal expõe em sua pesquisa sobre a teologia trinitária do teólogo católico Leonardo Boff, o ser humano é definido pela afirmação do sinergismo entre Deus e o mundo, entre a fé e as obras. Portanto, há um *continuum* entre Deus e sua criação; entre as ordens da *criação* e *redenção*. Defendo que é nisso que consiste o problema apontado por Lutero, e evitado por Bonhoeffer, ao negar a *creatio continua*. Para ambos, quando se desconsidera paradoxalmente também uma descontinuidade entre *criação* e a *redenção*, proveniente da ruptura ontológica e existencial ocasionada pelo pecado, gera-se uma concepção otimista e evolutiva da redenção pelo viés da revelação natural.³⁹⁸ Confunde-se, portanto, revelação natural e específica, erro comum à filosofia idealista.

Como apresentado no primeiro capítulo, a crítica de Bonhoeffer aos filósofos idealistas é justamente sobre continuidade imediata, sem ruptura, na razão, no sentimento e/ou no espírito, entre criatura e criador, entre o ser humano e aquilo que o transcende. A “redenção” humana aconteceria por meio de sua elevação, que é possível pela “graça” latente na criação e no interior de cada indivíduo. Nesta concepção, o pecado é visto somente como deficiência do bem.

Dito isso, é importante lembrar que Lutero havia descartado qualquer possibilidade de um conhecimento natural pleno de Deus. Escravizado pelo pecado, todo saber natural de Deus

³⁹⁵ BINGEMER, 2003, p. 112-113.

³⁹⁶ BINGEMER, 2003, p. 113-114.

³⁹⁷ BINGEMER, 2003, p. 114.

³⁹⁸ WESTPHAL, Euler R. **O Deus cristão**: um estudo sobre a Teologia Trinitária de Leonardo Boff. São Leopoldo: Sinodal, 2003. p. 302-303.

por parte do ser humano, sem a revelação específica, termina em idolatria e está sob a acusação da lei. “A dialética de juízo e graça exclui a possibilidade do conhecimento salvífico de Deus a partir da ontologia”.³⁹⁹ Assim, é a partir de Lutero que Bonhoeffer critica o idealismo afirmando não haver qualquer diluição, elevação, fusão entre criador e criatura. E isso é de suma importância para a correta compreensão das ordens da criação enquanto *des*-conhecidas pela revelação natural. Por causa do pecado e da ruptura, estas devem estar sob constante revisão de compreensão por meio da revelação específica. Do contrário, são estabelecidas idolatrias e fixa-se na lei.⁴⁰⁰

Além do abordado até aqui, apoia-se também na pesquisa de Heuvel, reconhecendo dois tipos diferentes de *ordens da conservação* em Bonhoeffer. O *primeiro* está relacionado ao comentário de Gênesis 1.4a, onde Bonhoeffer reconhece *criar* e *conservar* como dois lados de um mesmo ato criador. O *segundo* surge com um “tom” a mais no agir conservador de Deus, a *preservação*, o de ter que estruturar a vida após a queda. Especialmente quando Deus faz “roupas” para Adão e Eva, o Criador se mostra preservador do mundo caído. Deus não abandona nem o mundo e nem o ser humano, mas os aceita em seu novo estado. Ou seja, Deus preserva para conservar. Essa ordem da preservação está em relação com Jesus Cristo, ao *fim*. Portanto, Jesus Cristo é o elo entre criação e redenção. Deus preserva para conservar sua criação para Cristo.⁴⁰¹

É nítido que, para Bonhoeffer, a criação não encontra ou tem um fim em si mesma, mas somente em Cristo. Ele é o único lugar onde ela encontra seu significado. Por isso, todas as ordens do mundo caído são as da preservação. Não há, portanto, ordens da criação, mas da preservação. Para Bonhoeffer, as *ordens da criação* têm uma conotação de algo fixo, o que, diante da realidade do pecado, mesmo que foi *dado* no *princípio*, assim não pode ser recebido ou entendido no *meio*, sem o *fim*. Da mesma forma que Lutero, Bonhoeffer lida com a criação não apenas protologicamente, mas principalmente pelo viés escatológico.⁴⁰² Por isso, ele realoca toda a revelação de Deus para Jesus Cristo, desabsolutizando as ordens da criação como esferas autônomas, fixas e isoladas de valor revelatório. Absolutizar as ordens da criação é

³⁹⁹ WESTPHAL, 2003, p. 303.

⁴⁰⁰ BONHOEFFER, Dietrich. Text from Ecumenical Work: July – October 1932. In: **Dietrich Bonhoeffer Works**. Minneapolis: Augsburg Fortress, 2012. vol. 11. p. 364-365.

⁴⁰¹ HEUVEL, Steven C. van den. **Bonhoeffer’s Christocentric Theology and Fundamental Debates in Environmental Ethics**. Eugene: Pickwick Publications, 2017. p. 93-94.

⁴⁰² MÜHLEN, 1991, v. 21, p. 539.

ignorar a realidade do mundo caído e a incapacidade de correspondência por causa da realidade de meio. Além disso, tira de Deus a sua liberdade como criador.

Em 1932, numa palestra na Conferência Ecumênica em Ciernohosrké Kúpele, intitulada “Sobre as fundamentações teológicas do trabalho da Aliança Mundial”, Bonhoeffer afirma que “o mandamento não pode vir de qualquer lugar, exceto daquele lugar de onde vem a promessa e o cumprimento, isto é, Cristo. Somente de Cristo devemos saber o que fazer”.⁴⁰³ Neste sentido, o valor das ordens da criação não repousa em si mesmo, mas é recebido completamente de fora, de Cristo, da nova criação. As ordens existem apenas porque estão direcionadas a Cristo. Isso significa, para Bonhoeffer, que as ordens da criação devem antes serem vistas como ordens da preservação.⁴⁰⁴ Deus preserva as ordens, também após a queda, mas, justamente pelo lapso, elas estão direcionadas e abertas para Cristo. Desta forma, a preservação é o ato de Deus com o mundo caído, por meio do qual Ele garante as possibilidades de uma nova criação. Neste, e somente neste sentido, elas são formas de ordenação intencional contra o pecado em direção ao Evangelho. Bonhoeffer afirma categoricamente: “*Toda* ordem – seja a mais antiga e a mais sagrada – *pode* ser quebrada – e deve ser, quando está trancada em si mesma, endurecida e quando não permite mais a proclamação da Revelação. A partir deste ponto, a igreja de Cristo deve julgar as ordens do mundo.”⁴⁰⁵ Colocado isto, defendo que a posição de Bonhoeffer não se afasta da de Lutero. Pelo contrário, ele fala das *ordens da preservação* justamente para ressaltar a diferença da compreensão luterana de *ordens da criação* em seu contexto teológico específico, o qual, vale lembrar, buscava criar argumentos, a partir da teologia de Lutero, também nas ideias das ordens da criação, para justificar e fecundar o Estado com suas políticas antissemitas, contexto no qual surge a Cláusula Ariana.⁴⁰⁶

Heuvel, neste sentido, também está de acordo. As ordens da preservação serviram para Bonhoeffer como reação contra uma apropriação indébita do conceito das ordens da criação. Além disso, como também Feil afirma, neste contexto é possível perceber que para Bonhoeffer

⁴⁰³ The commandment cannot come from anywhere except that place where the promise and fulfillment come from, namely, from Christ. From Christ alone we must know what we should do. BONHOEFFER, 2012, v. 11, p. 363.

⁴⁰⁴ WOELFEL, James W. **Bonhoeffer's Theology**: Classical and Revolutionary. Nashville: Abingdon Press, 1970. p. 239-242.

⁴⁰⁵ *Every* order – be it the oldest and holiest – *can* be broken – and must be, when it is locked within itself, hardened, and when it no longer permits the proclamation of the revelation. From this point, the church of Christ must judge the orders of the world. BONHOEFFER, 2012, v.11, p. 364.

⁴⁰⁶ BETHGE, 2000, p. 305-307.

não há nenhum argumento teológico válido independente de Jesus Cristo. Por isso, as ordens da criação não são boas por si mesmas, mas apenas em Cristo, pois a criação é para Ele.⁴⁰⁷ Por isso, o mundo que “uma vez”⁴⁰⁸ foi arrancado do não-ser (*Nichtsein*) pela sua palavra, será também mantido em seu ser, em sua existência, para Jesus Cristo. O mundo não pode ser confundido com Deus, mas ao mesmo tempo está Nele. É mantido por seu Criador, e somente para ele; não por causa do mundo, mas por causa de sua palavra. E justamente por isso continua sendo boa criação. Seria possível pensar que Deus confiou à própria criatura a conservação; que o mundo e a natureza, precisam cuidar de si mesmos. Como se o mundo tivesse sido criado à semelhança de um relógio no qual se deu corda e agora anda por si mesmo. No entanto, para Bonhoeffer, as Escrituras revelam que o mundo, e tudo que nele há, não anda por si mesmo. "A lei que engendra vida, sendo obra de Deus, foi formada do nada e permanecem no nada".⁴⁰⁹ Isso quer dizer que permanece unicamente e necessariamente na liberdade da Palavra de Deus. Se Deus retirar sua palavra da sua criação, ela retorna ao nada.

Por isso, a regularidade do curso do mundo e a vitalidade das coisas criadas não se identificam com o agir mantenedor de Deus. Pelo contrário, também a lei e a vida são preservadas unicamente pela livre palavra de Deus. A lei e a vida não são dignas de adoração. Elas são criaturas, como todo o restante. Somente o Senhor da lei e dos seres viventes é digno de adoração.⁴¹⁰

Nesse sentido, quando nas Escrituras afirmam que Deus reconheceu sua obra como "boa", significa que a obra é somente boa porque o Criador, aquele que é bom, assim exclama por meio de sua palavra. O fato de ser boa enquanto criatura não vem dela mesma, mas pelo fato de apontar para o Criador e sua palavra, que é boa. Nesse sentido, as palavras de Cristo repousam em profundo significado quando afirmam: "ninguém é bom, a não ser um, que é Deus". É no ser bom de Deus que toda a criação é boa, e assim, também a autenticidade do ser humano está guardada no ser de Deus, quando em total obediência a Ele, por meio de Cristo.⁴¹¹

⁴⁰⁷ FEIL, Ernst. **Die Theologie Dietrich Bonhoeffers**: Hermeneutik, Christologie, Weltverständnis. München: Chr. Kaiser Verlag, 1971. p 165-166.

⁴⁰⁸ Romanos 6.10; Hebreus 10.10.

⁴⁰⁹ BONHOEFFER, 1989, p. 54.

⁴¹⁰ BONHOEFFER, 1989, p. 54.

⁴¹¹ BONHOEFFER, 1989, p. 55-56.

5.3 A CRIATURA A IMAGEM E SEMELHANÇA DE DEUS

5.3.1 Ser imagem e semelhança de Deus

Para Bonhoeffer, Gênesis 1.26-27 expressa o desejo de Deus em se reconhecer na sua obra, ver-se a si mesmo, como quem reconhece o próprio rosto num espelho. Deus quer se ver em sua criação e se deleitar na bondade de sua aliança com o mundo. Enquanto toda a sua obra é a forma que o mandamento lhe deu por meio da palavra, então seu desejo foi de criar algo em liberdade, naquilo que lhe é bem próprio. Ou seja, toda a criação feita até este momento, mesmo em sua vitalidade, era alheia. Ela provém da liberdade criadora de Deus, mas, por si mesma, não é livre, mas condicionada. "Apenas o livre em si mesmo não estaria morto, não seria alheio, nem separado como algo criado. Somente no livre em si poderia se ver a si mesmo o livre, o Criador".⁴¹²

O criador cria sua própria imagem na liberdade, pois esta, sua criatura, o louvaria em liberdade sem reservas e proclamaria a glória de sua criação. A diferença na criação do ser humano está na expressão do plural "façamos". Se constitui aqui uma indicação do significado e da grandeza da ação do Criador neste distinto ato de criar. Neste momento Deus não chama o ser humano à existência a partir do nada, como quando criou as demais criaturas, mas singularmente a partir da matéria já existente. Há uma relação peculiar entre Deus e o ser humano, bem como deste com o mundo. Para Bonhoeffer, ser criado à imagem e semelhança do próprio Deus significa que o ser humano reflete o Criador em sua liberdade. Essa liberdade, no entanto, não é, algo que o ser humano possua para si, mas algo que dispõe para os outros. Por isso, a liberdade não é algo para si mesmo, uma possessão, algo objetivo e alheio, mas sempre está em relação a algo ou alguém. Antropologicamente falando, ser livre significa "ser livre para o outro", pois o outro me ligou a si mesmo. E assim o é porque Deus em sua liberdade se ligou à sua criação, criando a liberdade, fazendo com que o ser humano se distinguisse das demais criaturas pelo fato de o próprio Deus se encontrar nele, ou seja, sua imagem, na qual contempla-se a si mesmo. Essa liberdade humana enquanto status de ser significa então que se é "livre diante dos outros", "com os outros", e "dependente dos outros" seres humanos.⁴¹³

⁴¹² BONHOEFFER, 1989, p. 56. MARSH, Charles. **Reclaiming Dietrich Bonhoeffer: The Promise of His Theology**. New York: Oxford University Press, 1994. p. 93.

⁴¹³ BONHOEFFER, 1989, p. 57-58.

Essa percepção antropológica é central para Bonhoeffer e traz, conseqüentemente, desdobramentos para a sua ética, ressaltada pelo contexto histórico e político. Para ele, não há uma *analogia entis* na estrutura de ser do ser humano por meio do qual ele seria um ser que *existe-em-si-e-para-si*, fazendo com que ele fosse em seu ser, semelhante a Deus. O único que em sua asseidade *existe-em-si-e-para-si* é Deus. Mas ele, Deus, em seu agir, vincula a sua liberdade à do ser humano. Ao ser humano Deus se entrega ao criá-lo, relacionando-se em liberdade. Na criação do ser humano, com seu agir em relação, como conjugação de sua liberdade, Deus faz com que o ser humano seja *ser-em-relação-à*. Na encarnação, esse *ser*, ou “modo humano de ser”, é confirmado. Cristo é, por excelência, ser para o outro e, assim, para a humanidade. Por isso, a analogia do ser humano para com Deus não é *analogia entis*, mas *analogia relationis*.⁴¹⁴ Isso significa:

1. Também essa relação não é uma aptidão do ser humano, uma possibilidade, uma estrutura do seu ser, mas é uma relação presenteada, estabelecida, uma *justiça passiva*. E nessa relação estabelecida se estabelece a liberdade. Disso se conclui: 2. Que essa analogia não deve ser entendida como se o homem tivesse essa semelhança como uma propriedade da qual pudesse dispor. Muito pelo contrário, a analogia ou semelhança precisa ser interpretada estritamente no sentido de que o semelhante recebe sua semelhança *unicamente* do original, ou seja, nos coloca em referência sempre ao próprio Original, e *unicamente* nesta referência se constitui em semelhança. Por isso, a *analogia relationis* é a semelhança estabelecida pelo próprio Deus, e somente em virtude dessa relação estabelecida por Deus é que é analogia. A relação de criatura para criatura é relação estabelecida por Deus porque consiste de liberdade, e liberdade vem de Deus.⁴¹⁵

A condição humana é de liberdade, pois ele é feitura de Deus à sua imagem e semelhança. Assim ele vive no mundo criado por Deus. Essa liberdade, à semelhança do Deus que o criou, é liberdade em relação à. Com relação ao restante da criação consiste em ser livre. Isso não significa o menosprezar, pois seu próprio corpo é proveniente da criação. É digno de nota que, enquanto tudo é criado pela palavra, e somente pela palavra, o ser humano é criado a partir do barro, ligando-o intrinsecamente à toda criação. Como bem lembra Dahill, o *corpo* criado por Deus a partir do barro, da “matéria”, não é a prisão, a casca, o exterior, do ser humano. Este não é criado com corpo, mas ele é corpo. Corpo e alma não são aqui coisas diferentes, um pertencendo à materialidade e o outro à imaterialidade. Alguns pesquisadores

⁴¹⁴ BONHOEFFER, 1989, p. 59-60. Cf. ROARK, Dallas M. **Dietrich Bonhoeffer: Makers of the Modern Theological Mind**. Waco: Word Books, 1975. p. 52.

⁴¹⁵ BONHOEFFER, 1989, p. 61.

tem se fundamentado com todo êxito neste aspecto antropológico de Bonhoeffer para evidenciar um significado ecológico profundo.⁴¹⁶

Por seu turno, a característica de dominar livremente sobre a criação constitui sua vocação, pois recebeu essa tarefa por parte de Deus. E, sendo assim, não é ser livre dele no sentido de que sua essência não necessite da natureza, mas o oposto, é o entendimento que em todo seu ser, em sua condição humana, pertence totalmente a este mundo que o suporta e mantém. Por isso, sua dominação consiste no cuidado, na boa administração, sendo este seu vínculo com toda a criação de Deus.⁴¹⁷

Mas, ao mesmo tempo, é fato que, por estar na realidade do meio e desvinculado do princípio, o ser humano se perdeu de sua vocação e está voltado a si mesmo. Assim, em vez de “dominar” por meio daquilo que lhe é próprio de ser, a relembrar, imagem e semelhança de Deus, ele passa a ser dominado, prisioneiro, escravizado pelo mundo, tornando seu domínio em mera ilusão. O ser humano se tornou estranho àquilo que lhe era tão próprio e próximo. A desvinculação do domínio desta tarefa em aspecto vocacional, enquanto chamado, fez o ser humano perder o domínio, pois, "não existe domínio sem serviço a Deus. Perdendo um, necessariamente perderá o outro também. Sem Deus, sem o irmão, o ser humano perde a terra".⁴¹⁸ Disso, se percebe o quanto a existência humana está ligada, em sua essência, ao outro indivíduo. Na quebra da relação com o outro, o ser humano se perde de si mesmo.

5.3.2 Barro tornado vivo: a extrema materialidade do ser humano

Bonhoeffer está consciente que o ser humano do meio somente sabe falar de Deus a partir de si mesmo, ou seja, partindo de antropomorfismos. No segundo relato da criação (Gn2), Deus é chamado de Javé, nome próprio que denota sentimento de proximidade. O antropomorfismo não é expressão mais imprópria ou mais inconveniente para o ser de Deus do que simplesmente usar um termo abstrato como "divindade". "O conceito abstrato de Deus é, no fundo, muito mais antropomórfico que o antropomorfismo ingênuo exatamente porque não

⁴¹⁶ DAHILL, Lisa E. Con-formation with Jesus Christ: Bonhoeffer, Social Location, and Embodiment. In: ZIMMERMANN, Jens; GREGOR, Brian. **Being Human, Becoming Human: Dietrich Bonhoeffer and Social Thought**. Cambridge: Wipf & Stock Publishers, 2010. p. 178-179. Neste contexto indico a leitura da já citada tese de doutorado: RAYSON, Dianne P. **Bonhoeffer's Theology and Anthropogenic Climate Change: In Search of an Ecoethic**. Newcastle, Austrália, 2017. 306p. Tese de Doutorado – University of Newcastle, 2017. Material gentilmente cedido pela autora.

⁴¹⁷ BONHOEFFER, 1989, p. 62.

⁴¹⁸ BONHOEFFER, 1989, p. 63.

quer sê-lo."⁴¹⁹ Deus se faz gente em Jesus Cristo; nome, aliás, altamente antropomórfico e altamente objetivo.

No segundo relato da criação Deus é apresentado como oleiro que, com as suas mãos, forma o ser humano. Aqui se indica a origem do ser humano do barro, algo próprio do relato anterior da criação, demonstrando unidade revelatória. Nessa proximidade corporal do Criador com a criatura duas coisas são nítidas. A primeira que é realmente Deus, com suas mãos, que forma o ser humano, se preocupa com ele, pensa nele, tem um propósito e está perto de sua criatura. A segunda é seu poder, a absoluta superioridade, em criar o ser humano moldando-o e o criando.⁴²⁰

Ao mesmo tempo, para Bonhoeffer há, no relato da criação da humanidade, a indicação de uma materialidade que nem Darwin e Feuerbach foram capazes de abordar com tamanha ênfase. O ser humano é proveniente de um punhado de terra, vinculação que faz parte de sua essência. A terra é o ventre-mãe no qual o ser humano foi gerado. Sendo assim, a sua materialidade não é sua prisão, uma roupa, mas seu corpo é ele mesmo, o humano de Deus. Por isso ele não "tem" um corpo, nem "tem" uma alma, mas ele é corpo e alma, uma unidade inseparável. Assim Deus o selou, pois, criado da terra com Suas mãos e, soprando em suas narinas, o desperta para a vida. Terra e vida se unem de tal maneira que uma sem a outra são impossíveis. E, ao despertar para a vida, o ser humano já não está mais nas Suas mãos, mas vive na liberdade por Ele dada. É nesse sentido que, enquanto Deus cria outras vidas na sua criação, evocando sua palavra, ao ser humano Ele forma com as próprias mãos e dá de Sua vida, de Seu espírito, fazendo com que viver como ser humano seja viver como corpo em Espírito. Este não lhe pertence, mas o mantém em constante vida.

Por isso, quando o corpo original é corrompido em seu ser criado, Deus entra de novo num corpo em Jesus Cristo, e quando também este é destruído, entra nas formas do sacramento do corpo e sangue. O corpo e o sangue da Santa Ceia são as novas realidades da criação da promessa para o Adão caído. Pelo fato de Adão ter sido criado como corpo, por isso também será salvo como corpo, - Deus vem a ele como corpo -, em Jesus Cristo e no sacramento.⁴²¹

Assim, o ser humano está ligado pela sua corporeidade à terra e aos outros corpos. Ali ele é imagem e semelhança de Deus em liberdade para o outro e, concomitante, dependente de

⁴¹⁹ BONHOEFFER, 1989, p. 69.

⁴²⁰ BONHOEFFER, 1989, p. 70-71.

⁴²¹ BONHOEFFER, 1989, p. 73.

outros. Formado de terra e de espírito que o ser humano é semelhante, em *analogia relationis*, ao seu Criador, Deus.

5.3.3 O centro da existência

Quando o texto bíblico fala do jardim do Éden, usa imagens como de uma lenda. No entanto, para Bonhoeffer, essas imagens não são mentiras, antes indicam e tornam transparentes as coisas aludidas. Mesmo que essas imagens pudessem ser diferentes se o autor bíblico falasse de outro contexto vivencial, elas, de alguma forma, permanecem tão verdadeiras quanto qualquer outra linguagem humana, mesmo a conceitual, sempre que Deus nelas permanecer. Na moldura de imagens que o relator bíblico conta, o ser humano foi colocado neste jardim para viver. Ali, no centro do jardim, na terra mais próxima por ele conhecida, existem duas árvores: a árvore da vida e a árvore do conhecimento do bem e do mal. Em torno dessas duas árvores se define seu destino. Na mesma imagem desta moldura está o Deus que cria a mulher da costela do homem e está o ser humano dando livremente nome a todas as coisas. Também ambos, homem e mulher, andam com Deus pelo jardim, felizes e tranquilos, sem sentirem vergonha de sua nudez. Mas, em certa ocasião, eles estendem as mãos para pegar um fruto da árvore encantada e, neste momento, perdem o paraíso.⁴²²

Bonhoeffer entende que mesmo que essa moldura de imagens possa ser considerada mito ou uma imagem infantil e de uma época remota, ela, para a Igreja de Cristo é:

Palavra de Deus, acontecimento no início da história, antes da história, além da história e, apesar disso, na história; decisão tomada a respeito do mundo, *nós mesmos* somos os confrontados, os atingidos, os mencionados, os denominados, os acusados, os julgados, os expulsos; e *Deus mesmo* é quem abençoa e amaldiçoa; é a *nossa* proto-história, verdadeiramente nossa; o princípio, o destino, a culpa e o fim de cada um de nós.⁴²³

Bonhoeffer pergunta:

Por que negar um às custas do outro? Por que não reconhecer que todo nosso falar de Deus, falar de nosso começo e fim, de nossa culpa, *nunca* expressa a própria coisa, mas sempre e unicamente se fala por meio de imagens? Por que não reconhecer que Deus precisa se dirigir a nós empregando tanto as antigas imagens do mundo mágico, como as do nosso mundo técnico e conceitual, para nos ensinar, a fim de que nos tornemos sábios.⁴²⁴

⁴²² BONHOEFFER, 1989, p. 75-76.

⁴²³ BONHOEFFER, 1989, p. 77.

⁴²⁴ BONHOEFFER, 1989, p. 77.

A história da queda é a história da experiência humana. Não um fato isolado num determinado tempo, época e lugar, e que fala de um determinado casal, mas é um acontecimento do qual toda a humanidade faz ativamente parte. "Nós fazemos parte" e necessita-se de abertura para admitir que aquilo que fora dito acerca das primeiras pessoas do mundo mágico, também para "nós" é dito. A árvore da vida é evidenciada quando ambicionada diante da perda da condição anterior. Antes ela simplesmente estava ali, no meio, à disposição. A vida é proveniente de Deus, ou seja, Ele, como aquele que concede vida, está no meio do jardim. Ele é o centro dinâmico da terra do qual brota toda a vida. Está à disposição de toda a terra e sua humanidade. Homem e mulher não tomam da vida para viverem, mas a vida é dada, doada, é graça. Isso se desdobra na óbvia afirmação que não são eles o centro do mundo, mas a árvore da vida. A vida de ambos gira em torno deste centro, e aquilo que está constantemente no entorno não pode ser o centro gravitacional de si mesmo. A vida humana ali se constitui num constante girar ao redor desse seu centro vital, sem jamais ambicionar seu lugar. E assim permanece enquanto o ser humano não se desvia de seu caminho por outra força.⁴²⁵

A vida de Adão e Eva está estreitamente ligada à obediência a Deus. Na unidade intacta, vivem em torno do centro, a partir e em direção a ele. Essa obediência é o mover do qual e para o qual se deslocam e vivem sua liberdade. Mas essa situação se sustenta diante da liberdade do não, colocado por Deus ao se referir à outra árvore presente no meio do jardim, a árvore do conhecimento do bem e do mal. Deus expressamente proíbe Adão de comer do seu fruto, condicionando sua situação vivencial à obediência livre diante desta ordem. Desobediência significaria morte, compreensão de bem e mal, e separação.⁴²⁶

É claro que tal humanidade não tinha conhecimento do que seria a morte, nem do que seria bem e mal, mas sabe que Deus a confronta e lhe indica seus limites. A própria proibição é informação de quem o ser humano é: criatura diante do Criador. "A proibição nada mais quer dizer que isso: 'Adão, tu és quem és a partir de mim, teu Criador. Então seja! Tu és livre, então seja livre; tu és criatura, então seja criatura'".⁴²⁷ No ser de Adão está uma mútua imbricação de liberdade e o ser criatura. Assim, o limite do ser humano está no centro de seu ser, não na periferia.

⁴²⁵ BONHOEFFER, 1989, p. 78.

⁴²⁶ BONHOEFFER, 1989, p. 78-79.

⁴²⁷ BONHOEFFER, 1989, p. 80.

O limite que se busca na periferia do ser humano refere-se à suas qualidades, sua técnica, suas possibilidades. O limite que se encontra no centro é o limite de sua realidade, pura e simplesmente de sua existência. No conhecimento do limite na periferia do ser humano sempre está implícita a possibilidade de sua não-limitação intrínseca; no conhecimento do limite no centro está limitada a totalidade do ser, do ser humano em todas as suas dimensões possíveis. No lugar em que está o limite - a árvore do conhecimento -, ali também se encontra a árvore da vida, quer dizer, o próprio Deus que dá a vida. Ele é o limite e o centro de nossa existência ao mesmo tempo, isso Adão sabe.⁴²⁸

O conhecimento de Adão e Eva está em Deus, em exercício na dinâmica da liberdade imbricada em seu ser criatura. A ignorância presente não é do conhecimento periférico, mas de um *centro próprio*. Seu conhecimento vem de um centro exterior a si, outorgado. Enquanto criatura vive na dependência da ciência em Deus, ou seja, ele não tem conhecimento, pois tudo está conhecido, há total ciência em Deus. Estando em Deus, o ser humano tem a liberdade como característica por ser imagem e semelhança, Adão não conhece o mal e nem a morte. O que ele conhece é seu limite, não como algo que possa ser transgredido, pois isso seria o próprio mal, mas o conhece como graça que sustenta sua condição de criatura em liberdade.

Para Bonhoeffer, é essa graça que segura o ser humano diante do abismo da possibilidade do não-ser, do não-viver, do não-ser-criatura. Nesse sentido, Adão não entende a proibição como tentação por causa da angústia da não-possibilidade. Deus não é tentador. O pecado original, portanto, não se dá porque Adão e Eva caíram em tentação por causa de um sentimento de angústia, como afirmou Kierkegaard⁴²⁹, pois eles vivem na unidade da

⁴²⁸ BONHOEFFER, 1989, p. 80-81.

⁴²⁹ Para Kierkegaard o estado de inocência, presente no ser humano, que o leva a um nada, gera nele a angústia. A proibição o deixa inquieto diante de uma outra possibilidade. Adão e Eva passam para "uma força superior da ignorância, como expressão elevada de angústia, visto que, a este nível mais alto, a angústia existe e não existe, Adão tem-lhe amor e foge dela" (p.48). Essa angústia teria levado o ser humano a dar um salto qualitativo do estado de inocência para o estado de culpabilidade. Assim, a angústia, para ele, é veículo para o pecado. KIERKEGAARD, Sören. O conceito de Angústia. São Paulo: Hemus, 1968. p.45ss. Mesmo que neste ponto Bonhoeffer se afaste da compreensão de Kierkegaard, indico o artigo de Philip Ziegler, que revela a aproximação entre os dois autores quanto ao tema da cristologia. Por exemplo, ambos concordam em pelo menos três aspectos: a) Cristo é *verbum externum*, ou seja, o Cristo que é para mim, não é de mim, mas para mim; b) Para ambos, as "convicções cristológicas exigem que o testemunho da identidade e da presença formadora de realidade de Jesus olhe para sua identidade e presença para 'suportar o peso da relevância'" (christological convictions demand that witness to the identity and reality-forming presence of Jesus look to his identity and presence itself to 'bear the weight of relevancy'); c) Para ambos, o que importa para as pessoas não é o que está para além deste mundo – não no sentido antropocêntrico da teologia liberal, ou da mística, ou do pietismo, ou da ética, mas no sentido bíblico da criação, encarnação e da ressurreição. Ou seja, o ponto de partida é que a fé cristã está preocupada somente com o que é dado no Evangelho para as pessoas em Jesus Cristo. Isto significa que, tanto para Bonhoeffer, quanto para Kierkegaard, que em Cristo as pessoas são aproximadas da realidade e levadas a vivenciarem uma identidade imbricada no ser de Cristo, que, antes de tudo, está sempre pro me. ZIEGLER, Philip. Christ For Us Today: Promeity in the Christologies of Bonhoeffer and Kierkegaard. **International Journal of Systematic Theology**, v. 15, n. 1, p. 25-41. 2013.

obediência e não compreendem estar à sua frente a dualidade em possibilidade para então optar por uma apostasia. Eles vivem sem saber o que é bem e mal, vivem no sentido mais estrito *além do bem e do mal*, ou seja, diante de Deus.⁴³⁰

5.3.4 Tob e Ra

Segundo Bonhoeffer explicita, טוב (*tob*) e רע (*ra*), ou seja, o *bem e mal* têm um sentido muito mais amplo do que simplesmente bem e mal. Elas falam de algo anterior a uma divisão moral. Neste sentido, *tob* significaria algo como *prazeroso* e *ra* algo doloroso.

Tob e *ra* são os termos para expressar a mais profunda divisão da vida humana em qualquer direção. Essencial para esses conceitos é que eles aparecem aos pares, que em sua duplicidade eles correspondem um ao outro de forma indissolúvel. Não há "tob" - o prazeroso, o bem, o bonito - sem que esteja sempre mergulhado no "ra" - o doloroso, o mal, o ruim, o falso. E não existe - no sentido mais amplo antes indicado - o doloroso, o mal, sem um vislumbre de prazer, que de fato torna a dor/sofrimento naquilo que é: dor/sofrimento. O "tob"-bem, para nós, é sempre aquilo que arrancamos do mal, aquilo que passou através do mal, aquilo que por ele foi gerado, gestado e dele nascido. O esplendor do prazeroso-bom deve-se à sua procedência do mal, certamente à sua superação do mal. Mas aqui trata-se de uma superação como uma criança supera o ventre da mãe, quer dizer, bem é enobrecido pela grandeza do mal do qual foi arrancado.⁴³¹

Para Ele, a realidade humana, quando marcada por *tob* e *ra*, é caracterizada pela ambiguidade da presença relacional de bem e mal na experiência de prazer e dor.⁴³² Não é possível, por isso, afirmar um mal absoluto enquanto experiência humana, nem seu contrário, o bem. Quando o mal assume forma concreta em demasia, o ser humano perde sua humanidade. Do mesmo modo, quando o prazer é totalmente anulado pela dor, o ser humano sucumbe à melancolia, é des-humanizado. "Na dor o ser humano saudável é apoiado e nutrido pelo prazer;

⁴³⁰ BONHOEFFER, 1989, p. 81.

⁴³¹ BONHOEFFER, 1989, p. 83.

⁴³² Peter Frick desenvolveu uma instigante e extensa pesquisa sobre as possíveis e claras influências do filósofo Friedrich Nietzsche na elaboração teológica da Bonhoeffer. No contexto de sua pesquisa, ele aproxima a interpretação de *tob* e *ra* de Bonhoeffer à compreensão de bem e mal de Nietzsche em sua obra "E assim falou Zaratustra". Segundo Frick, Nietzsche, ao falar de bem e mal, combina os termos com prazer e dor. Um exemplo seria a sugestão de Bonhoeffer de que a sexualidade, na realidade pós-lapsária, é um "ódio apaixonado por qualquer limite", já que se transformou num meio de possuir a outra pessoa no desejo ávido e impotente de unidade com o mundo dividido. "Ávido, por causa do conhecimento da origem comum do ser humano; impotente, porque, juntamente com o limite, o ser humano perdeu definitivamente os outros seres humanos" (BONHOEFFER, 1989, p. 116). Nietzsche, na sua definição de amor em *Ecce Homo*, também retrata o amor como uma guerra e, por fim, como ódio mortal dos sexos. FRICK, Peter. **Bonhoeffer's Intellectual Formation: Theology and Philosophy in His Thought**. Eugene: Wipf & Stock, 2008. p. 181-182. Confira também: NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Assim falou Zaratustra**: um livro para todos e para ninguém. São Paulo: Companhia de Bolso, 2018. p. 303-307. NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Ecce Homo**. São Paulo: Companhia de Bolso, 2008. p. 56

no prazer ele se vê revolvido pela dor, no bem, pelo mal, no mal, pelo bem; ele está sempre dividido".⁴³³

Nesse sentido, a realidade de *tob* e *ra* é de contradição humana proveniente da perda gravitacional do seu centro, de Deus e da vida dela proveniente. Por isso, somente na ausência da vida na experiência da morte, gerada na tomada da árvore do conhecimento do bem e mal como algo concreto, é que a vida é ativamente motivo de ambição. Antes, ambas as árvores estão intactas da intencionalidade ambiciosa do ser humano. Só estende a mão para a vida aquele que a perdeu, na tentativa de garanti-la quando esta já não é naturalmente dada. É nessa faceta da existência que a profundidade da procura da eternização do prazer é revelada. A sede e a ânsia pela sua eternidade se dão pela sua transitoriedade e oscilação. A inconsistência do ser revela sua morte. O ser humano que conhece *tob* e *ra* está morto em seu próprio conhecimento. É claro que isso não significa a anulação de sua condição de criatura. Mas agora aquele que não pode mais viver diante de Deus, diante dele precisa viver.⁴³⁴ Para Bonhoeffer:

Significa viver diante dele como proscrito, perdido, maldito, porém não na qualidade de não-existente, quer dizer, não receber mais de Deus a vida como graça, proveniente do centro e do limite do próprio ser, mas como mandamento que se coloca no meu caminho e, com espada flamejante, impede todo o retrocesso. Estar morto, nesse sentido, significa ter a vida não como presente, mas como *mandamento*.⁴³⁵

Sendo assim, a possibilidade de vida já não é mais graça, mas inevitavelmente necessária enquanto mandamento, e esse é o próprio conhecimento da morte. A vida se torna então vida onde o ser humano precisa dar conta de seu ser por si mesmo. É dependente da vida enquanto mandamento, mas passa ter vida na sua ambiguidade existencial da conjugação entre dor e prazer, bem e mal, com o constante anseio pelo eterno. Precisa dar conta, mas não dá. Não consegue regular a vida de tal forma que se torne satisfatória ao próprio ser. Busca vida, e esta, enquanto mandamento, pesa, pois permanece sob o signo da morte. Ele não tem controle da vida e ao mesmo tempo quer fugir da morte. Essa torna-se sua experiência de morte: ter que viver de si mesmo, de seu conhecimento do bem e do mal, dar conta de si mesmo, justificar sua existência. E, em sua tentativa, cria a matemática das obras.⁴³⁶

⁴³³ BONHOEFFER, 1989, p. 84.

⁴³⁴ BONHOEFFER, 1989, p. 83-84.

⁴³⁵ BONHOEFFER, 1989, p. 85.

⁴³⁶ BONHOEFFER, 1989, p. 85-87.

No entanto, para Bonhoeffer, é necessário lembrar que essa situação vivencial não pertence a uma humanidade primitiva que inocenta o ser humano atual como intocado da culpa "original".⁴³⁷ Fazer isso é deixar-se levar pela fantasia de que nessa situação se é somente herdeiro. O relato não pede a atenção dos seres humanos enquanto ouvintes, mas como aqueles diretamente envolvidos, como pessoas que não estão em condição e posição de transpor-se a esse paraíso "além do bem e do mal", além do prazer e da dor. O ser humano está preso no mundo dividido, na oposição, na contradição. O pensamento se tornou, ele próprio, expressão da essência numa existência fundamentada na contradição. Pelo fato de não estar na unidade, também o pensamento está dividido. E, assim, "somos colocados diante deste Adão para nos inquietar e nos criticar".⁴³⁸

5.4. SER HUMANO DESCENTRALIZADO

5.4.1 A pergunta piedosa

Diante da história do pecado, Bonhoeffer cita três questões que sempre vêm à tona: a) como pode o mandamento que Adão havia recebido como graça se tornar lei que suscita a ira nos seres humanos e em Deus? b) como a mulher, criada como companheira idônea para auxílio mútuo, transforma-se em sedutora? c) e, como a serpente, uma entre as outras criaturas de Deus, transforma-se em instrumento do mal? E logo conclui que essas perguntas as Escrituras não respondem. Para Bonhoeffer, é um erro grotesco evocar o mau uso da liberdade para escolher entre o bem e o mal, afirmando que o lado errado foi escolhido.⁴³⁹ De igual modo, como já

⁴³⁷ Lembramos aqui a abordagem feita no capítulo anterior. Em *A Comunhão dos Santos* Bonhoeffer afirma que o pecado atinge o indivíduo e o gênero.

⁴³⁸ BONHOEFFER, 1989, p. 86.

⁴³⁹ Aqui nem Bonhoeffer e nem o editor mencionam a quem a citada compreensão se refere. Mas acredito que Bonhoeffer aqui esteja mencionando Agostinho. Segundo McGrath, a teodiceia foi muito importante para Agostinho. Sendo a criação e a redenção obras de um único e mesmo Deus, para ele, não seria possível atribuir à criação a existência do mal. A compreensão gnóstica de considerar a matéria má, ou ainda, de atribuir a responsabilidade de ter criado o mal a um demiurgo, um semi-deus, seria sacrificar a razão. Ele afirmou então que Deus criou um mundo bom, ou seja, não contaminado pelo mal. A única possibilidade do surgimento do mal seria o mau uso da liberdade humana. Deus havia dado a liberdade para escolher entre o bem e o mal. Lamentavelmente a humanidade, para Agostinho, teria optado pelo mal, brotando um mundo corrompido por este. Mas por si próprio o ser humano não poderia optar pelo mal, e, assim, Agostinho defendeu que a origem do mal proveria de Satanás, que apareceu como serpente e seduziu Adão e Eva à desobediência. No entanto, num último passo ainda seria necessário localizar a origem de Satanás. Agostinho então defendeu a ideia de que Satanás seria um anjo caído, que se rebelou contra Deus e tentou assumir a autoridade divina. Quanto à pergunta pela possibilidade de um anjo bom ter se tornado mal, Agostinho não lançou explicação. McGRATH, Alister E. **Teologia Sistemática, Histórica e Filosófica**: uma introdução à teologia cristã. São Paulo: Shedd Publicações, 2005. p. 345-346.

mencionado anteriormente, em relação à afirmação de Kierkegaard, afirmar que o pecado é impulsionado pela angústia por aquilo que não se tem é um equívoco. "Ao contrário, é característico e fundamental para a narração bíblica que todo o evento ocorre no mundo criado por Deus, e que nenhum *diaboli ex machina*⁴⁴⁰ participa da trama para tornar esse acontecimento inconcebível mais compreensível e dramático".⁴⁴¹

Bonhoeffer assim destaca que a ambiguidade gerada pela falta de uma resposta clara deve ser mantida. Aliás, essa resposta já não é mais possível, o ser humano encontra-se no *meio* e da condição do princípio já não mais sabe. Bonhoeffer quer assim evidenciar a total culpa humana, e a incompreensibilidade, a inexplicabilidade, a indesculpabilização da culpa.⁴⁴² As Escrituras não revelam a origem do mal, mas ele brota no instante em que homem e mulher vão além de Deus.⁴⁴³ "Portanto, diabo sempre estará ali onde eu, como criatura de Deus, que devia viver no mundo de Deus, me recusei a isso."⁴⁴⁴

O que se sabe é que a serpente lança uma pergunta: *é verdade que Deus disse que vocês não deviam comer de toda a árvore do jardim?* Não há dúvidas acerca das palavras, mas a pergunta feita induz o ser humano a olhar com uma profundidade antes desconhecida. Ele é colocado numa posição onde precisa afirmar ou duvidar se uma determinada palavra era de Deus ou não. E diante disso, será que se ouviu Deus bem? Será que Deus realmente tinha a intenção de dizer aquilo? E por fim, talvez Deus, o bom e amável Criador, não imporia à sua criatura uma coisa dessas, pois isso seria uma limitação de seu amor. Assim, homem e mulher são levados a irem além da palavra de Deus, fundamentando para si mesmos seu entendimento sobre a essência de Deus. A questão aparente para Adão e Eva é que há algo para saber para além da palavra que o próprio Deus deu. A serpente dá a entender que ela sabe mais de Deus

⁴⁴⁰ Nota do editor: "diabo surgido da máquina". Expressão de Bonhoeffer em analogia à expressão "deus ex machina": no teatro antigo, era uma figura baixada por meio de um mecanismo, que aparecia repentinamente e solucionava todos os problemas "sobrenaturalmente". A expressão é latina, de origens gregas. BONHOEFFER, 1989, p. 97.

⁴⁴¹ BONHOEFFER, 1989, p. 97.

⁴⁴² GODSEY, John D. **The Theology of Dietrich Bonhoeffer**. Eugene: Wipf & Stock, 2015. p. 132-133.

⁴⁴³ Jeffrey J. Richards afirma erroneamente uma teodiceia por parte de Lutero da qual Bonhoeffer teria aqui se afastado, tendo enfatizado com maior ênfase a indesculpabilidade de Adão e Eva. Como Reinhuber lembra, para Lutero, a origem do mal nunca passará de uma ideia especulativa, impossível de ser resolvida. A existência do mal e de sua personificação pertence ao Deus oculto. Portanto, ao contrário do que Richards supõe, Lutero não elabora uma metafísica do diabo ou do surgimento do mal. De igual modo, para Lutero, homem e mulher são indesculpáveis pelo pecado original. RICHARD, Jeffrey J. **War Time: Preaching & Teaching**. Eugene: Wipf & Stock, 2009. p. 141-142. REINHUBER, Thomas. **Kämpfender Glaube: Studien zu Luthers Bekenntnis am Ende von De servo arbitrio**. Berlin; New York: W de Gruyter. 2013. p. 56-58.

⁴⁴⁴ BONHOEFFER, 1989, p. 97.

do que o ser humano, que estava ligado à própria palavra de Deus. Surge a possibilidade de um Deus mais nobre, maior, que não precise colocar uma proibição.⁴⁴⁵

Assim, a pergunta da serpente é piedosa ao ponto de parecer estar defendendo uma causa divina. Essas palavras se tornam uma espécie de poder que se encontra além da palavra de Deus dada. E é com essa sua pergunta piedosa que o mal entra no mundo. O mais forte mal é o travestido de bondade e piedade, pois se apresenta sempre como opção mais legítima e libertadora do que a própria palavra de Deus.⁴⁴⁶ Bonhoeffer provoca:

Será que Deus disse que ele é amor; que ele perdoa os pecados, que nós devemos crer tão somente nele; que não precisamos de obras; que Cristo morreu e ressuscitou por nossa causa; que temos a promessa da vida eterna no seu reino; que não estamos mais sozinhos, mas somos carregados pela graça de Deus; que haverá momento em que todo o sofrimento e lamento terão fim; será que Deus disse: não furtarás, não cometerás adultério, não darás falso testemunho... será que ele disse mesmo tudo isso para mim? Será que isso se aplica em meu caso particular? Será que Deus disse que ele é um Deus irado para com aqueles que não obedecem aos seus mandamentos? Será que ele exigiu o sacrifício de Cristo - ele, de quem sei melhor que é o Pai todo de bondade e de amor? Esta é a pergunta que parece tão inofensiva, mas é justamente a pergunta pela qual o mal exerce o seu poder sobre nós, pela qual nos tornamos desobedientes a Deus.⁴⁴⁷

Se essas perguntas fossem feitas de maneira ímpia logo suscitariam negação, mas por serem feitas de forma piedosa, pela sua aparência inocente, exercem seu poder, geram mal e provocam a desobediência a Deus. O problema é que por meio desta pergunta piedosa, como exemplo de tantas outras, o ser humano é animado a se tornar juiz da palavra de Deus, ao invés de viver a partir dela. Fundamentado numa ideia ou princípio, no saber adquirido também pela própria palavra de Deus, o ser humano pretende agora, em suas próprias condições, julgar a palavra concreta. "Quando o ser humano, com a arma de um princípio, de uma ideia de Deus, pretende se voltar contra a palavra concreta de Deus, aí ele já está com a razão de antemão, aí ele se tornou o senhor de Deus, abandonou a obediência e se retirou da relação com Deus".⁴⁴⁸

A possibilidade criada pela ideia construída pela serpente é jogada contra a realidade concreta e revelada de Deus pela sua palavra. A possibilidade mina a realidade. E isso é um problema, pois na relação proposta por Deus não há possibilidades, mas exclusivamente realidade. Por isso, para o ser humano caído criar meios pela realização de boas obras se tornam possibilidades de justificação, ao invés de estar em Deus, o que confronta sua própria realidade.

⁴⁴⁵ BONHOEFFER, 1989, p. 98-100.

⁴⁴⁶ BONHOEFFER, 1989, p. 99.

⁴⁴⁷ BONHOEFFER, 1989, p. 100.

⁴⁴⁸ BONHOEFFER, 1989, p. 101.

Por isso, Bonhoeffer lembra das desculpas diante do convite feito por Jesus Cristo de o seguir: não há nenhum "*deixe-me primeiro*", mas somente mandamento e obediência. Para o primeiro humano, a possibilidade de não obedecer se dá pela liberdade na qual é criado e na qual pertence totalmente a Deus. Assim, a desobediência é possível, pois ela está envolvida na realidade e na liberdade de seu "ser para Deus". Portanto, quando a pergunta piedosa é refletida, surge uma nova possibilidade de "ser para Deus", mas que, quando executada, por brotar de si mesmo, por sua própria autonomia, é "ser contra-Deus". E é aqui que se encontra o mal original, onde brota o caos.⁴⁴⁹

5.4.2 Sicut-deus

Eva é porta-voz diante da indagação da serpente. Diante da pergunta, ela simplesmente afirma a verdade óbvia, enfatizando a seriedade do pedido de Deus. Mas pelo prosseguimento do diálogo, ela é trazida para uma conversa sobre Deus, sem Deus, por cima de Deus. E isso a fará sentir-se, pela primeira vez, na função de julgar a palavra, primeiramente no intuito de defender a honra de Deus. Então, diante da outra pergunta e afirmação capciosa da serpente, que se mostra como alguém que conhece algum segredo de Deus, ela pensa noutra possibilidade de ser-para-Deus, com um conhecimento ainda não recebido. A serpente subverte a palavra fazendo com que a mentira passe por verdade, escondendo a verdade sob a mentira. A graça e a liberdade podem também ser vistas como má dependência e limitação. Deus talvez não seja gracioso o suficiente. Ele mesmo afirmou que a árvore era do conhecimento, revelando então que guarda coisas para si. E, por isso, talvez a realidade de morte seja somente um blefe divino para que não se seja *sicut-deus*.⁴⁵⁰

Mas, ao comer do fruto, homem e mulher percebem que a possibilidade de uma distinta palavra não torna a realidade em outra. Isso significa que, apesar de todos os esforços para fazer a palavra de Deus passar por mentira, eles não escapam da verdade e a morte passa a ser sua realidade, fazendo com que mesmo a mentira precise dar razão à verdade. Assim, aquilo que a serpente disse tem tom de promessa, e o que Deus disse passa a ser sentido como proibição; o que Deus diz imputa limites, e o que a serpente diz imputa uma ausência de limites. E agora?

⁴⁴⁹ BONHOEFFER, 1989, p. 101-102.

⁴⁵⁰ BONHOEFFER, 1989, p. 103.

Para Adão e Eva, sem conhecer a mentira, ambas as questões se encaixam em verdade, pois as duas afirmações têm suposta origem em Deus.

Deus e o ser *humano-imago-dei* contra Deus e o ser *humano-sicut-deus*. *Imago dei*: o ser humano que, em seu ser para Deus e para o próximo, em sua condição original de criatura e em sua limitação, é semelhante a Deus; *sicut deus*, o ser humano que, em seu conhecimento a partir de si mesmo sobre o bem e o mal, em sua ilimitação no seu agir por si mesmo, em sua asseidade⁴⁵¹, em sua solidão, é equiparado a Deus. *Imago dei* - ligado à palavra do Criador e vivendo a partir dele; *sicut deus* - ligado às profundezas do seu próprio saber sobre Deus, por bem e por mal; *imago dei*, a criatura que vive na unidade da obediência; *sicut deus*, o ser humano da criação que vive a partir da divisão entre bem e mal; *imago dei, sicut dei, agnus dei*⁴⁵² - aquele que foi sacrificado em favor do *sicut deus*, matando o seu falso ser-deus no Deus verdadeiro, o Deus-homem que restaura a *imago dei*.⁴⁵³

Adão e Eva não compreendem a promessa de *sicut deus* como rebelião contra Deus. Eles não podem entendê-la de outra maneira do que senão uma possibilidade de serem mais piedosos e melhores pessoas diante de Deus: almejam um novo e mais profundo modo do seu ser-criatura. Mas sabem que, para isso, é necessário tomar, agir e fazer, e não depender. O preço, a obra necessária, seria ir além da palavra dada por Deus, além da graça. Eles se encontram então na encruzilhada entre Deus e o deus ídolo que se apresenta como melhor Deus. Bonhoeffer ainda diz que o ato de ouvir o ídolo reafirma sua situação de dependência e de confiança. Portanto, tomar em suas mãos a promessa do *sicut deus* é aderir com firmeza à realidade disponível pelo seu criador na árvore do conhecimento do bem e do mal.⁴⁵⁴

Com o pecado, o centro foi pisoteado e o limite transgredido. Agora o ser humano se encontra no centro e não possui mais o mesmo limite. Ele precisa dar conta de si mesmo. Não está mais justificado a partir do centro, mas precisa se justificar tendo a si mesmo como centro, ou seja, na solidão e nudez. Ele precisa criar sua vida. Deixa de ser criatura como antes. Não é que ele agora se sinta *sicut deus*, mas ele o é. Sendo assim, a queda realmente faz com que a criatura humana *imago dei* se torne ser humano criador, *sicut deus*. Ele não se reconhece mais como criatura, mas se torna criador. Seu primeiro estado, por si, está anulado. Isso faz com que não seja mais possível fazer nenhuma afirmação humana sobre o ser humano sem levar em conta seu *sicut deus*, ou, abstraindo-se deste fato. A confirmação de seu novo *status* de ser se dá na sua vontade de não-querer-ser-criatura. Por isso, a partir do ser humano não é possível mais falar dele mesmo enquanto criatura. Somente Deus, e por Ele, a condição humana pode

⁴⁵¹ "Ser em si" (não derivado de outro).

⁴⁵² Cordeiro de Deus.

⁴⁵³ BONHOEFFER, 1989, p. 105.

⁴⁵⁴ BONHOEFFER, 1989, p. 104-105.

ser testificada por nunca ser para Ele abolida, e isso ele faz por meio de Jesus Cristo, na cruz, na igreja.⁴⁵⁵

O *ser-sicut-deus* é a tentativa humana de querer ser diante de Deus por si mesmo. Nesta realidade o ser humano faz uso de uma piedade que o leva para além da palavra de Deus, a partir de seu próprio conhecimento de Deus. Esse conhecimento acerca de Deus é o obtido a partir de si mesmo. Ou seja, para o ser humano conhecer mais de Deus foi preciso renunciar a palavra que o limitava. Há então uma ruptura entre a palavra de Deus e o próprio Deus. Assim, a partir do seu centro há “mais” de Deus do que a palavra de Deus fornece.⁴⁵⁶

Na unidade Adão e Eva são um. Assim, eles caem juntos, como um, e carregam toda a culpa individualmente, cada um. Adão cai por causa de Eva, mas Eva cai por causa de Adão, por serem um. Assim, nenhum é exonerado, mas o outro com sua culpa incrimina a outra parte infinitamente. Por isso, a humanidade não pode se livrar da culpa do início. A culpa cai sobre todos, pois, o ser humano foi criado em liberdade para servir a Deus e ao outro, ou seja, o ser-para-o-outro. Isso significa que também sua culpa cai sobre todos, e a culpa dos outros sobre si mesmo.⁴⁵⁷ A queda significa para o ser humano *sicut deus* "um cair contínuo, um precipitar-se no insondável, um soltar-se, um distanciar-se cada vez mais fundo, cada vez mais longe. Em tudo isso, não se trata apenas de um tropeço ético, mas da destruição da criação pela criatura."⁴⁵⁸

5.4.3 A nudez e a fuga

Bonhoeffer percebe na *vergonha da nudez* a quebra relacional, da unidade para a ruptura daquilo que é inteiro. Essa dualidade é representada por *tob* e *ra*, ou seja, prazeroso/bom, também belo, e doloroso/mau, também feio. Aqui toda a interpretação moralizante perde seu significado. "No mundo caído e dividido, o prazeroso tem definitivamente a mesma seriedade que o 'bom', já que ambos procedem da mesma forma da unidade original. Ambos existem somente na dualidade e não encontram mais o caminho de volta à unidade."⁴⁵⁹ Nisso se compreende o prazer e a dor na relação entre Adão e Eva. Entra aqui a questão da corporeidade, ou seja, Eva era a unidade em Adão, ele a amou a partir do limite de seu ser, a amou em sua

⁴⁵⁵ BONHOEFFER, 1989, p. 106-108.

⁴⁵⁶ BONHOEFFER, 1989, p. 108-109.

⁴⁵⁷ BONHOEFFER, 1989, p. 111-112.

⁴⁵⁸ BONHOEFFER, 1989, p. 112-114.

⁴⁵⁹ BONHOEFFER, 1989, p. 115.

humanidade como sendo única, mas ainda em sua forma distinta da dele. Adão, ao não reconhecer o limite como sendo graça de Deus na sua forma de criatura, viola-se a si mesmo e agora odeia esse limite. Antes, alegria na completude noutra pessoa, agora, ódio diante daquilo que lhe falta.⁴⁶⁰

Mas, Adão quer por direito aquilo que lhe falta. Odeia o limite que revela sua dependência. Para Bonhoeffer, isso é perceptível na forma do exercício da sexualidade. Ela tornou-se meio de exercício da posse, mesmo que momentânea, daquilo que lhe falta.

A sexualidade deseja o aniquilamento do outro como criatura, lhe rouba sua condição de criatura, violenta-o como quem viola o limite, odeia a graça.⁴⁶¹ Nessa aniquilação do outro ele quer a manutenção da própria vida, sua reprodução; o ser humano é criador na aniquilação; na sexualidade a raça humana é mantida em sua aniquilação. Sexualidade desenfreada é aniquilação por excelência, por isso é uma desenfreada aceleração da queda, do precipitar-se; é afirmar-se até a autoaniquilação. Avidez e ódio, *tob e ra*, - esse é o fruto da árvore do conhecimento.⁴⁶²

Orgulhoso de si, tendo a si mesmo como centro, o ser humano não é mais alguém a partir de fora e que o liga ao outro. Por isso, vive a quebra relacional e sente vergonha diante da revelação daquilo que lhe falta. A nudez aqui, enquanto essência da unidade, revela a quebra. Nudez antes é graça, é inocência, é tranquilidade, pois se está com o outro, em comunhão, e neste há a completude. Assim, quando a primeira humanidade se esconde por vergonha, torna-se sintomática a falta. Aquilo que antes estava revelado precisa ser ocultado. E a contradição aqui, muito bem lembrada pelo autor, é o ser humano sem limites que ao querer se ocultar por causa de sua vergonha, justamente a reconhece. E neste processo, surge ainda mais ódio pelo limite. Também diante de Deus ele o sente. A vergonha da falta, de ter que dar conta de ser autossuficiente e completo em si mesmo, mas não conseguir ser, presta testemunho relutante de sua condição de caído. Assim, por causa da vergonha todo o mundo criado está oculto, mudo e incógnito, opaco e enigmático. "O mundo do ser humano *sicut deus* envergonha-se juntamente com ele, esconde-se de seu olhar".⁴⁶³

Diante da voz de Deus, Adão e Eva partem em *fuga*, como se o mundo opaco, escondido e oculto pela vergonha, também o fosse para Deus. A fuga revela a presença da consciência;

⁴⁶⁰ BONHOEFFER, 1989, p. 115-116.

⁴⁶¹ Nota do Editor: Em relação à aniquilação, ódio, complemento em F. Nietzsche, *Ecce homo*, 280, a "Definition der Liebe" (A definição do amor), "a única digna de um filósofo": "Amor - em seu meio, a guerra na sua base, o ódio mortal dos sexos". A indicação para esta citação veio de Matthias Schollmeyer". BONHOEFFER, 1989, p. 116.

⁴⁶² BONHOEFFER, 1989, p. 116.

⁴⁶³ BONHOEFFER, 1989, p. 118.

construída na quebra. Ela só surge na separação com o Criador, quando o ser humano é separado de si mesmo. Na sua função, ela incita o ser humano a fugir de Deus para que assim, com relutância, revele a razão de Deus. A fuga o faz sentir seguro em seu esconderijo. E, "distanciado de Deus" o ser humano, no uso da consciência, se faz juiz e se evade do juízo de Deus. Vive então de seu bem e mal, na sua mais íntima divisão consigo mesmo. Ela, a consciência, não é, portanto, a voz de Deus no ser humano pecador, mas é a defesa contra essa voz. Mas, ainda assim, em sua qualidade de defesa, contra o saber e com relutância, faz novamente referência a Deus.⁴⁶⁴

Quando Deus, sabendo onde Adão estava, o chama pelo nome e pergunta onde está, faz com que ele seja chamado para fora daquilo que lhe surgiu em seu conhecimento, a consciência. Enquanto esta, a consciência, o leva a se esconder por causa de sua nudez de ser, a voz de Deus o chama para fora do esconderijo. Deus a aniquila e o traz para fora de tudo aquilo que o tenta esconder. Extremamente nu, desconexo, desunido, responde: Estou nu, por isso me escondi. Quer desculpar-se, mas quer continuar fugindo, como se fosse possível. Enquanto que Deus mostra que precisamente pela sua situação ele precisa da Sua presença, Adão continua tentando fugir: "A mulher que me tu me deste, ela me deu do fruto, eu comi". É como se Adão dissesse: "Eu daria conta de mim, se tu não tivesses interferido em minha história com a criação desta mulher"; "Foi tua obra que me levou a queda". A bênção que antes enchia os olhos de Adão é agora colocada sob o signo de maldição. Ele recorre ao estilo de arguição da serpente ao corrigir os pensamentos de Deus. Em vez de apelar ao Criador, apela a um deus diferente e melhor para si. Assim também age a mulher. Ambos se confessam pecadores e culpados, mas acusam Deus. E, em meio à acusação, não mais percebem a graça de Deus evidenciada justamente em seu chamado a sair. A única coisa que conseguem perceber por meio da sua consciência é a injustiça de Deus, e, por isso, nutrem o ódio na tentativa de fuga.⁴⁶⁵

5.4.4 Entre maldição e promessa

Eis a realidade humana entre maldição e promessa, entre viver como *sicut deus* em seu *mundo sicut deus* e saber que ele não está sem a palavra de Deus, ainda que se trate da palavra do Deus irado. Bonhoeffer destaca, seguindo a passagem de Gênesis 3.14ss, a maldição e

⁴⁶⁴ BONHOEFFER, 1989, p. 119-120.

⁴⁶⁵ BONHOEFFER, 1989, p. 122-123.

promessa em quatro aspectos: a) a inimizade com a serpente; b) as dores do parto; c) a fadiga no trabalho; d) a morte.

a) O ser humano é colocado contra a serpente, contra o poder do ateísmo piedoso. Em sua realidade o ser humano é sempre tentado. Não fica em descanso na palavra de Deus. Mesmo quando se apega a Deus, não o faz em paz, pois não sabe se aquilo que tem é realmente de Deus. Vive na luta contra a serpente na tentativa de fugir de sua ludibriação. Sai vitorioso, mas sempre de novo ferido. "Nessa batalha, em que luta se assume como maldição e promessa, ele pode viver".⁴⁶⁶

b) A relação entre homem e mulher permanece debaixo de maldição e promessa. É unidade dividida e, com isso, íntima cisão entre ambos. Como novidade surge a aflição da mulher diante da cobiça do homem. Prazer e dor são irmanados na vida humana que se transforma na humilhação em ter que dar à luz com dores, em ter desejo pelo marido, mesmo em situação de serviço submisso. Pertencimento sob o signo da maldição, mas também promessa por poder viver efetivamente diante de Deus.

c) Também a ligação original com a natureza, a terra, a interação humana com a vida, permanecem sob maldição e promessa. Tudo o que para Adão era dado, agora precisará ser conquistado como fruto de seu próprio suor sobre a terra. O sustento torna-se preocupação, motivo de aflição e resulta em cansaço. A natureza perdeu o senhorio humano pela quebra de relação, tornando-se estranha e enigmática. O trabalho passou a estar sob o signo da maldição do ser humano caído, sendo, ao mesmo tempo, expressão de uma cobiçosa saudade da unidade original em que a natureza está descoberta e na qual pode viver. "Dessa maneira, o fruto do campo se torna pão que se come com lágrimas, mas também se torna pão da graça do mantenedor, que permite que o ser humano viva no campo maldito".⁴⁶⁷

d) O fato de Adão estar morto quer dizer que ele não pode viver com Deus, com os outros seres humanos e com a natureza, na harmonia de antes. Ao mesmo tempo, precisa viver na divisão de *tob* e *ra*, bem/prazer/belo e mal/dor/feio, ele precisa viver. Essa se torna sua maldição, pois sua palavra não muda a realidade, ela permanece dada enquanto graça. "E justamente por essa ser a maldição de Deus que pesa sobre o mundo, ele não é totalmente

⁴⁶⁶ BONHOEFFER, 1989, p. 124.

⁴⁶⁷ BONHOEFFER, 1989, p. 126.

abandonado, mas, na maldição, é abençoado por Deus, na inimizade, na dor e no trabalho, é um mundo pacificado, em que a vida é mantida"⁴⁶⁸. A sua realidade em contradição é morte antes da morte. Assim, a serpente estava com razão ao afirmar que ele seria como Deus e não morreria, não deixaria de existir. Mas a verdade de Deus se manteve e, de fato, Adão e Eva passam para a morte de *ser sicut deus*, pois se desligaram da árvore da vida; precisam viver, mas não produzem vida, e isso é a morte.⁴⁶⁹

A realidade humana, então, permanece na inimizade com a serpente, na dolorosa e quebrada comunhão entre homem e mulher, na sofrida relação com a terra, e, por último, na impossibilidade humana de viver e ter que viver; mas sabendo que voltará de onde veio, ao pó. Essa sua última realidade é a morte do seu último estado, ou seja, do *ser sicut deus*. Por isso, também por meio da morte, há a promessa de ser novamente em Deus, por Cristo. Por isso, enquanto em Eva, a caída que se torna "sábua" mãe de todos os seres humanos, se tem um primeiro começo; em Maria, a inocente, a ignorante mãe de Deus, está a promessa do segundo começo.⁴⁷⁰

5.4.5 A sede de vida

O mundo criado, agora caído, é sustentado pelo Criador. É neste mundo, situado entre maldição e promessa, que Deus interage. Aceita o ser humano caído, e, além disso, faz para ele roupas de pele de animal morto. Não o deixa nu um diante do outro, mas os veste. Semelhante ao que Lutero afirma, as roupas mostram sua nova realidade marcada pela morte, pela maldade, limita sua cobiça, porém sem aniquilá-la.⁴⁷¹ Assim, Deus afirma o mundo caído e pecador e, por meio de ordenamentos, lhe evidencia seus limites. Os ordenamentos são meios de conservação do mundo e sempre se orientam em Cristo. As ordens da conservação não têm valor em si mesmas, mas precisam se orientar em Cristo para que preservem seu sentido.

Esse é o novo modo de Deus agir com o ser humano: em seu mundo caído, em suas ordens caídas, ele as mantém para a morte - para a ressurreição, para a nova criação, para Cristo. O ser humano continua entre *tob* e *ra*, na dicotomia. Ele permanece inclusive com seu *tob*, bem aquém do bem de Deus. Ele permanece em seu todo, na dicotomia em *tob* e *ra*, distante de Deus, na queda, no mundo que caiu e continua em queda. Por isso mesmo se encontra na penumbra, todo seu pensamento sobre criação e queda, inclusive o do autor bíblico, enquanto pensamento

⁴⁶⁸ BONHOEFFER, 1989, p. 126.

⁴⁶⁹ BONHOEFFER, 1989, p. 127.

⁴⁷⁰ BONHOEFFER, 1989, p. 128.

⁴⁷¹ Para Lutero quando o ser Adão e Eva são vestidos de tal forma por Deus recebem um sinal pelo qual são lembrados da realidade da morte que os acompanha por toda vida. LUTERO, 2014, p. 237-244.

objetivo e não fantástico, estará ligado a esta penumbra. Por isso o ser humano fala do paraíso e da queda dessa forma, como a Bíblia o faz. O ser humano não pode voltar da dualidade à unidade. Ele não consegue mais distinguir a luz de Lúcifer, o portador da luz, da luz de Deus de forma nítida. Ele permanece na meia-luz, e Deus o afirma nesse seu novo *mundo-sicut-deus*, onde Ele próprio o conserva.⁴⁷²

O ser humano não pode voltar atrás. Após ter sucumbido à morte, tenta estender sua mão para a árvore da vida para que não tenha que morrer em seu *ser-sicut-deus*. "O ser humano se tornou como um de nós" (Gênesis 3.22), afirma Deus. Ele tem sua própria vontade, saber, autonomia, vive para si e em si, está solto do outro, é senhor sobre o mundo; no entanto, naturalmente solitário, senhor e opressor do mundo do seu próprio ego, mundo violado e morto. Ao mesmo tempo sabe que não pode viver sem o outro, sem o desconhecido-Deus, sem a criação. "Em consciência e em arrependimento, ele sempre procura simular a presença, a realidade do outro em sua vida; ele acusa, tortura e glorifica a si mesmo com o único fim de enganar-se sobre a horrível solidão de um estar só sem eco. Ele sabe o que perdeu com o seu *ser-sicut-deus*".⁴⁷³

A experiência humana se dá na relação de vida e morte. Seu ímpeto é de querer viver, mas seu sentimento é de não poder viver, e, ao mesmo tempo, ele vive. Por isso, sua vida é uma constante e renovada rebelião contra sua realidade existencial. Tem sede de vida plena, a qual, sem êxito, por mais que possa fazer, não alcança. Só encontra mais do mesmo, ou seja, a si mesmo. O ser humano comeu da árvore do conhecimento, mas a sede que essa árvore despertou nele pela árvore da vida não será satisfeita. O caminho é guardado por Deus, pois seu agir é sempre por graça. Isso significa que o ser humano não tem mais acesso ao centro para o qual foi criado. Se tornou centro do qual brota sede ao invés de água. Enquanto centro, anseia, realiza, faz, quer, e nisso consiste sua contradição ao seu antigo eu, o ser na graça: "*Quem quiser, pois, salvar a sua vida perdê-la-á; mas quem perder a sua vida por minha causa e pelo Evangelho salva-la-á*"(Marcos 8.35).⁴⁷⁴

Surgem novas vidas da união cobiçosa dos seres humanos marcados pela morte. Adão e Eva, como *sicut deus*, tornam-se criadores de vida. Adão, conservado para a morte, consumido pela sede de vida, gera Caim, o assassino. O primeiro *sicut deus* que atenta contra a vida humana, arrogando-se ao direito supremo do Criador. Seu ódio é maior do que o de seus pais.

⁴⁷² BONHOEFFER, 1989, p. 130.

⁴⁷³ BONHOEFFER, 1989, p. 132.

⁴⁷⁴ BONHOEFFER, 1989, p.133-134.

Seu anelo pela vida é maior, mas sua história é marcada pela morte, esta torna-se seu signo. Contudo, o fim da história de Caim se encontra em Cristo, filho de Deus que foi assassinado.

Esse é o último assalto desesperado ao portão do paraíso. E sob a espada flamejante, na cruz, morre a raça humana. Mas Cristo vive. O tronco da cruz se torna madeira de vida, e agora, em meio ao mundo, sobre o solo amaldiçoado se ergue de novo a vida. No centro do mundo, na madeira da Cruz brota a fonte da vida. Todos os sedentos da vida são chamados a beber dessa água, e quem comer da madeira dessa vida, esse nunca mais terá fome ou sede.⁴⁷⁵ Estranho paraíso, essa colina do Gólgota, essa cruz, esse sangue, esse corpo dilacerado, estranha árvore da vida, esse tronco em que o próprio Deus teve que sofrer e morrer, - porém, é de fato o reino da vida, da ressurreição, dado de novo pela graça de Deus; é a porta aberta da esperança imperecível, da espera e da paciência. Árvore da vida, cruz de Cristo, centro do mundo caído e mantido por Deus, esse é o final da história do paraíso para nós.⁴⁷⁶

5.5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A pergunta sobre quem é o ser humano sempre de novo é atual. Aliado a ela estão três sentimentos que o abraçam: há algo além daquilo que pode ser visto, tocado e sentido; desse algo se está desconectado; e há um desejo infinito em tentar transpor esse desconhecido. A necessidade de dar conta de si, de responder à pergunta sobre a sua procedência, justificar sua ação, quem é e para onde vai, nasce no ser humano em sua experiência de ser *sicut deus*. Segundo Bonhoeffer, essa é a força que move o ser humano e o influencia em toda a sua experiência de vida. Além disso, ficou claro que a maneira como o ser humano é compreendido, sua origem e seu destino, ou ainda a sua própria negação, influenciam diretamente na construção dos valores que se tornam parâmetro para a conduta.

Em *Criação e queda*, Bonhoeffer construiu sua abordagem de Gênesis 1 a 3 em constante diálogo com seu contexto vivencial, tanto teológico e eclesiológico, quanto filosófico. Evidenciou que a revelação de Deus está ligada à realidade concreta e, por isso, julgou necessário deixar transparente as tendências teológicas e filosóficas que instituíam o ser humano como aquele que constitui o princípio e o fim de toda a realidade. Estas tendências são resultado do ser humano que se encontra na realidade de contradição. Ele se sabe no meio, na história, e sabe que há um princípio e fim, mas, ao mesmo tempo, destes sabe que nada sabe. É na necessidade de ser princípio que se pressupõe um sinergismo entre o princípio e o meio, entre Criador e criatura, que capacitaria o ser humano a se elevar e transcender sua condição de

⁴⁷⁵ João 4.4

⁴⁷⁶ BONHOEFFER, 1989, p.135.

alienação. Assim, neste *continuum* de aspectos redentores o ser humano se torna partícipe do princípio e senhor do fim.

Bonhoeffer está ciente do risco que é falar do princípio sem ter acesso a ele. É impossível ao ser humano transpor seu local vivencial. Por isso, é necessário assumir a “absurda” verdade de que só é possível saber do princípio quando o Deus do princípio vem ao encontro do ser humano no meio, fazendo deste o lugar onde se permite ser encontrado. Não pelo conhecimento de um princípio escondido na razão humana, transformado num conjunto de valores a serem apreendidos e praticados, mas no encarnado, na pessoa Jesus Cristo. É pela revelação e na relação que o ser humano se sabe criado à imagem e semelhança do Deus criador. Isso se desdobra na característica da liberdade de ser. Essa liberdade não está condicionada, mas brota do ser que está intimamente ligado ao centro da criação, ou seja, ao próprio Deus.

Sendo assim, essa liberdade não é algo que possua para si, mas é algo que dispõe para os outros. Deus, em sua liberdade se ligou à sua criação e na encarnação Ele se confirmou como ser-para-o-outro. Portanto, em *analogia relationis* o ser humano é livre diante dos outros, com os outros, e para outros. É nisso que se desdobra um sentimento de completude e responsabilidade. O outro me completa, “é carne da minha carne, ossos dos meus ossos” (Gênesis 2.23), e é para ele que sou e estou. Para Bonhoeffer, recuperar essa perspectiva da antropologia teológica é de suma importância diante de todos os contextos em que se aspira ser princípio e fim.

É na unidade com Deus que o ser humano é, se conhece, e vive na liberdade. No entanto, na história conhecida e experimentada, o ser humano se encontra na realidade de contradição. O ser humano vive a realidade debaixo da promessa e maldição. Enquanto *sicut deus* está morto, vive experimentando realidades de morte, na espera da própria morte. De seu centro não brota vida e por isso permanece na ânsia, na sede por vida. Esta, por sua vez, é saciada na pessoa de Jesus Cristo. O Deus que se revela no meio afirma: “quem beber da água que eu lhe der nunca mais terá sede. Ao contrário, a água que eu lhe der se tornará nele uma fonte de água a jorrar para a vida eterna” (João 4. 13). Ele, o Cristo, é a árvore da vida que traz esperança do ser em Deus e a possibilidade de reestabelecimento de seu Reino de justiça e paz.

6 ÉTICA

6.1 A OBRA ÉTICA

Ética é um dos escritos mais conhecidos e importantes de Bonhoeffer. Depois de ter publicado *Discipulado*, o autor considerava ser esta a grande obra de sua vida. No entanto, devido à sua atuação na conspiração contra Hitler e o Terceiro Reich, e posterior prisão, condenação e morte, a obra não pôde ser concluída. Portanto, *Ética* é uma obra póstuma, compilada pelo cunhado de Bonhoeffer, Eberhard Bethge, a partir de partes salvas, algumas concluídas e outras inacabadas. Algumas partes foram retomadas dos confiscos da Gestapo e outras foram desenterradas de esconderijos no jardim da casa dos pais de Bonhoeffer. Por esta razão, não se trata de uma obra fechada e completamente desenvolvida. A primeira edição foi publicada em 9 de abril de 1948. No decorrer da leitura é perceptível que muitas partes pressupõem um pré-conhecimento que, provavelmente, ainda seriam melhor desenvolvidas. *Ética* é basicamente o cerne, o material preparatório, do que seria a obra depois de pronta. Isso exige do seu leitor atenção redobrada.

A obra, como foi editada, é composta de quatro abordagens. Na primeira, tem-se o embasamento teórico-teológico da ética cristã. É nessa parte também que se encontram, de maneira mais consistente e elaborada, seus pressupostos antropológicos. Na segunda, Bonhoeffer apresenta os desdobramentos da prática ética na *com-formação*, ou seja, na experiência do ser humano estando em Cristo. Na terceira abordagem o tema central é a justificação; enquanto que na última a encarnação. O leitor cuidadoso perceberá que os temas centrais são recorrentes em todas as abordagens. O que muda são os desdobramentos diante da intencionalidade proposta por Bonhoeffer. Para os fins propostos neste estudo, a concentração da análise se dará nos primeiros cinco capítulos da obra (primeira abordagem) utilizando, para conclusão, os desdobramentos que o próprio Bonhoeffer faz sobre o ser humano revestido em, por, sob Cristo, em sua atuação no mundo.

6.2 EXISTÊNCIA HUMANA

6.2.1 Mundo: lugar de conflito

Segundo Bonhoeffer, o alvo de toda reflexão ética está no conhecimento e discernimento entre bem e mal. Por isso, já de início, faz uma distinção entre a ética no estilo

tradicional e a ética cristã. Isso tem como razão sua pressuposição antropológica com bases no relato bíblico da queda. O ser humano está numa condição na qual não deveria estar. A distinção entre o bem e o mal, sua própria necessidade, já demonstra isso. Por isso, diferentemente de todas as éticas, a ética cristã se distingue pela tentativa de suspensão deste saber. Para ele, a humanidade em seu estado original só sabe de uma coisa: Deus. Portanto, toda a realidade somente é conhecida na união com Ele e na perspectiva d'Ele. Do contrário, o ser humano não sabe nada além de si mesmo, e seu autoconhecimento está à margem de Deus e fora d'Ele.⁴⁷⁷

O ser humano esqueceu sua origem ao ponto de não a admitir, transformando-se em seu próprio criador e juiz. De um ser à imagem e semelhança de Deus, converteu-se numa igualdade roubada. Essa é uma nova realidade antropológica que criou uma descontinuidade entre o estado em Deus e seu novo estado de ser. Em outras palavras, o ser humano como imagem de Deus, vive da origem divina, na sua dádiva; já o ser humano que se tornou igual a Deus vive de sua própria origem, agora na constante dúvida diante do bem e do mal. Essa nova condição traz uma inversão total do seu conhecimento anterior; não o enriquece com novas possibilidades de conhecimento, mas cria lacunas.

Em vez de saber de si tão-somente na realidade de ser eleito e amado por Deus, tem que se entender na possibilidade de escolher, de ser origem do bem e do mal. Tornou-se como Deus, mas contra Deus. Eis o embuste da serpente. O ser humano sabe o que é bom e o que é mau; mas como ele não é a origem, como adquire esse saber unicamente na separação da origem, o bem e mal que conhece não são o bem e mal de Deus, mas bem e mal contra Deus.⁴⁷⁸

A realidade de separação da origem torna-se o lugar onde o novo ser humano experimenta-se em sua desunião em relação a Deus e ao outro. Disso nasce o *pudor*, que é a “indestrutível lembrança do ser humano da sua separação com a origem, é a dor decorrente dessa separação e o desejo impotente de desfazê-la. O ser humano envergonha-se porque perdeu algo que faz parte de sua essência original e de sua integridade.”⁴⁷⁹ Desse pudor surge a tentativa de encobrimento, de justiça, “*e fizeram cintas para si*”, ou seja, procuram encobrir o que agora lhes falta. E surge também a vergonha de se apresentar diante de Deus sem dar conta de si mesmo, sem ter como justificar sua própria existência, permanecendo, no entanto, o contínuo desejo pelo restabelecimento da unidade perdida.⁴⁸⁰

⁴⁷⁷ BONHOEFFER, 2009, p. 15. BARKER, H. Gaylon. **The Cross Of Reality: Luther's Theologia Crucis and Bonhoeffer's Christology.** Minneapolis: Fortress, 2015. p. 367.

⁴⁷⁸ BONHOEFFER, 2009, p. 15.

⁴⁷⁹ BONHOEFFER, 2009, p. 16.

⁴⁸⁰ BONHOEFFER, 2009, p. 16.

“Onde esse desejo irrompe, como na união sexual, onde duas pessoas se tornam uma só carne (Gn 2.24), e na religião, onde o ser humano procura a sua unidade com Deus, onde, pois se rasga o encobrimento, justamente ali o pudor cria sua mais profunda ocultação.”⁴⁸¹ No entanto, nenhuma espécie de comunhão, nem com os produtos e façanhas oriundas da capacidade criativa do ser humano na arte, ciência, economia e política, é capaz de destruir o mistério do ser humano desunido. Sua ansiedade de superar o pudor da desunião persiste em todas as suas ações, mesmo nas mais legítimas. Porém, “a superação do pudor só pode acontecer onde a unidade primitiva for reestabelecida, onde o ser humano for novamente revestido por Deus no outro ser humano”.⁴⁸²

Após o *pudor* brota também a *consciência*. Esta pressupõe a ruptura sinalizada com o *pudor* - em relação a Deus e ao semelhante – e sinaliza agora também a ruptura consigo mesmo, com sua própria essência de ser. A consciência é o chamado para unidade – tentativa de superação – consigo mesmo. Disso segue que o ser humano transita na tranquilidade enquanto a proibição, diante dos valores estabelecidos interna e externamente, não é transgredida. Isso faz com que a vida seja dividida entre o permitido e proibido. Essa dinâmica vivencial cria a insipiência diante do fato de que o ser humano está em desunião com sua origem também em coisas permitidas, naquilo que ele identifica por si próprio como bem. Essa situação de cisão, seus desdobramentos no surgimento de certa consciência, e sua tentativa de supressão no relacionamento do ser humano consigo mesmo, desvinculado do relacionamento com Deus e o próximo, somente se torna real pela igualação do ser humano a Deus na separação.⁴⁸³

Como consequência, a consciência inverte a ordem quanto à percepção das relações. “Ela faz o relacionamento com Deus e com os semelhantes surgir do relacionamento do ser humano consigo mesmo. Ela diz-se a voz de Deus e norma de relacionamento com os outros.”⁴⁸⁴ Para Bonhoeffer, essa inversão é a pretensão humana de ser aquele que é igual a Deus e que agora define a noção de bem e mal. Ele não nega sua realidade de contradição e a existência do mal em si, mas tenta voltar-se para sua identidade mais autêntica e melhor, para

⁴⁸¹ BONHOEFFER, 2009, p. 18.

⁴⁸² BONHOEFFER, 2009, p. 19. BARKER, 2015, p. 367-368.

⁴⁸³ BONHOEFFER, 2009, p. 19.

⁴⁸⁴ BONHOEFFER, 2009, p. 20.

o bem. Mas, “trazendo em si o conhecimento do bem e do mal, o ser humano tornou-se juiz de Deus e dos seres humanos, bem como seu próprio juiz.”⁴⁸⁵

Nessa nova realidade, a vida passa a ser pautada pela própria autocompreensão. O saber acerca de si mesmo e de toda realidade não está em *com-formação* com Deus, mas em si mesmo. Esse autoconhecimento se torna um interminável esforço de superar, mediante pensamento, a desunião consigo mesmo. Segundo Bonhoeffer,

[...] todo conhecer baseia-se agora no autoconhecimento. A percepção original de Deus, dos seres humanos e das coisas transformou-se em atentado contra Deus, os seres humanos e as coisas. Agora tudo é arrastado para dentro do processo de desunião. Conhecer significa agora estabelecer o relacionamento consigo mesmo, significa reconhecer a si mesmo em tudo e tudo em si mesmo. Desta forma, tudo se divide para o ser humano separado de Deus: o ser e o dever, a vida e a lei, o saber e o fazer, ideia e realidade, razão e instinto, dever e o desejo, opinião e proveito, o necessário e o opcional, o conquistado e o genial, o geral e o concreto, o individual e o coletivo; mas também verdade, justiça, beleza e amor se polarizam, bem como prazer e tédio, felicidade e sofrimento. [...] Todas essas dicotomias são variações da dicotomia no saber do bem e do mal. O ponto decisivo da experiência especificamente ética é sempre de conflito. Ora, no conflito invoca-se o juiz. Esse, no entanto, é o conhecimento do bem e do mal, é o ser humano.⁴⁸⁶

6.2.2 Mundo: lugar de reencontro com a unidade

No conteúdo do Novo Testamento é possível notar a superação do conflito, da divisão, da problemática ética. Ali se testifica a realidade reconciliada e, assim, a nova possibilidade que se abre pela iniciativa de Deus que não leva o ser humano à desintegração, mas à uma unidade possível entre seu próprio eu, com o outro e com Deus. Para Bonhoeffer, é na história de Jesus Cristo com os fariseus que se encontra a mais clara diferença entre o ser humano em contradição, na desconexão, e o ser em Deus, Jesus Cristo. O fariseu não é somente figura restrita a uma época, mas é o modelo de ser humano que, em desunião, só deu importância ao conhecimento do bem e do mal. “O fariseu é o ser humano sumamente digno de admiração, que coloca toda sua vida sob o conhecimento do bem e do mal, que é um juiz rigoroso tanto de si mesmo como do seu próximo”.⁴⁸⁷ Mesmo em sua religiosidade, ele vê cada situação de conflito da sua vida como uma escolha entre o bem e o mal. Pautado numa base de conhecimento adquirido, que lhe estabelece ordem, se torna moralista. Busca para si a centralidade de toda decisão ética. Interessante notar que a seriedade do conhecimento do bem e do mal, do discernimento pautado no conhecimento adquirido, não exclui a bondade e a generosidade

⁴⁸⁵ BONHOEFFER, 2009, p. 20.

⁴⁸⁶ BONHOEFFER, 2009, p. 21.

⁴⁸⁷ BONHOEFFER, 2009, p. 21.

humanas, antes é a própria expressão de sua seriedade e compromisso. Nesse contexto ocorre também o estabelecimento e a distinção entre as pessoas de bem e os pecadores, os transgressores da lei. Também essa distinção é importante. Sua falta seria uma falta contra o conhecimento do bem e do mal.⁴⁸⁸

A diferença antropológica entre o fariseu e Jesus Cristo se evidencia em seus embates. Enquanto que para o primeiro a pergunta e a tentação são provenientes da desunião do saber do bem e do mal, para o segundo, a própria réplica diante da inquirição emana da unidade com Deus, com a origem. Os dois falam em níveis diferentes. O fariseu tenta trazer Jesus para dentro de seus dilemas, conflitos, questões e dicotomias a fim de lhe cobrar uma posição. Mas Jesus fala a partir de uma liberdade única. Ele não entra no jogo das questões e nem fala a partir de dicotomias. Para o fariseu,

essa liberdade com que Jesus deixa todas as leis para trás tem que parecer uma destruição de toda ordem, de toda piedade e de toda fé. Para eles, Jesus é um niilista, uma pessoa que só conhece e respeita a sua própria lei; um egocêntrico, um blasfemador, porque derruba todas as diferenciações pelas quais os fariseus se empenham conscienciosamente; porque permite aos seus discípulos comerem das espigas do campo no sábado, embora com certeza não teriam morrido de fome; porque cura no sábado uma enferma que já estava doente há 12 anos e certamente poderia ter esperado mais um dia [...]; porque Jesus se desvia de todas as perguntas claras que desejam comprometê-lo para sempre.⁴⁸⁹

No entanto, a liberdade de Jesus, com toda sua simplicidade de ação, revela que para Ele, não há opções, conflitos ou alternativas, mas sempre uma coisa só. Ele não vive e age a partir de um próprio conhecimento do bem e do mal, mas a partir da unidade que o faz caminhar e agir pela vontade de Deus. Por essa razão, Jesus não é juiz em seu jeito de viver, mas sua vida está pautada na ação, ao contrário do fariseu que, procurando a superação e sua autojustificação por meio de seus atos, não consegue nada além de intensificar ainda mais a desunião com seu próprio eu e com o outro. Isso é verificável em seu ato de julgar, que é o próprio abandono do ser e, nesse sentido, é mau e produz maus frutos no coração humano, mesmo que haja as melhores motivações. É nesse lugar de agir que o fariseu se entende e está existencialmente preso a ele. Aqui uma conversão e transformação da existência só pode surgir na superação/supressão do conhecimento de bem e mal.⁴⁹⁰

⁴⁸⁸ BONHOEFFER, 2009, p. 22.

⁴⁸⁹ BONHOEFFER, 2009, p. 23.

⁴⁹⁰ BONHOEFFER, 2009, p. 23-25.

Para Bonhoeffer, assim como há um fazer humano ilegítimo, há um fazer legítimo, ou seja, “há um saber que nasce do reconhecimento de Jesus Cristo como reconciliador”.⁴⁹¹ A realidade em Cristo é a superação da cisão. Sua vinda se dá não para julgamento, mas para salvação. E a pessoa em Cristo terá seu juízo revertido para o bem do outro, em ajudar, confortar, levar ao caminho certo, admoestar e aconselhar fraternalmente. Como eleito em Cristo, não poderá mais escolher porque já escolheu estar em liberdade e unidade com a vontade divina. Não vive mais como alguém que se igualou a Deus e detém conhecimento do bem e do mal, mas vive como imagem de Deus, conhece a si e ao outro a partir desta re-união. “Quem conhece Deus em sua revelação em Jesus Cristo, quem conhece o Deus crucificado e ressuscitado, conhece tudo o que há no céu, na terra e debaixo da terra”.⁴⁹² O ser em Cristo, reconciliado, tem um saber que frutifica em ações em favor do outro. Surge uma nova experiência antropológica, que faz homem e mulher saírem da dicotomia, da defecção, do saber do bem e do mal, para a reconciliação, para a unidade, para a origem, para nova vida, que está somente em Jesus.⁴⁹³

Seguindo sua linha de raciocínio, Bonhoeffer, após traçar as diferenças da realidade existencial na desunião com Deus e na união por meio de Cristo, desdobra a prática da vivência do ser em Deus. Num primeiro momento, para ele, concomitantemente à essa nova realidade existencial, se faz presente o exercício do *examinar*. Essa tarefa se faz necessária por não haver para a pessoa em Cristo nenhuma garantia de que a vontade de Deus se imponha ao coração humano. A busca pela vontade de Deus deverá sempre ser feita justamente por não se tratar de um sistema de regras prefixadas, mas cada vez nova e diferente nas mais diversas situações da vida. Para tanto, não se usa mais o próprio conhecimento do bem e do mal, mas se parte da vontade viva de Deus que, no entanto, somente poderá ser percebida pela sua graça que se renova e quer se renovar a cada novo dia. Não é, portanto, uma experiência de validade universal, nem se trata de um sentimento pessoal, mas o próprio Cristo que serve de critério para discernir qual a vontade de Deus. Bonhoeffer explica:

o que então significa o examinar? Por que ele é necessário? Essa pergunta por mais que aparente ser logicamente consequente, já foi mal formulada. Devido ao fato de o saber acerca de Jesus Cristo, a metamorfose, a renovação, o amor ou como que se que possa chamá-lo, ser algo dinâmico e não algo dado fixo, possuído de uma vez para sempre, todo dia se renova a pergunta: como permaneço (e sou conservado), hoje e aqui e nesta situação, nessa nova vida com Deus e

⁴⁹¹ BONHOEFFER, 2009, p. 25.

⁴⁹² BONHOEFFER, 2009, p. 25.

⁴⁹³ BONHOEFFER, 2009, p. 25-26.

Jesus Cristo? Exatamente essa pergunta é o sentido do exame do que é a vontade de Deus. Em outras palavras: porque o saber a respeito de Jesus Cristo inclui o não-saber a respeito do próprio bem e mal, porque a noção de discernimento diariamente novo e autêntico se caracteriza justamente pela exclusão de todas as outras fontes de saber a respeito da vontade de Deus.⁴⁹⁴

Segundo Bonhoeffer, a prática desse auto examinar se renovará sempre diante de novas situações. Ele é feito de maneira ativa, humilde e confiante. E para isso, o ser humano em Cristo se servirá de todo o aparato das forças humanas. Mesmo assim, sua realização deve ser vista como ação de Deus. Pois para o cristão, não há outra forma de examinar-se senão deixando com que Jesus Cristo viva nele e por ele de tal maneira que Ele ocupe o espaço anteriormente ocupado pelo próprio conhecimento do bem e do mal. É certo que nunca haverá uma constatação segura a partir da qual poderá se concluir o novo estado de ser de maneira plena. Por isso Cristo é também critério de toda ação humana. A Sua vontade deve sempre de novo ser discernida e entendida para que então possa ser praticada no *fazer* diário.

É o *fazer* que, para Bonhoeffer, evidencia a submissão à vontade de Deus. É no cumprimento que o ser humano desiste da autojustificação e do direito próprio. As próprias Escrituras, quando ressaltam a necessidade do fazer, possuem a intencionalidade de integrar o ser humano à ação de Deus, submetendo-o ao fazer divino. A lei de Deus exige uma resposta diante da qual há duas possibilidades que se excluem por si só, o julgar e o fazer. O ser humano que usa seu conhecimento para julgar o outro se perde na lei, tornando-se juiz do outro e trazendo juízo sobre si. Não usa o que sabe para auxílio do outro, mas para avaliação própria, do outro e, por fim, da Palavra de Deus. Já a pessoa que vive na unidade com Cristo se torna um praticante da lei e, ele diante do erro do outro, não o julga, mas vai ao seu encontro. Aquele que ouve e pratica é bem-aventurado, pois é continuamente libertado da desunião do próprio saber do bem e do mal para a unidade com Jesus Cristo. Interessante é notar ainda que, por justamente não se usar o "ouvir e *fazer*" para autojustificação, a decisão também sobre sua autenticidade não cabe à própria pessoa, mas é entregue ao saber e ao juízo de Deus.⁴⁹⁵

O *amor* é a palavra-chave pela qual se distingue o ser humano na dissensão e o ser humano na origem. No entanto, já de início, ao falar do amor, Bonhoeffer descarta a possibilidade de interpretá-lo como "postura humana, mentalidade, entrega, sacrifício, vontade de comunhão, sentimento, fraternidade, serviço e ação; tudo isso pode haver sem amor".⁴⁹⁶

⁴⁹⁴ BONHOEFFER, 2009, p. 29.

⁴⁹⁵ BONHOEFFER, 2009, p. 32-34.

⁴⁹⁶ BONHOEFFER, 2009, p. 35.

Amor não é um comportamento humano. Se fosse, permaneceria sempre no conflito entre amor e verdade: amor como algo pessoal e verdade como algo impessoal. O amor é algo ainda diferente do que geralmente se entende, pois, amor se regozija com a verdade (1Co 13.6), não conhece dicotomia e nem conflito. As Escrituras apresentam o próprio Deus como amor. Segundo ele, só sabe o que é amor quem conhece a Deus. Não é possível conhecer Deus por meio do amor, ao contrário, só se conhece o amor por meio de Deus. Amor é revelação de Deus, e, portanto, é o próprio Jesus Cristo. Nesse sentido, amor é postura divina e não comportamento humano.⁴⁹⁷

O amor não pode ser entendido como algo além e fora de Cristo. Também não é possível conhecê-lo pela contemplação de sua obra e seu sofrimento; partir disso, igualmente, restaria somente uma definição genérica de amor. Amor não é o que se “faz” e “sofre”; amor é o que “*Ele*” faz e sofre. Disso se depreende que o amor não é algo abstrato, mas toma forma plena na concretude do ser humano Jesus Cristo, fazendo-se ali compreensível seu *ser* amor. Toda forma de amor só é se Ele é a base, a verdade e a realidade deste amor. E justamente para esta possibilidade, Deus em Cristo se reconcilia com o mundo, permitindo, pela sua graça, que a desunião do ser humano consigo, com o outro e com o próprio Deus seja superada.

O amor designa, portanto, a ação de Deus no ser humano através da qual é superada a dicotomia em que o ser humano vive. Essa ação chama-se Jesus Cristo, reconciliação. Amor, portanto, é uma coisa que acontece ao ser humano, algo passivo, algo de que ele não dispõe por si mesmo, porque, por definição está além de sua existência na dissensão. Amor significa sofrer a metamorfose de toda a existência por parte de Deus, ser incorporado ao mundo tal como ele somente pode subsistir diante de Deus e em Deus. Amor não é escolha do ser humano, mas eleição do ser humano por Deus.⁴⁹⁸

Sendo assim, para Bonhoeffer, o amor, como ação humana por parte do reconciliado, não surge ao “sentir-se” amado e amar impulsionado, como resposta ao amor de Deus. O amor de Deus não aciona o amor humano como algo próprio e que, a partir de agora, ele coloca em favor do outro. Por isso, a prática do amor é a própria aceitação do amor de Deus em Jesus

⁴⁹⁷ BONHOEFFER, 2009, p. 35-36.

⁴⁹⁸ BONHOEFFER, 2009, p. 37.

Cristo. Isso significa que é com o amor de Deus, pois não há outro amor, que o ser humano ama o outro e ao próprio Deus. “Amar a Deus é apenas o anverso do ser amado por Deus.”⁴⁹⁹

6.3 REALIDADE ANTROPOLÓGICA E REVELAÇÃO NATURAL

Para Bonhoeffer, o grande problema antropológico é o insucesso do ser humano conseguir dar conta de sua existência. Essa tarefa se estreita com o fazer ético. A ética, como já visto anteriormente, se dá na distinção entre o certo e o errado, entre bem e mal. A vida se torna uma incógnita, assim como as ações passam a serem marcadas pela dubiedade do agir, pois "o mal aparece sob máscara de luz, da caridade, da fidelidade, da renovação, do historicamente necessário, do socialmente justo".⁵⁰⁰ Somente o fanático fecharia os olhos para esta realidade, ele:

acredita poder enfrentar o poder do mal com a pureza de sua vontade e de seus princípios. Mas, como é da essência do fanatismo perder de vista o todo do mal e arremeter, qual touro, contra o pano vermelho em vez de atacar o seu portador, com o tempo cansará e sucumbirá. O fanático erra seu alvo. Ainda que seu fanatismo esteja a serviço dos altos valores da verdade ou da justiça, mais cedo ou mais tarde há de se emaranhar em coisas secundárias e questiúnculas, caindo na rede do adversário mais inteligente.⁵⁰¹

Todo discurso parte de alguma base demasiadamente volúvel que se desfaz diante da consciência da extensão dos conflitos. Restaria o consolo da consciência ludibriada diante da tentativa e do empenho realizados ou, ainda, o refúgio nas “virtudes particulares” pelo fato de não matar, mentir, adulterar, em suma, dentro de suas forças, praticar aquilo que lhe parece bom. Vivencia-se o autoengano, ou seja, novamente a tentativa de, com “folhas”, tapar a vergonha da nudez, isto é, de estar por conta própria e não ter nada com que justificar sua existência. Precisa se esconder, pois é incapaz de dar conta de si mesmo. Por isso, sábio é quem nada tem em suas mãos, quem troca, como Bonhoeffer afirma, as armas enferrujadas por novas. Subsiste aquele que souber conjugar simplicidade e inteligência. Sábio, inteligente e simples nesse ínterim é aquele que mantém um coração indiviso:

Ele se apega aos mandamentos, ao juízo e à misericórdia que diariamente emanam da boca de Deus, porque tem e conhece Deus. Não estando amarrado por princípios, mas comprometido pelo amor a Deus, ele se libertou dos problemas e conflitos da decisão ética. Esses não mais o afligem. Ele pertence unicamente a Deus e à vontade de Deus. Pelo fato de não olhar o mundo de soslaio, além de Deus, o simples é capaz de encarar a liberdade e sem preconceitos a realidade do mundo. Assim a simplicidade se torna inteligência. Inteligente é quem vê a realidade como

⁴⁹⁹ BONHOEFFER, 2009, p. 37.

⁵⁰⁰ BONHOEFFER, 2009, p. 45.

⁵⁰¹ BONHOEFFER, 2009, p. 46.

ela é, quem olha o fundo das coisas. Por isso só é inteligente quem vê a realidade em Deus. Percepção da realidade não é a mesma coisa que conhecimento dos processos exteriores, mas o vislumbrar da essência das coisas. O mais bem informado não é o mais inteligente. Precisamente ele corre o perigo de, em meio à grande variedade, desconhecer o essencial.⁵⁰²

Com isso Bonhoeffer não afirma que o conhecimento dos processos, das possibilidades que se abrem a partir da reflexão, não sejam importantes. São também instrumentos nas mãos de Deus em seu cuidado, enquanto aquele que preserva toda criação, mesmo que estes instrumentos por si não subsistam por muito tempo. Por isso, importante é não perder o essencial: Cristo como chave hermenêutica de toda realidade. Ele, enquanto palavra não criada, é a origem de toda realidade. Além disso, nele todas as coisas subsistem, são reconciliadas e retomam sua identidade. É n'Ele que a ruptura entre Deus e o mundo se desfaz, é onde Deus e a realidade são reconciliados. Desse pressuposto Bonhoeffer não abre mão. É sua conhecida leitura cristológica da realidade. A totalidade do ser humano é revestida em Cristo, que significa também que seu agir se dá em *conformitas*, como será visto adiante, *conforme* Cristo. É justamente nesse processo que há uma restauração e nova experiência antropológica, como percebido na citação anterior.⁵⁰³

É no ser-humano-Deus que o mundo é vencido na reconciliação. Enquanto o ser humano tenta superar sua própria condição, deixando o humano, seu ser, “atrás de si” (especialmente no idealismo), Deus se torna humano para que a humanidade novamente se torne humana. Enquanto as pessoas distinguem umas das outras por meio de parâmetros como piedosos e ímpios e bons e maus, na encarnação tem-se Deus amando e assumindo a identidade humana para que os seres humanos se tornem reais. Portanto, não são ideais, programas, princípios, consciência, responsabilidade, virtude, que podem enfrentar a realidade humana e vencê-la totalmente, mas o amor de Deus revelado em Jesus Cristo. Todas as ações e obras permanecem sendo de extrema importância, como também foram as vestimentas criadas por Deus para o ser humano após a queda (Gênesis 3.20).⁵⁰⁴ Nelas se percebe o cuidado de Deus por “máscaras”. Mas, tanto para Bonhoeffer, como para Lutero, estas estão sob o signo da lei e lembram a

⁵⁰² BONHOEFFER, 2009, p. 47-48.

⁵⁰³ BONHOEFFER, 2009, p. 48-51.

⁵⁰⁴ O reformador Martinho Lutero diz o seguinte sobre esta mesma passagem: “Aqui, Adão e Eva são vestidos pelo próprio Senhor Deus, para que, avisados por este lembrete, pensassem, sempre que olhassem para suas vestes, em sua miserável queda da suprema felicidade para a extrema desgraça e miséria. Assim, sempre teriam medo de pecar, fariam contínua penitência e ansiariam pelo perdão dos pecados por meio da semente prometida. Por isso, também não os vestiu com folhas, nem com algodão, que cresce nas árvores, mas com peles de animais mortos para sinalizar que são mortais e que vivem na certeza de que terão que morrer. LUTERO, Martinho. Preleção sobre Gênesis. **Obras Selecionadas**. São Leopoldo: Sinodal; Canoas: Ulbra, 2014. vol.12, p. 237.

realidade da morte. Deste modo, não são vestimentas restaurativas, nem meio pelo qual Deus, em seu agir salvador, se revela ou quer ser encontrado.

Neste contexto, há uma questão importante a ser destacada sobre Bonhoeffer e a teologia natural. Defendo que nem Bonhoeffer, como tampouco Lutero, rejeitam a teologia natural. Bonhoeffer, como já visto, está inserido num contexto teológico de tradição luterana. Quanto a este tema, é evidente que não há na teologia de Lutero uma concepção de teologia natural como a de Tomás de Aquino e a teologia católica por ele moldada. Para Aquino, há certo conhecimento definido por Deus a ser atingido pelo ser humano por dedução natural. Watson afirma que essa compreensão se fundamenta basicamente na argumentação teísta de Platão e Aristóteles, os quais consideravam a existência, a natureza e os atributos de Deus, como conclusões a serem estabelecidas e apreendidas por meio de argumentos. A razão não possui completo conhecimento de Deus, mas nela reside a capacidade de suprir aquilo que falta da revelação sobrenatural. Vários motivos fizeram Lutero se afastar dessa concepção. Para o contexto da presente abordagem, basta apontar que estes estão relacionados principalmente à sua distinção sobre a revelação geral e específica, justificação, e à sua concepção antropológica, que já foram suficientemente mencionados anteriormente, especialmente na discussão sobre as *ordens da preservação e creatio continua*.⁵⁰⁵

Entretanto, chama a atenção que John de Gruchy,⁵⁰⁶ e Clifford Green,⁵⁰⁷ dois renomados intérpretes de Bonhoeffer, e os editores da edição alemã da obra *Criação e queda*,⁵⁰⁸ afirmam que Bonhoeffer teria se afastado completamente de qualquer teologia natural, estando mais próximo de Barth. Isso significaria que, em consequência, estaria mais longe de Lutero. Por outro lado, como Jordan Ballor muito bem pontua, nenhuma das afirmações é justificada de maneira adequada. As razões da complexidade de tal abordagem estariam principalmente em identificar onde se situa a teologia de Bonhoeffer em meio à discussão que se desenvolveu na década de 30 entre Karl Barth e Emil Brunner em torno da temática. Barth fez claramente uma divisão de total descontinuidade entre a posição reformada ortodoxa e a posição católica e protestante liberal. Neste contexto, defendo, junto a Ballor, a posição de que nesta temática seja

⁵⁰⁵ Cf. para mais detalhes: WATSON, Philip S. **Deixa Deus ser Deus**. Canoas: Ulbra, 2005. p. 104-136.

⁵⁰⁶ GRUCHY, John W. Editor's Introduction to the English Edition. In: BONHOEFFER, Dietrich. *Creation and Fall*. **Dietrich Bonhoeffer Works**. Minneapolis: Fortress, 1997. vol. 3. p. 11-12.

⁵⁰⁷ GREEN, 1999, p. 203.

⁵⁰⁸ RÜTER, Martin; TÖDT, Ilse. Nachwort der Herausgeber. In: BONHOEFFER, 1989, p. 160-161.

necessário ver a posição de Bonhoeffer em estreita relação com sua compreensão acerca das *ordens da preservação*, temática abordada no capítulo anterior. Barth demonstrou muita simpatia com a posição de Bonhoeffer, que facilitou a imatura conclusão de que estivessem em harmonia quanto a este tema. Ele julgou sua posição, quanto à temática, mais próxima da de Bonhoeffer do que de Brunner. Enquanto Barth rejeitava as “ordens”, Brunner afirmava a existência e validade das *ordens da criação* e da *preservação*. A diferença entre ambos se dá que a primeira está relacionada ao tempo pré-lapsário, e a da preservação é aquela que permanece após a queda. A questão que se objetiva elucidar é a posição de Bonhoeffer. O quanto ela de fato se aproxima de Barth?⁵⁰⁹

Para Bonhoeffer há uma presença oculta de Deus na criação, como também visto no capítulo anterior. Deus se manifesta enquanto aquele que preserva sua criação por meio de máscaras. Neste sentido, Bonhoeffer faz uso da distinção entre revelação geral e específica de Deus, um claro pressuposto na sua concepção de teologia natural, proveniente da tradição teológica luterana, na qual está inserido.⁵¹⁰ Deus se faz percebido na criação e conhecido em Jesus Cristo. De ambos, é possível construir conhecimento sobre Deus, ambos são revelação. No entanto, enquanto na revelação natural o conhecimento é somente sobre Deus, a partir dos seus vestígios, a revelação específica se dá na Palavra de Deus, em Jesus Cristo. E, como mencionado no capítulo anterior, essa palavra de Deus não é sua natureza (*Natur*), nem a sua essência (*Wesen*), mas é mandamento de Deus.⁵¹¹ Nesta direção, a diferença está em como se entende a relação entre aquele que é sujeito e meio, na convocação de toda realidade criada, e a realidade em si. Por isso, Bonhoeffer afirma em *Criação e queda*, que quando Deus cria por meio da palavra, a criação surge por ordem ou comando e, portanto, é livre, não havendo um *continuum* próprio entre criatura e Criador. Na revelação natural, a humanidade percebe a presença da palavra que o mantem. No entanto, por causa da queda, apenas tateia sua vontade

⁵⁰⁹ BALLOR, Jordan J. Christ in Creation: Bonhoeffer's Orders of Preservation and Natural Theology. *The Journal of Religion*. v. 86, n. 1, p. 1-22. 2006. p. 1-3.

⁵¹⁰ Michael DeJonge dedicou-se com afinco na pesquisa da recepção da teologia de Martinho Lutero na construção teológica de Bonhoeffer. Ele preenche, com toda certeza, uma lacuna na pesquisa de Bonhoeffer, que se mostrou, e se mostra, na dificuldade em separar em alguns tópicos a teologia de Bonhoeffer da de Barth, como, por exemplo, a temática da revelação. Há diferenças importantes, mesmo que pequenas, na compreensão acerca da teologia natural como é visto mais abaixo. Além disso, importantes são também as críticas de Bonhoeffer a alguns aspectos da interpretação de Karl Holl, seu professor de teologia de Lutero, principalmente quanto à relação da justificação e consciência, e que auxiliam a entender a sutil presença de elementos idealistas na antropologia cristã. Para mais: DeJONGE, Michael P. *Bonhoeffer's Reception of Luther*. Oxford: Oxford Press, 2017. p. 42-76.

⁵¹¹ BALLOR, 2006, p. 16.

nos vestígios desta presença. É religioso, produz conhecimento sobre Deus, elabora teologia, mas sem Deus, pois Ele ali não se dá.⁵¹²

A palavra é a única continuidade entre Deus e sua obra. Somente na relação com ela, as pessoas conhecem a Deus para além da percepção e dos vestígios de sua manutenção. Para Bonhoeffer essa é a diferença entre a compreensão grega do *logos* e a concepção joanina. Jesus Cristo não é uma ideia, como no docetismo,⁵¹³ por meio da qual a pessoa, com própria autonomia, toma conhecimento. Mas ele é pessoa, com a qual todo real saber acontece na e pela relação, e não na simples ciência e/ou percepção de seu existir. E esse conhecer relacional somente se dá porque ele, por própria iniciativa e liberdade de sua existência, se liga à humanidade. Deste modo, justamente por não haver mais uma continuidade relacional natural entre criatura e Criador, devido ao pecado e às quebras das relações, Bonhoeffer afirma que a palavra não é mais encontrada na criação; embora a palavra atue na criação para sua *conservação*, ali ela não é o *outro* em relação pessoal *pro me*. E mesmo na relação de *preservação* da humanidade, concedendo-lhes *vestes de animal morto*, estas permanecem debaixo da lei e apontam para além de si, para Cristo, aquele com qual o Pai reveste a humanidade pródiga. De outro modo, a tentativa de encontrar a palavra na criação estaria condicionada à necessidade de afirmar, ou tomar para si, a criação como sacramento. Contudo, sacramento só existe ali quando Deus, por sua palavra especial, no meio do seu mundo criado, aborda, nomeia e santifica um elemento. Assim, na condição pós-lapsária, a humanidade não possui a capacidade e nem a autoridade para conhecer Deus de forma redentora nas obras da criação. Ela é incapaz de falar sobre Deus deste jeito, pois seu conhecimento, mesmo daquilo que é bom, lhe soma em prejuízo, pois é saber a partir de si e a partir de sua tentativa de justificar sua existência. É nesta situação que o próprio Deus olha para a criação caída, diz algo sobre ela e inicia a relação. Além disso, Deus indica onde quer ser encontrado; não na transcendência, nem na imanência, mas transcendentalmente no mundo, ou seja, na encarnação, no Deus que se faz meio para abraçar o mundo na sua crucificação, morte e ressurreição. Jesus Cristo é a

⁵¹² BONHOEFFER, 1989, p. 37-38.

⁵¹³ BONHOEFFER, Dietrich. Lectures on Christology. In: **Dietrich Bonhoeffer Works**. Minneapolis: Augsburg Fortress, 2009. vol. 12. p. 333. Cf. OTT, 1972, p. 268.

imagem desvelada de Deus. Portanto, a presença de Cristo na criação é apenas explícita para aqueles cujos olhos veem por meio da fé, *a posteriori*.⁵¹⁴

Diante disso, concordo com Ballor, que as diferenças entre a teologia de Bonhoeffer com a de Barth, especialmente quanto ao tema da teologia natural, são possivelmente encobertos pela própria interpretação mais positiva de Barth à teologia de Bonhoeffer. No entanto, quando desconsiderado esse pressuposto, tornam-se notórias as diferenças entre ambos. Bonhoeffer, principalmente em suas obras *Criação e queda* e *Ética*, se mostrou preocupado em afirmar a diferença entre Criador e criatura, e, ao mesmo tempo, salientou que no mundo criado nada ocorre por conta própria. Assim, há uma absoluta diferença e, ao mesmo tempo, uma absoluta dependência da criação em relação a Deus. Por isso, como já visto no capítulo anterior, Bonhoeffer insiste que entre as *ordens da criação* e a redenção não há um *continuum* e, por isso, as criaturas e nem as ordens possuem asseidade.⁵¹⁵

Em seu artigo, Ballor destaca que a posição de Brunner, em alguns aspectos, se corresponde com a de Bonhoeffer. Ambos concordam na compreensão de que todas as ordenanças naturais somente são entendidas corretamente por meio da palavra e, exclusivamente assim, elas podem ser vistas como regras divinas para toda a humanidade. A sutil diferença para com Brunner é a afirmação clara de Bonhoeffer que a igreja e o Estado têm seu fim em Jesus Cristo.⁵¹⁶ Mesmo que as autoridades políticas e as pessoas em geral não reconheçam a presença de Cristo em toda a vida e sociedade, a igreja afirma isso mesmo. Neste contexto, Green interpreta bem a presença da distinção de Lutero na compreensão de Bonhoeffer: o Estado é o governo de Deus com sua mão esquerda.⁵¹⁷ No entanto, no Estado, Jesus Cristo não está de forma revelada e redentora como na igreja. Ali ele se faz presente de forma oculta e *preservadora*.

DeJonge lembra, no contexto desta discussão, que Bonhoeffer acusava os “pseudo-luteranos” de seu contexto de criarem uma falsa separação da realidade em *dois reinos*: a primeira na qual haveria uma revelação direta, que está dada naturalmente desde a criação, e a segunda, na qual está Jesus Cristo, aquele que se revela por meio da sua palavra exclusivamente

⁵¹⁴ BONHOEFFER, Dietrich. Lectures on Christology. **Dietrich Bonhoeffer Works**. Minneapolis: Augsburg Fortress, 2009. vol. 12. p. 303-331. BALLOR, 2006, p. 15-16.

⁵¹⁵ BALLOR, 2006, p. 21-22. BONHOEFFER, 1989, p. 15-16; 38.

⁵¹⁶ BALLOR, 2006, p. 3-17. HEUVEL, 2017, p. 96-97.

⁵¹⁷ GREEN, 1999, p. 221. Cf. DeJONGE, 2017, p. 76-101.

para a igreja.⁵¹⁸ Bonhoeffer percebe que essa separação da realidade, aliada ao idealismo filosófico, frutificaria na ideia de que por meio da razão, elevação, cognição, consciência, seria possível estabelecer o Estado ideal, pois por meio de Cristo, o espírito humano se reconheceu como uno com o espírito de Deus, a finitude foi aniquilada e o que em Cristo se tornou visível precisa doravante tornar-se efetivo na comunidade.⁵¹⁹ Assim, facilmente estava dada a fundamentação e a legitimação de um Estado totalitário como a do Terceiro Reich.⁵²⁰ É por esta razão que, como visto no capítulo anterior, Bonhoeffer afirma que a validade das ordens está em Cristo, e, de igual forma dos *dois reinos*. A realidade não está dividida, mesmo que seja distinta, portanto, o Jesus Cristo da igreja é o Jesus Cristo do Estado. Por isso, as ordens não são uma revelação fixa e autônoma na criação, com status especial de valor por si próprias, mas dependentes de Jesus Cristo.⁵²¹

Entretanto, Brunner não deixa claro que é o próprio Cristo que está presente e revelado em ordenanças como a do Estado, mesmo que esta ordem só possa ser claramente entendida através Cristo. As *ordens da criação* têm um status mais fixo, dado, separado, e de valor positivo. E aqui Barth é, de maneira contundente, contrário. Para Barth não há, por causa do pecado, algo positivo, fora da revelação redentora de Jesus Cristo, nem mesmo no conhecimento de bem e mal. Deste modo, encontra-se em Bonhoeffer uma terceira via entre a discussão de Brunner e Barth. Para Bonhoeffer, o pecado ocultou aos olhos da humanidade, e lhe impossibilitou de identificar com clareza e segurança suficiente, a presença preservadora de Jesus Cristo, por meio do agir do Espírito Santo, na criação. Há uma revelação natural. Esta ressoa a presença de Deus no mundo, pertence e sempre aponta para Jesus Cristo. Entretanto, o perigo para o qual Bonhoeffer apontou é a tendência do ser humano, enquanto *sicut-deus*, de atribuir, para aquilo que não mais conhece, um caráter *redentor* às *ordens da criação*, à revelação natural. Assim, sua existência por si mesma estaria justificada, taparia sua nudez por meio das obras, e daria sentido para toda a existência, sua e a do mundo. Para Bonhoeffer está claro que a redenção só é encontrada na Palavra e nos Sacramentos, e ambos na comunhão dos santos.

⁵¹⁸ DeJONGE, 2017, p. 129.

⁵¹⁹ BONHOEFFER, 2017, p. 160.

⁵²⁰ DeJONGE, 2017, p. 129.

⁵²¹ BONHOEFFER, 2009, p. 132. BARKER, 2015, p. 370-378.

É em Cristo, por meio daquilo que ele suporta, que a vida e toda a realidade são sustentadas e têm sentido. Ele é o amor que não se retrai da realidade para dentro de almas nobres e apartadas do mundo, mas que vivencia e sofre a realidade do mundo da forma mais impiedosa. Ele é o martirizado sobre o qual o mundo extravasa seu ódio e, assim, perdoa os pecados da humanidade. Nesse sentido, na encarnação encontra-se o Deus que não somente se solidariza com a condição humana, mas que assume a humanidade corporalmente. Ele coloca seu amor pelos seres humanos acima de qualquer acusação na qual possa ser inserido. Ele não procura uma realidade humana perfeita, merecedora e amável, mas ele vai ao humano tal qual esse ser humano é. Por essa razão, em Jesus Cristo não se vê *um* ser humano, mas *o* ser humano. Assim, a encarnação ataca o cerne das compreensões otimistas e pessimistas acerca da humanidade. Condena todo desprezo, mas também toda idolatria sobre o ser humano.⁵²²

A fé cristã não permite uma perspectiva pessimista. Tal visão é fruto de valores que buscam classificar a validade humana. Não é difícil deixar com que as considerações acerca das contradições existenciais levem para tal inclinação. Bonhoeffer identifica três momentos onde o pessimismo é perceptível: a) é em *tempos de crise* que as fraquezas da natureza humana ficam mais evidenciadas, desenvolvendo de maneira mais fértil as distorções de conduta. É então que o medo passa a ser considerado responsabilidade, ganância passa a ser chamada de aplicação, a dependência é vista como solidariedade e a brutalidade como senhorilidade⁵²³; b) também em *tempos tranquilos* a presença do desdenhamento e o escárnio às pessoas íntegras revelam o impróprio pessimismo antropológico. É quando a boa ação também passa a ser objeto de desconfiança e julgamento: valentia é tida como rebelião, disciplina como farisaísmo, independência por arbitrariedade, sua senhorilidade por arrogância; c) mas também uma espécie de amor ao ser humano de sinceras intenções pode equivaler ao desprezo. Quando, tanto diante de crises como em tempo de bonança, brotam valores próprios que se tornam bases para o amor às pessoas. Cria-se uma imagem iludida acerca do ser humano, que passa a desconsiderar o ordinário e justifica o condenável. É pessimismo por infertilizar possibilidades reais de humanidade e, desmerecendo a concretude da experiência humana, acaba desprezando novamente o ser humano a quem Deus amou e cuja natureza assumiu.⁵²⁴

⁵²² BONHOEFFER, 2009, p. 51.

⁵²³ Senhorilidade é a palavra usada pelo tradutor de *Ética*, Helberto Michel, para a palavra *herrentum*.

⁵²⁴ BONHOEFFER, 2009, p. 50-51.

“Somente o ser humano crucificado está em paz com Deus. Na figura do crucificado, o ser humano reconhece e descobre a si mesmo. Aceito por Deus, julgado e reconciliado na cruz: eis a situação real da humanidade”.⁵²⁵ Mais uma vez, Bonhoeffer deixa claro que o ser humano somente encontra sua real identidade no Deus real tornado humano. É claro que para um mundo onde o sucesso é o parâmetro e justificação de todas as coisas, pensar na figura de um condenado e crucificado permanece estranho. No máximo, seria um indivíduo digno da compaixão humana. No entanto, seu caminho, vida, procedência e fim, não se encaixam numa vida onde o sucesso é parâmetro. Pois, o ser humano precisa dar conta de si mesmo buscando meios e caminhos para justificar a própria existência, para encontrar-se como pessoa. E o caminho do sucesso se dá pela lei que exige a ação, o fazer, as obras com as quais realizo o próprio ser. Assim, compreende-se que o sucesso vestiria a nudez da falta de justiça diante do outro (e de si mesmo), aquele que questiona o sentido e valor de sua existência. Por isso, a busca em criar fatos consumados que nunca mais possam ser revogados. É o fim deles que justificam os meios.⁵²⁶

Para Bonhoeffer, há três níveis de desdobramentos dessa busca: a) desenvolve-se uma idolatria do sucesso ao ponto de tornar-se insensível diante da justiça e da injustiça, da verdade e da mentira, da decência e da canalhice. Nada mais importa além do sucesso, sabotando todo discernimento ético e intelectual diante do desejo de glória e autojustificação. O sucesso passa a adquirir valor em si, transforma-se em bem a ser alcançado de qualquer maneira. As consequências são desastrosas, pois levam o ser humano à profunda falsidade interior e auto ilusão consciente, desenvolvendo uma corrupção interna que dificilmente terá cura; b) “a tese de que o sucesso é o bem é contestada pela outra que enfoca as condições de sucesso durável, ou seja, a tese de que só o que é bom tem sucesso”.⁵²⁷ Mesmo que aqui a distinção de justiça e injustiça permaneça e tente-se promover o direito, a verdade e a ordem, essa visão otimista engana. “Ou é necessário falsificar os fatos históricos para comprovar o insucesso do mal, e sem demora se chegará de novo à tese inversa de que o sucesso é o bem”;⁵²⁸ c) outra é a posição de que todo o sucesso procede do mal, a qual fica presa a uma crítica estéril e farisaica sobre tudo o que acontece, faz do sucesso novamente parâmetro de tudo como positivo e negativo.

⁵²⁵ BONHOEFFER, 2009, p. 52.

⁵²⁶ BONHOEFFER, 2009, p.52-53.

⁵²⁷ BONHOEFFER, 2009, p. 52.

⁵²⁸ BONHOEFFER, 2009, p. 52.

No Deus que assume a realidade humana em sua concretude, toda lógica de sucesso, que revela em si otimismo antropológico, é desautorizada. Não é sucesso ou insucesso, nem a amargura contra o sucesso que justifica e assim realiza o ser humano. Somente no juízo de Deus no crucificado há reconciliação e justiça.

Na cruz de Cristo, Deus mostra, frente ao bem-sucedido, a santificação da dor, da miséria, do fracasso, da pobreza, da solidão, do desespero. Não que tudo isso tivesse um valor em si mesmo. Recebe sua santificação, no entanto, pelo amor de Deus, que assume tudo isso como juízo sobre o bem-sucedido. O malsucedido, por sua vez, tem que reconhecer que não é o seu insucesso, sua marginalização como tal, mas tão somente a aceitação do juízo do amor divino que lhe possibilita subsistir perante Deus. O fato de que a cruz de Cristo, seu fracasso no mundo, portanto, leva por sua vez ao sucesso histórico, é um mistério do governo universal de Deus que não pode se transformado em regra, mas que se repete, aqui e acolá, nos sofrimentos da comunidade.⁵²⁹

A encarnação e morte de Jesus Cristo, do Deus encarnado, também não permite fatalismo diante da morte. O fatalismo junto à desesperança se desdobra em idolatria dela. O amor de Deus venceu a morte, pois na ressurreição do humano-Deus toda a humanidade torna-se irmanada no mesmo acontecimento. Diferentemente disso, quando a morte é fato derradeiro, o medo dela e a obstinação por ela se conjugam. Disso resulta a tentativa humana de fazer com que se instale eternidades terrenas aliadas a um leviano brincar com a vida. Isso faz com que, nas palavras de Bonhoeffer, “a compulsiva aceitação da vida alia-se então a um indiferente desprezo pela vida”.⁵³⁰ Esse desprezo é gerado pela constante busca de superação na procura de um novo ser humano, um novo mundo, uma nova sociedade que serão criados por meio de recursos e meios práticos; a busca pelo outro revela desprezo e não aceitação por aquilo que se é. Essa realidade se transforma em escravidão.⁵³¹

A encarnação tem, portanto, um aspecto libertador. Deus aceita a vida humana como ela é. A partir dela, é possível aceitar da vida o que ela dá, coisas boas e ruins, importantes e secundárias, alegria e dor. Essa perspectiva madura acerca da vida possibilita que o ser humano não se apegue compulsivamente à vida, mas também não a despreze de maneira leviana. Faz com que saiba conjugar gratidão e esperança. Ela se contenta com o tempo limitado, não atribui esperança de eternidade às coisas terrenas e concede à morte o limitado direito que ela ainda retém. Na ressurreição, “a humanidade, de fato, ainda vive no antigo, mas ela já está além dele;

⁵²⁹ BONHOEFFER, 2009, p. 53.

⁵³⁰ BONHOEFFER, 2009, p. 54.

⁵³¹ BONHOEFFER, 2009, p. 54.

ela vive ainda num mundo da morte, mas já está além da morte; ela vive ainda num mundo de pecado, mas já o deixou para trás. A noite não passou, mas o dia já está se anunciando”.⁵³²

6.4 SER HUMANO E CRISTO

Como visto até aqui, Bonhoeffer vai desenvolvendo seu raciocínio acerca do ser humano em estreita relação com o agir ético. Não é possível entender sua obra *Ética* sem perceber sua proposta de renovada experiência antropológica. Para ele, a ética cristã pressupõe a supressão do saber na distinção do bem e mal. E, de maneira instigante e profunda, vai desenvolvendo seu pensamento, levando em conta os desdobramentos dessa renovada perspectiva.

6.4.1 *Com-formação do ser*

Inicialmente é importante atentar que a renovação do agir não se dá por meio de um programa de formação. Obviamente, também não é a partir de conceitos e ideais pré-estabelecidos. Aliás, como visto, Bonhoeffer denuncia toda tentativa de enquadrar o agir humano e ético em parâmetros que surjam de conceitos como certo e errado. O interesse se volta completamente não a ideais, mas ao Deus que rompe com esse círculo vicioso, para ser possível ao ser humano estar em *com-formação com o encarnado*. Importante o que ele diz:

O ser humano pode e deve ser humano. Toda mania de super-homem, todo esforço de superar o humano em si mesmo, todo heroísmo, toda feição de semideus eliminam-se para o ser humano, porque não são verdadeiros. O ser humano real não é objeto de desprezo nem de idolatria, e sim objeto do amor de Deus. Aqui não se violenta a variedade da riqueza criadora de Deus através de falsa uniformidade, submetendo as pessoas à força de 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 realmente se é. Regeneram-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 real.⁵³³

Nesse sentido, na *com-formação*, Jesus Cristo não é mais um exemplo de conduta, de norma e de fé. A imitação denota a própria separação e é considerada idolatria.⁵³⁴ Ser conformado é ser liberto no estar de Cristo no meu ser, pois na sua encarnação o próprio Deus-Filho assume integralmente toda a realidade humana. A pessoa se sabe condenada por Deus, pois percebe que não são caminhos próprios que o libertam da necessidade de dar conta de si mesmo, de justificar sua existência e vida a partir daquilo que pode fazer ou produzir. Assim,

⁵³² BONHOEFFER, 2009, p. 54.

⁵³³ BONHOEFFER, 2009, p. 54.

⁵³⁴ WOELFEL, 1970, p. 254-255

tendo consciência de sua realidade contraditória, percebe que carrega em si a sentença da morte por causa do pecado. Ele morre diariamente a morte de pecador, e traz em si, no seu corpo e alma, as feridas que o pecado lhe causou. Por isso, não pode se exaltar, considerar-se melhor, nem se oferecer como exemplo, porque sempre se reconhecerá o pior dos pecadores. Consegue perdoar a outros, mas nunca a si. É isso que Bonhoeffer denomina como *com-formação com o crucificado*.⁵³⁵

Ao mesmo tempo, sendo novo ser humano perante Deus, é *conformado com o ressuscitado*. Passa a viver em meio à realidade da morte, é justo em meio ao pecado, é novo em meio ao antigo. Para o mundo, o novo status permanece oculto. É ser humano que vive como qualquer outro. Sua intenção não está em se destacar. É a forma de Cristo que toma forma no ser humano. Ele não vive mais em autonomia como tendo forma em si mesmo, mas vive na autonomia da forma de Cristo em si. Não é, portanto, uma imitação ou ainda uma repetição da forma de Cristo, mas o próprio Cristo que ganha forma no ser humano. Isso não quer dizer que o ser humano é transformado em uma forma que lhe é estranha, na de Deus, mas, pelo contrário, na sua verdadeira forma humana, na que lhe pertence e lhe é essencial.

O ser humano torna-se humano porque Deus se fez humano. Porém, o ser humano não se torna Deus. Assim, não é ele que pode promover a transformação da sua forma; o próprio Deus muda sua forma na forma do ser humano para que esse possa ser, se bem que não Deus, humano perante Deus. Em Cristo foi recriada a forma do ser humano perante Deus.⁵³⁶

Segundo Bonhoeffer, Deus deseja que a forma do encarnado tome forma em todos os seres humanos. No entanto, "o fato de que só uma parte da humanidade reconheça a forma de seu redentor é um mistério para o qual não há explicação. O desejo do encarnado de tomar forma em todos os seres humanos até hoje permanece insatisfeito".⁵³⁷ Aos que tomam forma em Cristo surge a realidade da igreja. É na igreja que Cristo toma forma, e sua forma se torna concreta em corpo. Nesse sentido, a fé cristã é singularmente uma fé de relação. Assim como a desrealização do ser por causa do pecado gera ruptura relacional – entre o ser humano e Deus, o ser humano e seu próprio ser, e entre o ser humano e o outro (também criação) – a realização na *com-formação* por meio da justificação significa a restauração das relações. A igreja é então manifestação da experiência relacional concreta. Ela traz a forma que vale para toda a humanidade. Nela se realiza aquilo que é representativo para todos. No entanto, ela não toma

⁵³⁵ BONHOEFFER, 2009, p. 56.

⁵³⁶ BONHOEFFER, 2009, p.56.

⁵³⁷ BONHOEFFER, 2009, p. 57.

uma forma particular como se a fé despertasse algo inato, mas é realidade em Cristo.⁵³⁸ Também sua tarefa não é satisfazer o sentimento religioso do ser humano, mas é a experiência concreta de seres humanos reais.⁵³⁹

Para Bonhoeffer, Jesus Cristo não é um princípio, professor, legislador e nem exemplo, tudo isso ainda o denotaria como alguém que está fora; o tornaria uma imagem, um ídolo, motor imóvel, como visto no primeiro capítulo sobre Aristóteles. O que em Cristo é proposto por Deus não é uma nova ética abstrata a partir da qual as pessoas possam teorizar sobre o que é o bem; também não é oportunizar ao filósofo a possibilidade de transformar a máxima de uma ação num princípio de validade universal, como Kant pretendeu. Isso deveria estar óbvio quando o que se lê não é que Deus se fez ideia, princípio ou programa, bem como não se fez lei de validade universal (Hegel); o que se lê é que Deus se fez humano concreto, real e histórico. Por isso, é na encarnação que Ele se torna fundamento e alimento vital para todo aquele que o recebe. No seu ser-encarnado, crucificado e ressuscitado, Deus propõe a forma de Cristo que realiza o humano quando o ser humano real assimila a forma de Cristo. Dito isso, os esforços não deveriam se concentrar numa ética abstrata em poder e ter que dizer sobre o que é bom, mas sim em ver como Cristo ganha forma na realidade atual e concreta. Essa realidade vai mudando conforme as circunstâncias exigirem, fazendo com que a pergunta da forma de Cristo seja contínua, sendo na igreja e por meio dela que se proclama o processo em que Cristo toma forma. Essa é sua vocação.⁵⁴⁰

Bonhoeffer visivelmente segue a tradição teológica na qual está inserido, atualizando-a para seu contexto vivencial. Também o reformador Martinho Lutero faz uso do termo *conformação*. Segundo Altmann, ao fazê-lo o reformador rompe com a ideia da imitação de Cristo proveniente da igreja no período medieval, dizendo ser impossível imitá-lo. Com isso não se gera um conformismo com a vida como ela se apresenta, pelo contrário, recebendo a forma de Cristo, aquele que crê é colocado por Deus no caminho da nova vida, fazendo com que seu lugar de convivência seja sinal de salvação. “(...) no mesmo movimento descendente do amor de Deus até as profundezas do mal e do sofrimento, no mesmo esvaziamento de misericórdia,

⁵³⁸ BONHOEFFER, 2009, p. 57.

⁵³⁹ Cf. WOELFEL, James W. **Bonhoeffer's Theology**: classical and revolutionary. New York: Abingdon Press, 1970. p. 250-252.

⁵⁴⁰ BONHOEFFER, 2009, p. 58-59. Cf. OTT, 1972, p. 270-278.

no mesmo carregar as cargas alheias, na mesma solidão solidária”,⁵⁴¹ assim se caracteriza a nova vida.

Para Bonhoeffer, a *com-formação* é existencial, e tem a ver com a pessoa humana do coração de Deus concretizado em seu ato criador. Trata-se do ser humano real, mas que por causa do pecado se encontra nu, *des-realizado* e que precisa dar conta de si mesmo. É esse ser humano que, agora aceito por Jesus Cristo, é novamente ser humano verdadeiro. Ele encontra sua identidade no Deus encarnado. Também seu agir não se dá mais a partir de uma abstração ética, mas a partir de uma ética concreta e relacional. Mas é importante frisar que o processo de *com-formação* tem seu início no reconhecimento de toda a culpa, e esta é reconhecida na igreja, onde, na irmanação, se reconhecem os pecados pessoais e relacionais. Mas não somente estes, também os pecados de apostasia do mundo. Também a culpa pela ocultação do Cristo concreto é confessada. Confessados os pecados, julgados em sua culpa, tanto igreja quanto indivíduo são justificados por aquele que assume toda a culpa e dá seu perdão.⁵⁴²

6.4.2 Ser humano e sua vocação pública

Para Bonhoeffer, compreender Jesus Cristo como o *ser humano* é entender que Deus entra na realidade criada para que se possa ser humano real no mundo. Disso decorre a necessidade de entender qual é a vocação do ser humano enquanto pessoa inserida na realidade. Como visto, sua função não está em ser o legislador do mundo, de buscar discernir a partir de uma ética abstrata o que é bom para si e para o mundo. Tampouco consiste em tornar-se parecido com algum ícone da fé bíblica, ou seguir alguma figura inspiradora, mas está em ser pessoa em Cristo Jesus. Para isto não há um método, somente um caminho: a fé.⁵⁴³

A fé permite viver na *com-formação* respeitando a realidade na sua finitude. Por meio dela, vive-se a realidade em sua tensão, ou seja, a pessoa se compreende inserida na realidade penúltima, mas com vistas à realidade última. O agir que despreza a realidade penúltima com vistas somente à última fica entorpecido e estagnado; despreza a criação de Deus e sua própria

⁵⁴¹ ALTMANN, Walter. **Lutero e Libertação**: releitura de Lutero em perspectiva latino-americana. 2. ed. São Leopoldo: Sinodal, 2016. p. 73.

⁵⁴² BONHOEFFER, 2009, p. 72-73.

⁵⁴³ BONHOEFFER, 2009, p.79-80.

identidade enquanto criatura.⁵⁴⁴ De outro lado, quem vive e age na realidade penúltima como sendo última, endeusa a criação e desrespeita as promessas de Deus. Necessário é entender que, dentro da responsabilidade neste mundo criado por Deus, as coisas penúltimas precisam ser realizadas a partir da vocação e em responsabilidade. Mesmo que o mundo esteja em contradição, a vocação humana enquanto pessoa de Deus não perde a validade. Bonhoeffer mantém essa tensão dialética, pois na *com-formação* se é em Cristo, não somente na sua encarnação e crucificação, mas também na sua ressurreição.⁵⁴⁵ “Vida cristã significa ser gente no poder da encarnação, significa estar julgado e perdoado no poder da cruz, significa viver uma nova vida no poder da ressurreição”⁵⁴⁶ Para Bonhoeffer, a realidade penúltima é o local de vivência da vocação do ser humano em função da realidade última. Sua falta implica em sério prejuízo para o derradeiro. Onde a vida humana for privada de condições mínimas para uma vida digna, a justificação de tal vida por graça e fé, ainda que não impossibilitada, é seriamente dificultada.⁵⁴⁷ Por causa da realidade da justificação, a vocação permanece necessariamente ativa, e age em função do derradeiro, pois:

O faminto precisa de pão, o desabrigado de moradia, o injustiçado de direito, o isolado de comunhão, o indisciplinado de ordem, o escravo de liberdade. Deixar o faminto com sua fome, alegando que na miséria o irmão estaria mais perto de Deus, seria blasfemar contra Deus e o próximo. Por causa do amor de Cristo, que tanto vale para o faminto como para mim, repartimos o pão com ele, compartilhamos o teto. Se o faminto não chegar à fé, culpa recai sobre aqueles que lhe negaram o pão. Providenciar pão para o faminto é preparação para a vinda da graça. Entretanto é coisa penúltima que aqui acontece. Dar pão ao faminto ainda não significa anunciar-lhe a justificação e a graça de Deus; e ter recebido pão ainda não importa crer.⁵⁴⁸

Como bem lembra Heuvel, neste contexto Bonhoeffer não defende uma simples teologia social, onde a realidade última impulsiona a penúltima causando melhoria social. Antes, os atos em favor daquele que tem falta e necessidade de toda a espécie são resultados da realidade de Cristo na vida do crente. O fim do evangelho e da justificação não está na concretização da justiça social. Antes, atos de justiça social são ações de humildade e arrependimento diante do

⁵⁴⁴ BONHOEFFER, 2009, p. 82-84; WOELFEL, 1970. p. 244-245. Cf. SINER, Rudolf von. The ethics of the penultimate in a situation of ambiguity: a possible and relevant interpretation of Bonhoeffer in Brazil today. *Stellenbosch Theological Journal*, v. 2, n. 2, p. 77-91, 2016.

⁵⁴⁵ Heuven distingue mais claramente a posição de Bonhoeffer com relação às coisas últimas em dois aspectos. Num primeiro, a justificação é qualitativamente definitiva e final, e, por isso, não é alcançada a partir do seguimento de um método ou exemplo. Ou seja, há uma ruptura completa com o penúltimo por nela não se encontrar uma justiça latente. A justiça de Deus irrompe no penúltimo. Num segundo, o penúltimo é o lugar em que a justiça concernente ao último é efetivada na pessoa de Jesus Cristo, ouvida e recebida na comunidade de fé. HEUVEL, 2017, p. 39.

⁵⁴⁶ BONHOEFFER, 2009, p. 86.

⁵⁴⁷ BONHOEFFER, 2009, p. 89. Cf. WESTPHAL, 2003, p. 310.

⁵⁴⁸ BONHOEFFER, 2009, p. 89.

Senhor que vem. São meios de preparar as pessoas para receberem Jesus Cristo. Não que Bonhoeffer desvalorize a necessidade de justiça social, mas clarifica as motivações destas na perspectiva da igreja, sem misturar as realidades. Sua preocupação, como escreveu num memorando para a Aliança Mundial, intitulado “O evangelho social”, é com o otimismo proveniente da ideologia do progresso que não leva a sério o mandamento de Deus, não reconhece os limites humanos e ignora a diferença fundamental entre reino do mundo e reino de Deus. Justiça social são sinais de um reino que vem.⁵⁴⁹

É nesta mesma direção que Bonhoeffer, objetivando a correta relação entre as coisas *penúltimas* e *últimas*, afirma que “dar pão para aquele que tem fome ainda não é proclamar para ele a graça de Deus e justificação, e ter recebido pão ainda não significa permanecer na fé. Mas para quem faz algo penúltimo para o bem do último, essa penúltima está relacionada com o último.”⁵⁵⁰ Para ele, aqueles que ficaram presos ao seu radicalismo às coisas últimas, negando as penúltimas, devem ser chamados para vivenciar o evangelho ali onde Deus encontrou a humanidade em Cristo. Do mesmo modo, aqueles que ficaram presos às coisas penúltimas devem ser reivindicados para o final, pois “preparar o caminho para Cristo não pode ser simplesmente criar certas condições desejadas e favoráveis, como a criação de um programa de reforma social”.⁵⁵¹ O que deve estar em jogo não são as reformas mundanas, mas a vinda de Cristo, ou seja, a perspectiva escatológica na qual a igreja está inserida. No entanto, a justiça social como ato de arrependimento significa a mudança concreta dos caminhos, e exige ações concretas.⁵⁵²

A ênfase de Bonhoeffer nestas distinções perpassa todo o seu pensamento teológico. Elas são provenientes da crítica ao idealismo filosófico, no qual, como anteriormente visto, Jesus Cristo é considerado realidade potencializadora no ser humano, que o habilita a elevar suas virtudes, as quais, direcionadas ao mundo, elevam a realidade humana como um todo. Neste contexto, Bonhoeffer afirma que *outro* não é meio para amar a Deus. Também, o *telos*

⁵⁴⁹ HEUVEL, 2017, p. 41-42.

⁵⁵⁰ “To give the hungry bread is not yet to proclaim to them the grace of God and justification, and to have received bread does not yet mean to stand in faith. But for the one who does something penultimate for the sake of the ultimate, this penultimate thing is related to the ultimate”. BONHOEFFER, Dietrich. *Ultimate and Penultimate Things. The Bonhoeffer Reader*. Minneapolis: Fortress Press, 2013. p. 626. (Optou-se aqui, pela questão da linguagem, a edição na língua inglesa)

⁵⁵¹ “Preparing the way for Christ cannot be simply a matter of creating certain desired and conducive conditions, such as creating a program of social reform”. BONHOEFFER, 2003, p. 626.

⁵⁵² BONHOEFFER, 2013, p. 626.

da comunhão e do amor não estão n'Ele, mas se encontram pela encarnação no limite da história. Seu fundamento está em Deus e pela obra de Jesus Cristo, é confirmado em perspectiva escatológica, mediante sua ressurreição. O novo estado de *ser* da pessoa clama pelo *outro*. Seu próprio ser está na direção deste, como o ser do crucificado esteve e está em direção de toda a humanidade. Assim o é porque Cristo redime a humanidade do pecado e a livra do poder do diabo.

Por esta razão, os seres humanos pecadores ainda são humanos e a criação caída permanece sendo criação. Ela é mantida e preservada por Deus por meio de máscaras, até que o Senhor volte. Enquanto que pelas máscaras, ou seja, pela revelação natural, a pessoa percebe o agir de Deus, sua vontade, lei, pela sua palavra e sacramentos ele é conhecido, perdoado, restaurado para ser humano em Cristo para o *outro*. A criação, pessoas e natureza, permanecem como criação por estarem redimidas em Cristo. A partir d'Ele o mundo caído torna-se compreensível como mundo conservado e preservado por Deus. Para a vinda de Cristo é que as pessoas podem viver *bem*, como seres humanos, em ordens estabelecidas. As *ordens da preservação* permanecem, pois, a palavra por meio da qual e para a qual todas as coisas foram criadas e são mantidas, encarna e assume a realidade na humanidade, reafirmando-as. Portanto, o mundo encontra-se sustentado por e fundamentado em Jesus Cristo.⁵⁵³

Para Bonhoeffer, na *com-formação*, o saber não está mais separado de Deus, mas, por meio de Cristo, é novamente saber-em-Deus. Desse saber brota a ciência de que a partir da esperança que repousa em Cristo e tem eficácia pela sua obra, o ser humano, mesmo na realidade de contradição, é chamado a viver em responsabilidade, pois o mundo e toda a criação foram criados por Cristo e estão em sua função. Por isso, falar do mundo sem falar de Cristo é mera abstração. Toda a criação está relacionada a Cristo, e essa relação se dá por meio de quatro mandatos.⁵⁵⁴ Três são de ordem natural (trabalho; casamento e família; autoridade e Estado) e um de ordem sobrenatural (igreja). Servem para caracterizar a atuação vocacional, a missão do ser humano em Cristo. Por meio do *trabalho*, o ser humano é colocado no mundo para a realização de sua obra. O trabalho não tem fim em si mesmo nem no trabalhador (mesmo que

⁵⁵³ BONHOEFFER, 2009, p. 90-103.

⁵⁵⁴ Como visto nas questões entre *ordens da criação* e *ordens da preservação* e todo debate sobre a teologia natural, Bonhoeffer evita pelas mesmas razões usar a nomenclatura *mandatos* em vez de *estamentos* para evitar qualquer possibilidade de entender os três primeiros estamentos como separados do da *igreja*, decorrente, como já visto, de uma errônea separação entre Igreja e Estado. Cf. VELASQUES FILHO, Prócoro. **Uma ética para nossos dias: origem e evolução do pensamento ético de Dietrich Bonhoeffer**. São Paulo: EDITEO, 1976. p. 54.

ele sustente também sua família por meio do trabalho), mas é participação e cooperação, é cultivar e guardar a criação de Deus. Sendo assim, é *ordem da preservação* por meio da qual se cria um mundo de coisas e valores destinados à glorificação do próprio Cristo (origem e finalidade da criação). Por sua vez, por meio do *matrimônio* o ser humano se incorpora à vontade de Deus como partícipe de sua criação. O matrimônio é lugar de geração de vida, mas não só, é também de educar filhos e filhas, para que possam se descobrir e viver em Cristo: nesse sentido os pais são representantes de Deus. Já o mandato da *autoridade*⁵⁵⁵ pressupõe o trabalho e o matrimônio. No entanto, diferentemente dos outros dois, a autoridade não pode produzir valores e também não é criadora de vida. Sua função está em manter a ordem para que os outros dois mandatos possam ser exercidos. O matrimônio é vivido diante da autoridade e o trabalho está sujeito à sua supervisão. A autoridade é necessária, para que assim se preserve o mundo por meio da preservação dos outros dois mandatos.⁵⁵⁶

A *igreja*, como mandato, concretiza a realidade de Jesus Cristo por meio da pregação, da ordem eclesial e da vida cristã. Sua função e ação se dão na intencionalidade de salvação eterna para todo o mundo por causa do amor incondicional de Deus. Esse mandato se estende e interfere no exercício dos outros mandatos. O cristão é também ao mesmo tempo trabalhador, cônjuge e cidadão. Não é possível uma divisão. “É exatamente isso que a igreja tem que testemunhar ao mundo: em todos os demais mandatos não se trata da divisão e dilaceração do ser humano, mas do ser humano todo diante de Deus, o Criador, Reconciliador e Salvador.”⁵⁵⁷ A função da igreja é tornar possível que os mandatos sejam exercidos com integridade. Por fim, a realidade é uma só. Os mandatos estão entrelaçados e visam o ser humano como um todo diante de Deus nesta realidade. Devem ser exercidos não a partir da pergunta pelo ser bom e fazer o bem, mas devem surgir da indagação pela vontade de Deus, pelo viver na *com-formação* com Cristo. Este modo de vida não é novamente um ideal ou sonho, mas é viver a própria realidade de Cristo entre nós e no mundo.

⁵⁵⁵ Segundo Rasmussen, Bonhoeffer “era totalmente contra um governo totalitário, insistia no estado de direito, acreditava numa distribuição de poderes e promovia a garantia de certos direitos. Mas ele não se opunha, em princípio, a todas as formas de governo forte e não era um democrata não qualificado. Ele provavelmente estava mais próximo de um conservadorismo prussiano moralmente responsável e estudado” (... was totally opposed to totalitarian rule, insisted upon the role of law, believed in a distribution of powers, and promoted the guarantee of certain rights. But he was not in principle opposed to all forms of strong government and he was not an unqualified democrat. He probably was closest to a studied, morally responsible Prussian conservatism). RASMUSSEN, Larry. **Dietrich Bonhoeffer: His Significance for North Americans**. Minneapolis: Fortress, 1990. p. 47.

⁵⁵⁶ BONHOEFFER, 2009, p. 134.

⁵⁵⁷ BONHOEFFER, 2009, p. 134.

Para Bonhoeffer, estes quatro mandatos fazem parte do mandamento de Deus revelado em Jesus Cristo numa realidade que abarca toda a vida humana. “O mandamento não pode ser encontrado em qualquer lugar e toda parte, não na especulação teórica nem na iluminação privada, não nas forças históricas nem nos ideais dominantes, mas apenas ali onde ele mesmo se oferece.”⁵⁵⁸ Isso significa que não é em ideologias poderosas ou em conhecimentos convincentes que se localiza o mandamento de Deus, mas unicamente na revelação de Cristo. Neste sentido, o detentor de qualquer um dos quatro mandatos representa Jesus Cristo na instância terrena.⁵⁵⁹ Somente do Deus que transcende é possível ser dito e entendido o que vem a ser igreja, matrimônio e família, cultura e governo. Estes mandatos servem para a preservação do mundo e juntos são a vontade de Deus e encontram seu conteúdo em Jesus Cristo, no transcendentalmente imanente.⁵⁶⁰

Diante do exposto, é perceptível que, para Bonhoeffer, a pessoa, por causa da encarnação, é chamada a concretamente ser um humano real. Ou seja, voltar-se contra a apostasia do mundo e assumir a radicalidade da vocação do ser em Cristo. Torna-se, assim, presença de Cristo para a preservação do mundo, com vistas ao derradeiro. Nas tarefas penúltimas o ser humano em Cristo, na unidade e identidade restaurada, reconciliado consigo, age em favor e direção da outra pessoa, para a glória de Deus. E, desta forma, faz com que *Cristo ganha forma entre nós, hoje, aqui.*⁵⁶¹

⁵⁵⁸ BONHOEFFER, 2009, p. 180.

⁵⁵⁹ “Aqui se poderia usar, se corretamente entendido, também o termo “ordem, só que contém o perigo de conduzir a atenção mais para o estado em que de fato se encontra a ordem do que para a credencialização, legitimação e autorização divinas, que são o único fundamento da ordem, disso se segue então facilmente o sancionamento divino de todas as ordens existentes e com isso dos quatro mandatos divinos. Se pudéssemos purificar o conceito ordem de suas interpretações errôneas, ele seria apropriado para expressar de forma vigorosa e convincente o que pretendemos dizer aqui. Oferece-se também aqui o termo “Estado”, em uso desde os tempos da Reforma, mas que ao longo do tempo foi tão desfigurado, que não pode ser reintroduzido aqui em sua pureza original. (...) Assim, na falta de um termo melhor, continuamos por enquanto com o do mandato, porém com o objetivo de contribuir para uma renovação e recuperação dos antigos conceitos de ordem, estado e ofício, através de um desenvolvimento claro da matéria”. BONHOEFFER, 2009, p. 181-182.

⁵⁶⁰ BONHOEFFER, 2009, p. 182-186. Para melhores detalhes sobre o uso da nomenclatura *ordens da criação* por Bonhoeffer, confira: DeJONGE, 2017, p. 129-132.

⁵⁶¹ BONHOEFFER, 2009, p. 58. Wilhelm Wachholz aborda a temática dos estamentos em Lutero. Há interessantes semelhanças com a percepção de Bonhoeffer. Cf. WACHHOLZ, Wilhelm. O ser humano cooperador com Deus: ética cristã a partir dos dois regimentos e três estamentos na teologia de Martim Lutero. **Estudos Teológicos**, v. 57, n. 1, p. 14-29, 2017. Disponível em: <http://periodicos.est.edu.br/index.php/estudos_teologicos/article/view/2936>. Acesso em: 05 ago. 2018.

6.5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Qual é o lugar do ser humano no mundo? Para Bonhoeffer, a procura por seu lugar se dá juntamente com a constante tentativa de justificar sua existência. A necessidade de dar conta de si, de responder à pergunta por sua procedência, quem é e para onde vai, brota no primeiro ser humano logo após a queda. A tentativa de tapar sua nudez, causada por seu ser não estar mais “vestido por, em, sob Deus”, com folhas, revela a sua culpa e seu empenho de se revestir com o que tem a disposição. O ser humano se torna conhecedor do bem e do mal, mas seu saber lhe soma em prejuízo, pois é saber-sem-Deus. Disso decorre outra experiência antropológica, a da desrealização, que influencia no modo do ser humano interagir com o mundo. Ele se desconecta de Deus, de si mesmo e do outro.

A pretensão do ser humano des-realizado é realizar-se no gerenciamento da vida, usando, para isto, sua distinção entre bem e mal. Ele não nega viver em uma realidade contraditória, mas tenta voltar-se para sua identidade mais autêntica e melhor. No entanto, torna-se juiz de tudo e todos, cria dicotomias pelas quais quer decifrar o mundo na dinâmica de certo e errado. Sua seriedade no discernimento entre bem e mal não exclui a bondade e a generosidade, mas afirma sua tentativa. Isso faz com que sua melhor e mais autêntica identidade tem efeito subcontrário, intensificando ainda mais a desunião com seu próprio eu e com o outro, visto que fatalmente é impossível não usar seu julgar para avaliação própria, do outro e, por fim, também de Deus. Torna-se visível a constante falta e a promoção de um legalismo que somente mata e não é capaz de gerar e manter vida, e garantir real liberdade.

Como visto, para Bonhoeffer, está claro que o ser humano só sabe quem é na pessoa de Cristo. Ele é a chave hermenêutica e ponto nevrálgico de toda realidade. É Deus que vem ao encontro e se encarna na realidade. Enquanto o ser humano tenta superar sua própria condição, Deus se torna humano para que toda a humanidade se torne realmente humana. Enquanto as pessoas se distinguem umas das outras por parâmetros como piedosos e ímpios / bons e maus, na encarnação Deus assume a identidade corpórea humana, para que os seres humanos se tornem reais e vivam em liberdade. Deus assume assim, o que é seu: a humanidade e toda sua criação.

Na encarnação, Deus reveste de Cristo toda a humanidade que, arrependida, volta para Sua casa, recebe o "anel" da realização e passa a viver na liberdade e generosidade do Pai (Lucas

15.22). Nessa liberdade o ser humano vive na *com-formação* em Cristo. Seu ser é liberto de todo legalismo e da necessidade de dar conta de si mesmo. Em Cristo ele pode descansado dispensar as "folhas de figueira" (Gênesis 3.7) com as quais tentava justificar sua existência. Percebe, na sua realidade contraditória, a pregação do mundo que anuncia a sentença da morte por causa do pecado. Reconhece-se pecador e confessa sua culpa diante de Deus. Abre-se então a novas possibilidades. Conformado com Cristo, também as relações são restauradas. O ser humano é convidado e impulsionado a sair de si mesmo e ir ao encontro do outro. Nesse caminho da fé abandonam-se todos os ídolos e vive-se na unidade consigo mesmo reencontrada na unidade com Deus e com o outro. Assume-se a própria humanidade, agora real.

7 CONCLUSÃO

Nesta tese se objetivou explorar o significado da antropologia de Dietrich Bonhoeffer para a sua ética. A intenção primeira do estudo realizado foi o de responder no decorrer do texto às perguntas que foram lançadas na introdução. É claro que durante este empreendimento muitas outras questões interessantes apareceram e muitas delas eu desejaria contemplar. Abaixo as conclusões que correspondem às hipóteses levantadas.

(1) Se tornou evidente que a principal crítica de Bonhoeffer ao transcendentalismo de Kant e ao idealismo de Hegel tem razões especificamente antropológicas. Para Kant, a importância do cristianismo não está na sua revelação e seus temas correlatos como a cristologia e soteriologia, mas nos princípios morais dele provenientes. Deus é aquele que fundamenta a moral do ser humano. A religião é o meio para combater o egoísmo e a maldade humana. Como visto, Kant reduz a vida àquilo que é palpável como a lei, a moral, e o Estado, promovendo, ao mesmo tempo, a dispensabilidade de Deus nas “coisas inferiores”. O ser humano com suas capacidades estaria apto a administrar a vida, identificando também aquilo que o atrapalha para seu exercício moral que *a priori* está disponível, necessitando somente o seu pleno acesso. Para Bonhoeffer, como visto, é a partir de Kant que Deus é colocado à margem do mundo, pertencendo a Ele somente as questões marginais da vida, as preocupações últimas, aquelas concernentes ao transcendente. Ao pressupor a vida humana desta forma, aquilo que realiza o ser humano seria a participação da “razão universal”, tornando o “esclarecimento” o caminho para sua concretização. O problema que Bonhoeffer aponta é que a partir disso, são desconsiderados a realidade e o indivíduo, tornando impossível uma comunhão social, pois o objetivo está embasado no próprio eu, no espírito ciente de si e atuante por si mesmo.

Já no idealismo hegeliano, o ser humano tem a consciência da necessidade de ir além do conteúdo factual, e por isso, busca a elevação da vida finita para a infinita, da natureza ao *logos*. É pela consciência que o ser humano é capaz de apreender aquilo que está disponível. Isso se dá pela unidade que Deus estabeleceu com a humanidade. Jesus é a síntese do Espírito absoluto e o espírito universal. Deus criador está latente no mundo e se manifesta em todas as pessoas individualmente e que, ligadas numa consciência coletiva de povo, assumem forma no Estado. Para Bonhoeffer, na síntese hegeliana praticamente se dissolve em toda a diferença de substância entre finito e infinito, entre ser humano e Deus. O que permanece é uma frágil

distinção. Todas as manifestações humanas como a cultura, o Estado, e a religião se tornam a revelação do Espírito absoluto por meio do espírito universal.

A partir do que foi visto da teologia de Bonhoeffer, é possível pontuar alguns problemas antropológicos no idealismo hegeliano que estão interligados: a) o mais óbvio é que não existe mais distinção entre revelação natural e específica; b) o pecado, e a realidade de contradição dele decorrente, é totalmente sufocado por uma imagem extremamente distorcida do ser humano; c) o conceito sociológico está ancorado na harmonização do espírito humano com o Espírito Santo, onde o Espírito absoluto engole o espírito individual dissolvendo a personalidade individual em favor de um espírito universal, ou seja, não há mais uma individualidade.

(2) Durante sua preleção sobre Gênesis 1-3 na Universidade de Berlim, Bonhoeffer estabeleceu de maneira ainda mais clara a sua antropologia. O ser humano está no meio, entre princípio e fim. Tem consciência de que procede de um princípio e que se encaminha para um fim, vê sua vida marcada por essas duas realidades, mas, por causa do pecado, ele apenas sabe que não mais as conhece. Por sua vez, o fato de não saber lidar com aquilo que não conhece, tentando renunciar ou substituir essa realidade, é demonstração de seu ódio contra o princípio. Por esta razão, a filosofia sempre é seduzida a entronizar a razão como princípio no lugar de Deus.

Para Bonhoeffer, nem Feuerbach conseguiu expressar melhor a questão da finitude humana como o autor do texto bíblico da criação do homem e da mulher. O relato das Escrituras ressalta o vínculo do ser humano com a terra, pois “do pó viestes e ao pó voltarás” (Gênesis 3.19) e o vínculo com o outro, pois “esta sim, é ossos dos meus ossos, carne da minha carne” (Gênesis 2.23). Por outro lado, isso significa que há também uma diferença absoluta entre o Deus que cria e sua criatura. Não há um *continuum* entre Criador e criação e não é por meio das obras que se conhece o Criador, como se a substância de ambos fosse a mesma. Deus cria e sustenta por meio da sua Palavra. É por esta razão que somente se sabe de Deus por meio desta Palavra, ou seja, por meio de Cristo. Sendo a Palavra uma pessoa, Deus se dá a conhecer ao ser humano por meio de sua manifestação enquanto mantenedor – “e ouviram a voz do Senhor Deus que passeava pelo jardim” (Gênesis 3. 8) –, e por meio da relação para a qual Ele se dispõe e chama – “e chamou o Senhor Deus” (Gênesis 3. 9). Após a queda, o conhecimento de Deus pela Palavra se dá em lei e Evangelho.

Essas distinções são importantes para compreender a antropologia teológica de Bonhoeffer, pois quando se desconsidera a descontinuidade entre *criação* e *redenção*, proveniente da ruptura ontológica e existencial, esta última ocasionada pelo pecado, gera-se uma concepção otimista e evolutiva da redenção pelo viés da revelação natural. Como resultado, não há mais distinção entre lei e Evangelho, a lei se tornou Evangelho. É esse o desdobramento do orgulho do ser humano *sicut deus* que se encontra no meio e quer ser princípio. Ele transforma todo o conhecimento natural em um conjunto de normas e regras pelas quais ele quer não apenas administrar a vida, mas justificar e satisfazer seu ser, vestir seu ser *nu*. Assim, ele considera sua moral e toma as *ordens da criação* como Evangelho. Pelo conhecimento do bem e do mal, o ser humano se volta para sua melhor versão. O faz a partir dos valores apreendidos e sistematizados e estabelece seu agir ético. Ele quer evitar aquilo que é mal e quer promover piedosamente o bem. Para isso, até mesmo usa a Palavra de Deus, mas por ir para além da Palavra que Deus dispôs, a usa sem Deus. É isso que caracteriza a ruptura relacional com Deus e, conseqüentemente, com o outro. Ele passa a *existir-em-si-e-para-si*, rompe com a vocação na qual foi criado, o de *ser-em-relação-à*, e com a liberdade de ser livre diante dos outros, com os outros e dependente dos outros seres humanos.

Importa ainda salientar que, para Bonhoeffer, essa falta de distinção entre lei e Evangelho está intimamente ligada à confusão na interpretação que se fazia de Lutero quanto à compreensão de *dois reinos e regimentos*, especialmente baseados na sua obra *Da autoridade Secular, a que medida se lhe deve obediência* de 1523⁵⁶², e que gerou a falta de uma correta distinção entre igreja e Estado. A absorção da igreja pelo Estado nazista, a ideologização massiva da igreja, fez com que ambos perdessem sua identidade e vocação. O Estado incorporou um *status* religioso e revelatório com seu projeto de poder baseado principalmente na crença de uma supremacia racial e cultural, e a igreja passou a dar a fundamentação teológica e teórica afim de justificar as ações deste. Para Bonhoeffer, este fato demonstra que a igreja perdeu aquilo que lhe é mais próprio, a saber, ser corpo de Cristo que anuncia o Reino de Deus e denuncia aquilo que contradiz sua vontade. Isso significa que a igreja perdeu seu dom profético e crítico diante de estruturas que agridem aquilo que Deus denominou de “bom” e “muito bom”.

⁵⁶² LUTERO, Martinho. *Da Autoridade Secular, até que ponto se lhe deve obediência. Obras Seleccionadas*. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia; Canoas: Ulbra, 2016. p. 79-120.

(3) Bonhoeffer inicia seus manuscritos que se tornaram sua obra *Ética* com a contundente afirmação que a ética cristã é a supressão de toda ética pautada no conhecimento de bem e mal. Para ele, após o pecado o ser humano tenta justificar seu ser a fim de dar conta de si mesmo. A tentativa de tapar a sua nudez, causada por seu ser não estar mais “vestido por, em, sob Deus” com folhas de figueira, revela sua culpa e seu empenho de se garantir com aquilo que tem a sua disposição. Volta-se para sua melhor versão de si mesmo, para sua identidade mais autêntica a partir do conhecimento do bem e do mal. No entanto, torna-se a partir deste conhecimento juiz sobre si mesmo e sobre o outro. Perdeu sua real identidade.

Para Bonhoeffer, o ser humano só sabe quem é na pessoa de Cristo. Na encarnação Deus assume a humanidade para que ela se torne novamente humana. É no agir redentor de Deus que o ser humano é revestido de Cristo. Pode dispensar as folhas de figueira para viver na liberdade na qual foi criado. Não mais sob o jugo da lei, mas pela liberdade de Cristo. Assim sendo, Jesus Cristo é o meio pelo qual surge a possibilidade de uma vida para *além do bem e do mal*. Na *com-formação* em Cristo, o ser humano justificado é restabelecido em suas relações, e novamente direcionado para o outro. Assume-se assim, a própria humanidade, a mais autêntica, a real. Assim, a fé cristã não é vivida para evitar o inferno ou para cumprir uma extensa tabela de normas morais. Antes, é participar da realidade de Deus revelada em Cristo, vivendo uma vida verdadeiramente humana, participando da encarnação, morte e ressurreição de Cristo.

Assim, é comprovado a centralidade da antropologia na construção teológica de Bonhoeffer e seu profundo significado para sua ética. O ser humano é ser para a outra pessoa. Isso não é um novo princípio para um melhor convívio social, mas é Cristo ganhando forma no mundo. Todas as conclusões feitas têm alta relevância para o atual labor teológico. A pergunta por quem é ser humano, o entendimento sobre a relação deste com a alteridade, a distinção entre a vocação da igreja e do Estado, a necessidade de um novo agir ético que seja desvencilhado da equação *bem e mal*, são temas essenciais e que precisam ser constantemente refletidos pela igreja de Cristo que, pela sua razão de existir, é para o mundo e às pessoas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABREU, Fábio Henrique de. **Paul Tillich's Indebtedness to Fichte**: The Fichtean Legacy of Tillich's Philosophy of Spirit. Palestra não publicada, cedido gentilmente pelo seu autor.

ALTMANN, Walter. **Lutero e Libertação**: releitura de Lutero em perspectiva latino-americana. 2. ed. São Leopoldo: Sinodal, 2016.

ARENDT, Hannah. **Origens do Totalitarismo**: antissemitismo, imperialismo, totalitarismo. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

BALLOR, Jordan J. Christ in Creation: Bonhoeffer's Orders of Preservation and Natural Theology. **The Journal of Religion**. v. 86, n. 1, p. 1-22. 2006.

BARCALA, Martin. **Cristianismo arreligioso**: uma análise da religião a partir de teologia de Dietrich Bonhoeffer. São Bernardo do Campo, SP, 2008. 77p. Dissertação (Mestrado Acadêmico) – UMESP – Universidade Metodista de São Paulo. Programa de Pós-Graduação, 2008.

BARKER, H. Gaylon. **The Cross Of Reality**: Luther's *Theologia Crucis* and Bonhoeffer's Christology. Minneapolis: Fortress, 2015.

BARNET, Victoria J. Review of Eric Metaxas, Bonhoeffer: pastor, martyr, prophet, spy. **ACCH Quaterly**. vol. 15, n. 3, September, 2010. Disponível em: <<https://contemporarychurchhistory.org/2010/09/review-of-eric-metaxas-bonhoeffer-pastor-martyr-prophet-spy-a-righteous-gentile-vs-the-third-reich/>>. Acesso em: 22/05/2019.

BARTH, Karl. **A carta aos Romanos**: 1922. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2016.

BAUMAN, Zygmunt. **Identidade**. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.

BETHGE, Eberhard. **Dietrich Bonhoeffer**: a biography. Minneapolis: Fortress, 2000.

BETHGE, Eberhard. **Dietrich Bonhoeffer**: Theologe, Christ, Zeitgenosse. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt Berlin, 1986.

BEZNER, Steven M. **Understanding the World Better Than It Understands Itself: The Theological Hermeneutics of Dietrich Bonhoeffer**. Texas, 2008. 243 p. Tese de Doutorado – Baylor University, 2008. p. 98. Disponível em <https://baylor-ir.tdl.org/handle/2104/5223?show=full> Acesso em 12 de junho de 2017.

BINGEMER, Maria Clara L. **Deus-amor: a graça que habita em nós**. São Paulo; Valência: Paulinas; Siquem, 2003.

BLACK, Edwin. **A Guerra contra os fracos: a eugenia e a campanha dos Estados Unidos para criar uma raça dominante**. São Paulo: A Girafa Editora, 2003.

BONHEFFER, Dietrich. **Orando com Salmos**. Curitiba: Encontro, 1995.

BONHOEFFER, Dietrich. **A Comunhão dos Santos: uma investigação dogmática sobre a sociologia da igreja**. São Leopoldo: Sinodal, 2017.

BONHOEFFER, Dietrich. **A Testament to Freedom: the essential writings of Dietrich Bonhoeffer**. New York: HarperOne, 1995.

BONHOEFFER, Dietrich. **A Testament to Freedom: the essential writings of Dietrich Bonhoeffer**. New York: HarperOne, 1995.

BONHOEFFER, Dietrich. Act and Being. **Dietrich Bonhoeffer Works**. Minneapolis: Fortress, 2009. v. 2.

BONHOEFFER, Dietrich. Christologie. **Dietrich Bonhoeffer Werke**. Gütersloh: Gütersloh Verlagshaus, 2015. band. 12.

BONHOEFFER, Dietrich. **Die Kirche vor der Judenfrage**. in: http://www.geschichte-bksh.de/fileadmin/user_upload/BK_im_Reich/Die_Kirche_vor_der_Judenfrage.pdf Acessado em 02.05.2016.

BONHOEFFER, Dietrich. **Discipulado**. São Leopoldo: Sinodal, 2004.

BONHOEFFER, Dietrich. **Discipulado**. São Leopoldo: Sinodal, 2016.

BONHOEFFER, Dietrich. Essay, What Should a Student of Theology Do Today? In: **Dietrich Bonhoeffer Works**. Minneapolis: Fortress, 2009. v. 12. p. 432-435.

BONHOEFFER, Dietrich. **Ética**. São Leopoldo: Sinodal, 2009.

BONHOEFFER, Dietrich. Fanö Theses Paper and Address: The Church and the Peoples of the World. In: GREEN, Clifford J.; DeJONGE, Michael P. (Eds.). **The Bonhoeffer Reader**. Minneapolis: Fortress, 2013. p. 395-397

BONHOEFFER, Dietrich. **Quem é e quem foi Jesus Cristo**. Goiânia: Editora Cruz, 2017.

BONHOEFFER, Dietrich. **Resistência e Submissão**: cartas e anotações escritas na prisão. São Leopoldo: Editora Sinodal, 2003.

BONHOEFFER, Dietrich. Schöpfung und Fall. **Dietrich Bonhoeffer Werke**. München: Kaiser Verlag, 1989. band 3.

BONHOEFFER, Dietrich. **Tentação**. São Leopoldo: Sinodal, 2003.

BONHOEFFER, Dietrich. Text from Ecumenical Work: July – October 1932. **Dietrich Bonhoeffer Works**. Minneapolis: Fortress, 2012. v. 11.

BONHOEFFER, Dietrich. The Holy Spirit in Luther. **Dietrich Bonhoeffer Works**. Minneapolis: Fortress, 2005. v. 6.

BONHOEFFER, Dietrich. Theological Education at Finkewalde: 1935-1937. **Dietrich Bonhoeffer Work**. Minneapolis: Fortress, 2013. v. 14.

BONHOEFFER, Dietrich. Ultimate and Penultimate Things. **The Bonhoeffer Reader**. Minneapolis: Fortress Press, 2013.

BONHOEFFER, Dietrich. **Vida em Comunhão**. São Leopoldo: Sinodal, 1997.

BRAKEMEIER, Gottfried. **O ser humano em busca de identidade**: contribuições para uma antropologia teológica. São Leopoldo: Sinodal, 2002.

CALDAS, Carlos. **Dietrich Bonhoeffer e a teologia pública no Brasil**. São Paulo: Garimpo Editorial, 2016.

CAPRA, Fritjof. **O ponto de mutação: a ciência, a sociedade e a cultura emergente**. São Paulo: Ed. Cultrix, 1997.

CAVALLERI, Giorgio. **Dietrich Bonhoeffer: Mártir do Nazismo**. São Paulo: Paulinas, 2019.

COOPER, Jordan. Creation. In: LAMPORT, Mark A. (Ed). **Encyclopedia of Martin Luther and the Reformation**. Lanham: Rowman & Littlefield, 2017. vol. 2. p. 177-177.

DAHILL, Lisa E. Con-formation with Jesus Christ: Bonhoeffer, Social Location, and Embodiment. In: ZIMMERMANN, Jens; GREGOR, Brian. **Being Human, Becoming Human: Dietrich Bonhoeffer and Social Thought**. Cambridge: Wipf & Stock Publishers, 2010. p. 176-190.

DeJONGE, Michael P. **Bonhoeffer's Reception of Luther**. Oxford: Oxford University Press, 2017.

DeJONGE, Michel. **Bonhoeffer's Theological Formation: Berlin, Barth, and Protestant Theology**. Oxford: Oxford University Press, 2012.

DESCARTES, René. O discurso do método. **Descartes: vida e obra**. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

DRAMM, Sabine. **Dietrich Bonhoeffer: an introduction to his thought**. Massachusetts: Hendrickson Publishers, 2007.

DULLES, Avery. **A Igreja e seus Modelos: apreciação crítica da igreja sob todos os seus aspectos**. São Paulo: Paulinas, 1978.

EDGAR, Andrew. Kant's two interpretations of Genesis. **Literature and Theology**, v. 6, n. 3, 1992.

EVANS, Richard J. **A chegada do Terceiro Reich**. São Paulo: Planeta, 2016.

FEIL, Ernst. **Die Theologie Dietrich Bonhoeffers**: Hermeneutik, Christologie, Weltverständnis. München: Chr. Kaiser Verlag, 1971.

FELDMEIER, Reinhard; SPIECKERMANN, Hermann. **O Deus dos Vivos**: uma doutrina bíblica de Deus. São Leopoldo: Sinodal, 2015.

FELIZ, Roni Elter. **O retorno ao sagrado a partir de Dietrich Bonhoeffer**: a contribuição de Bonhoeffer para uma vivência ética espiritual renovada nos dias de hoje. São Leopoldo, RS, 2009. 77p. Dissertação (Mestrado Profissional) – Faculdades EST, Programa de Pós-Graduação, 2016.

FEUERBACH, Ludwig. **A Essência do Cristianismo**. Campinas: Papirus, 1988.

FLOYD, Wayne Whitson. Encounter with an Other: Immanuel Kant and G. W. F. Hegel in the Theology of Dietrich Bonhoeffer. FRICK, Peter. **Bonhoeffer's Intellectual Formation: Theology and Philosophy in His Thought**. Oregon: Wipf&Stock, 2008.

FRICK, Peter. **Bonhoeffer's Intellectual Formation: Theology and Philosophy in His Thought**. Eugene: Wipf & Stock, 2008.

FRICK, Peter. **Interpretando Bonhoeffer**: ensaios em métodos e compreensão. Santo André: Academia Cristã, 2015.

FRICK, Peter. **Understanding Bonhoeffer**. Tübingen: Mohr Siebeck, 2017.

GODSEY, John D. **The Theology of Dietrich Bonhoeffer**. Oregon: Wipf & Stock, 2015.

GREEN, Clifford J. **Bonhoeffer: A Theology of Sociality**. Grand Rapids: Eerdmans, 1999.

GREEN, Clifford J.; DeJONGE, Michael P. (Eds.). **The Bonhoeffer Reader**. Minneapolis: Fortress, 2013.

GREGOR, Brian. **A Philosophical Anthropology of the Cross: The Cruciform Self**. Indiana: Indiana University Press, 2013.

GRENN, Harold M. Adolf Stöcker: Portrait of a Demagogue. **Politics & Policy**, v. 31, n. 1, p. 105-129, 2003.

GRUCHY, John W. Editor's Introduction to the English Edition. In: BONHOEFFER, Dietrich. Creation and Fall. **Dietrich Bonhoeffer Works**. Minneapolis: Fortress, 1997.

HÄGGLUND, Bengt. **História da Teologia**. Porto Alegre: Concórdia, 2016.

HEUVEL, Steven C. van den. **Bonhoeffer's Cristocentric Theology and Fundamental Debates in Environmental Ethics**. Eugene: Pickwick Publications, 2017.

HOFFMANN, Martin; BEROS, Daniel C.; MOONEY, Ruth; (eds.). **Radicalizando a Reforma: outra teologia para outro mundo**. São Leopoldo: Sinodal, 2017.

HOFFMANN, Martin. **La Locura de la Cruz: la teologia de Martín Lutero**. San José: Editorial Dei, 2014.

HOFSTAETTER, Leandro Otto. O Outro, o Anjo da História e a (in)verdade da Razão: Rosenzweig e a crítica ao fetichismo da totalidade; Benjamin e a crítica ao fetichismo do Progresso; Nietzsche e a crítica ao fetichismo da Razão. **Rastros**, n. 34, p. 135-150, 2008.

KELLY, Geoffrey B; NELSON, F. Burton. Editor's Introduction. In: BONHOEFFER, Dietrich. **A Testament to Freedom: the essential writings of Dietrich Bonhoeffer**. New York: HarperOne, 1995.

KIERKEGAARD, Sören. **O conceito de Angústia**. São Paulo: Hemus, 1968.

KRÖTKE, Wolf. Dietrich Bonhoeffer and Martin Luther. In: FRICK, Peter. **Bonhoeffer's Intellectual Formation: Theology and Philosophy in His Thought**. Eugene: Wipf&Stock, 2008.

LAMPART, Mark A. (Ed). **Encyclopedia of Martin Luther and the Reformation**. Lanham: Rowman & Littlefield, 2017.

LIMA, Maria Jandira Cortes de Novais. **Uma mística militante**: reflexão sobre as possíveis contribuições de Dietrich Bonhoeffer para uma teologia pastoral de integração na igreja batista brasileira. Rio de Janeiro, RS, 2008. 190p. Dissertação (Mestrado Acadêmico) – PUCRJ – Pontifícia Universitária Católica do Rio de Janeiro, Programa de Pós-Graduação, 2008.

LIPOVETSKY, Gilles. **A era do vazio**: ensaios sobre o individualismo contemporâneo. Baueri: Manole, 2005.

LOUDEN, Robert B. "A segunda moral": a antropologia moral de Kant e sua relação com a metafísica dos costumes. **Ethic@**, vol. 1, n. 1, p. 27-46, 2002.

LUTERO, Martinho. Da Autoridade Secular, até que ponto se lhe deve obediência. **Obras Seleccionadas**. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia; Canoas: Ulbra, 2016. p. 79-120.

LUTERO, Martinho. Da Ceia de Cristo – Confissão. **Obras Seleccionadas**. São Leopoldo: Sinodal, 1993. v. 4.

LUTERO, Martinho. Interpretação de Gálatas. **Obras Seleccionadas**. São Leopoldo: Sinodal; Canoas: Ulbra, 2008. v. 10.

LUTERO, Martinho. Preleção sobre Gênesis. **Obras Seleccionadas**. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia; Canoas: Ulbra, 2014. v. 12.

LUTERO, Martinho. Um Sermão sobre o Venerabilíssimo Sacramento do Santo e Verdadeiro Corpo de Cristo e sobre as Irmandades. **Obras Seleccionadas**. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 1987. v. 1.

MAFFESOLI, Michel. **Homo eroticus**: comunhões emocionais. Rio de Janeiro: Forense, 2014.

MARSH, Charles. **Dietrich Bonhoeffer: The Promise of His Theology**. Oxford: Oxford University Press, 1994.

MARSH, Charles. **Reclaiming Dietrich Bonhoeffer: The Promise of His Theology**. New York: Oxford University Press, 1994.

MAWSON, Michael; ZIEGLER, Philip G. (Eds.). **Christ, Church and World: New Studies in Bonhoeffer Theology and Ethics**. London: Bloomsbury T&T Clark, 2016.

MAWSON, Michael. **Christ Existing as Community: Bonhoeffer's Ecclesiology**. Oxford: Oxford University Press, 2018.

McGRATH, Alister E. **Teologia Sistemática, Histórica e Filosófica: uma introdução à teologia cristã**. São Paulo: Shedd Publicações, 2005.

McGRATH, Alister. **Teologia Histórica**. São Paulo: CEP, 2007.

METAXAS, Eric. **Bonhoeffer: pastor, mártir, profeta, espião**. São Paulo: Mundo Cristão, 2011.

MILSTEIN, Werner. **Dietrich Bonhoeffer: vida e pensamento**. São Leopoldo: Sinodal, 2006.

MOBERLY, Walter L. **Bonhoeffer's Creation and Fall Revisited**. Material de conferência gentilmente cedido pelo seu autor. 2016.

MÜHLEN, Karl-Heinz zur. Luther II: Theologie. **Theologische Realenzyklopädie**. Berlin: De Gruyter, 1991.

NIETZSCHE, Friedrich W. **A Gaia Ciência**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

NIETZSCHE, Friedrich W. **Assim falou Zaratustra**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1986.

NIETZSCHE, Friedrich W. **Genealogia da Moral**. São Paulo: Martin Claret, 2017.

NIETZSCHE, Friedrich W. **Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém**. São Paulo: Companhia de Bolso, 2018.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Aurora**: reflexões sobre os preconceitos morais. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Ecce Homo**. São Paulo: Companhia de Bolso, 2008.

NIETZSCHE, Friedrich. **A Gaia Ciência**. Lisboa: Guimarães Editores, 1987.

NIETZSCHE, Friedrich. **O Nascimento da Tragédia ou Helenismo e Pessimismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

NIETZSCHE, Friedrich. **O Nascimento da Tragédia**: ou Helenismo e Pessimismo. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

PANNENBERG, Wolfhart. **Filosofia e Teologia**: tensões e convergências de uma busca em comum. São Paulo: Paulinas, 2008.

PANNENBERG, Wolfhart. **Teologia Sistemática**. Santo André; São Paulo: Editora Academia Cristã; Paulus, 2009. v. 3.

PANNENBERG, Wolfhart. **Was ist der Mensch?** Die Anthropologie der Gegenwart im Lichte de Theologie. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1962.

PENZO, Giorgio; GIBELLINI, Rosino. **Deus na filosofia do século XX**. São Paulo: Loyola, 2012.

PERUZZO, Tula Maria Ribeiro Diorio. **O desenvolvimento do pensamento ético de Dietrich Bonhoeffer**: a ética da responsabilidade num mundo tornado adulto. Porto Alegre, RS, 2010. 122p. Dissertação (Mestrado Acadêmico) – PUCRS – Pontifícia Universitária Católica do Rio Grande do Sul, Programa de Pós-Graduação, 2010.

PENZO, Giorgio. Martin Heidegger: o Divino como o Não-dito. In: PENZO, Giorgio; GIBELLINI, Rosino (Orgs.) **Deus na filosofia do século XX**. São Paulo: Loyola, 2012. p. 297-302.

PLANT, Stephen J. **Taking stock of Bonhoeffer**: studies in Biblical Interpretation and Ethics. Surrey: Ashgate Publishing House, 2014.

PLANT, Stephen J. 'We Believe in one Lord, Jesus Christ': A pro-Nicene revision of Bonhoeffer's 1933 Christology Lectures. In: MAWSON, Michael; ZIEGLER, Philip G. (Eds.). **Christ, Church and World**: New Studies in Bonhoeffer Theology and Ethics. London: Bloomsbury T&T Clark, 2016. p. 45-60.

RAMOS, Luciana Soares. **A recepção de teologia de Dietrich Bonhoeffer na América Latina**. São Bernardo do Campo, SP, 2007. 161p. Dissertação (Mestrado Acadêmico) – UMESP – Universidade Metodista de São Paulo. Programa de Pós-Graduação, 2007.

RASMUSSEN, Larry. **Dietrich Bonhoeffer**: His Significance for North Americans. Minneapolis: Fortress, 1990.

RAYSON, Dianne P. **Bonhoeffer's Theology and Anthropogenic Climate Change**: In Search of an Ecoethic. Newcastle, Austrália, 2017. 306p. Tese de Doutorado – University of Newcastle, 2017.

REALE, Giovanni. **Filosofia**: Antiguidade e Idade Média. São Paulo: Paulus, 2017.

REINHUBER, Thomas. **Kämpfender Glaube**: Studien zu Luthers Bekenntnis am Ende von De servo arbitrio. Berlin; New York: W de Gruyter. 2013.

RENDERS, Helmut. A experiência religiosa pós-moderna e o fenômeno da aceleração em comparação com a temporalidades pré-moderna e moderna. **Horizonte**. Belo Horizonte, v. 13, n. 37, p. 428-445, 2015. Disponível em: <<http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/8554>>. Acesso em: 05 ago. 2018.

RENDERS, Helmut. Compromisso pastoral, clareza teológica e cidadania: a Declaração Teológica de Barmen como resultado de uma interação entre Igreja e academia teológica. **Revista Caminhando**, v.14, n.2, p. 109-128. Jul./Dez 2009.

RICHARD, Jeffrey J. **War Time**: Preaching & Teaching. Eugene: Wipf & Stock, 2009.

ROARK, Dallas M. **Dietrich Bonhoeffer: Makers of the Modern Theological Mind**. Waco: Word Books, 1975.

RODRIGUES, Adriani Milli. **A crítica teológica da religião: um estudo comparativo da crítica da religião nas teologias de Karl Barth e Dietrich Bonhoeffer**. São Paulo, SP, 2009. 182p. Dissertação (Mestrado) – UMESP, Programa de Pós-Graduação, São Paulo, 2012. p. 153ss. Disponível em: <<http://tede.metodista.br/jspui/handle/tede/527>>. Acesso em: 28 fev. 2017.

RORTY, Richard. **Contingência, ironia e solidariedade**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

RORTY, Richard. RORTY, Richard; GHIRALDELLI JR., Paulo. **Ensaio Pragmatistas: Sobre subjetivismo e verdade**. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2006.

RÜTER, Martin; TÖDT, Ilse. Nachwort der Herausgeber. In: BONHOEFFER, Dietrich. **Schöpfung und Fall. Dietrich Bonhoeffer Werke**. München: Kaiser Verlag, 1989. band 3.

SASSE, Hermann. **Isto é meu corpo**. Porto Alegre: Concórdia, 2003.

SCHLINGENSIEPEN, Ferdinand. **Dietrich Bonhoeffer 1906-1945: Martir, Thinker, Man of Resistance**. London: Bloomsbury T&T Clark, 2017.

SELL, Wilhelm. **Características da Condição Humana na Contemporaneidade**. São Leopoldo, RS, 2009. 111p. Dissertação (Mestrado Acadêmico) – Faculdades EST, Programa de Pós-Graduação, 2009.

SINNER, Rudolf von. The ethics of the penultimate in a situation of ambiguity: a possible and relevant interpretation of Bonhoeffer in Brazil today. **Stellenbosch Theological Journal**, v. 2, n. 2, p. 77-91, 2016.

SOTELO, Daniel. **Dietrich Bonhoeffer: vida e obra, aspectos analíticos e roteirísticos**. Goiânia: Editora Publicar, 2016.

TELMAN, D. A. Jeramy. Anti-Semite with a Christian Mission. **Jewish History**, v. 9, n. 2, p. 93-112, 1995.

TIETZ, Christiane. **Theologian of Resistance: The Life and Thought of Dietrich Bonhoeffer.** Minneapolis: Fortress Press, 2016.

TILLICH, Paul. **Perspectivas da teologia protestante nos séculos XIX e XX.** São Paulo: ASTE, 2004.

VELASQUES FILHO, Prócoro. **Uma ética para nossos dias: origem e evolução do pensamento ético de Dietrich Bonhoeffer.** São Paulo: EDITEO, 1976.

WACHHOLZ, Wilhelm; SELL, Wilhelm. Sacerdócio Geral de todas as pessoas crentes: uma introdução a perspectiva de Martinho Lutero. **Encontros Teológicos**, v. 33, n. 1, p. 69-86, 2018.

WACHHOLZ, Wilhelm. Jesus: sábio ou Deus? Jesus Cristo: sábio e Deus. In: Gilbraz Aragão; Newton Cabral; Edênio Valle (Orgs.). **Para onde vão os Estudos da Religião no Brasil?** p. 87-107. São Paulo: ANPTECRE, 2014.

WACHHOLZ, Wilhelm. O ser humano cooperador com Deus: ética cristã a partir dos dois regimentos e três estamentos na teologia de Martinho Lutero. **Estudos Teológicos**, v. 57, n. 1, p. 14-29, 2017. p. 22. Disponível em: <http://periodicos.est.edu.br/index.php/estudos_teologicos/article/view/2936>. Acesso em: 05 ago. 2018.

WATSON, Philip S. **Deixa Deus ser Deus: uma interpretação da teologia de Martinho Lutero.** Canoas: Editora Ulbra, 2005.

WATSON, Philip. **Deixa Deus ser Deus.** Canoas: ULBRA, 2005.

WESTPHAL, Euler R. **O Deus cristão: um estudo sobre a Teologia Trinitária de Leonardo Boff.** São Leopoldo: Sinodal, 2003.

WILLIAMS, Reggie. **Bonhoeffer's black Jesus: Harlem Renaissance Theology and an Ethic of Resistance.** Waco: Baylor University, 2014.

WIKER, Benjamin. **Darwinismo moral: como nos tornamos hedonistas.** São Paulo: Paulus, 2011.

WOELFEL, James W. **Bonhoeffer's Theology: classical and revolutionary**. New York: Abingdon Press, 1970.

ZIEGLER, Philip. Christ For Us Today: Promeity in the Christologies of Bonhoeffer and Kierkegaard. **International Journal of Systematic Theology**, v. 15, n. 1, p. 25-41. 2013.

ZILLES, Urbano. **Filosofia da Religião**. São Paulo: Paulus, 1991.

ZILLES, Urbano. **Panorama das filosofias do século XX**. São Paulo: Paulus, 2016.

ZIMMERMANN, Jens; GREGOR, Brian. **Being Human, Becoming Human: Dietrich Bonhoeffer and Social Thought**. Cambridge: Wipf & Stock Publishers, 2010.