

CAPÍTULO 2

A Eclesiologia de Dietrich Bonhoeffer

Definido, no capítulo anterior, o quadro eclesial em que o metodismo carioca se encontra estabelecido, a partir deste momento a pesquisa levantará o seu referencial teórico (critério para julgamento) contido na eclesiologia de Dietrich Bonhoeffer. Este capítulo objetiva destacar as dimensões dessa eclesiologia cujo desenvolvimento é percebido na sua trajetória teológica. Essa trajetória prosseguiu evoluindo tendo subjacente a busca constante pelas concreções da revelação na atualidade, embora interrompida em decorrência da sua opção pastoral e adesão à conspiração contra Hitler e o regime Nacional Socialista Alemão.

Para Bonhoeffer o lugar da concreção da revelação é a Igreja¹. O alicerce eclesiológico no qual o pensamento teológico de Bonhoeffer é erguido estabelece também uma ponte com a teologia prática, uma vez que as intuições despontadas se apresentam como resultado do engajamento pessoal nos desafios pastorais de seu tempo. Bonhoeffer deixou um legado significativo para a teologia: uma teologia ocupada e fecundada pela prática. As sistematizações temáticas feitas por ele estão em conexão com a sua biografia.

A análise das fases na trajetória teológica de Bonhoeffer, a partir dos seus principais escritos, torna possível verificar e tipificar suas concepções eclesiais, sistematizadas nesta pesquisa em três dimensões: comunhão (koinonia), centralidade na pessoa de Cristo (cristocentrismo) e serviço (diaconia).

1. Evolução do Pensamento Teológico de Dietrich Bonhoeffer

Quem foi Dietrich Bonhoeffer?² Nascido em 1906, no dia 04 de Fevereiro, em Breslaw³, foi laureado em Teologia Dogmática em 1927 e, no ano seguinte, em 1928, foi aprovado em seu primeiro exame eclesiástico, iniciando o vicariato em Barcelona,

¹ APPEL, Kurt; CAPOZZA, Nicoletta. “Estar-aí-para-outros” como participação da realidade de Cristo: Sobre a eclesiologia de Dietrich Bonhoeffer. Revista Eletrônica da PUCCRS, v. 36, nº 153, setembro, 2006. P.584, visitada em 06/06/2007.

² Conforme Harald Malschitzky atesta: “discípulo, testemunha e mártir”; título dado a uma coletânea de escritos de Dietrich Bonhoeffer reunidos para meditações. Cf.: MALSCHIZKY, Harald. *Dietrich Bonhoeffer: Discípulo, testemunha, mártir*. São Leopoldo: Sinodal, 2006. De acordo com Greig Slane, um mártir, cf.: SLANE, Graig, *Bonhoeffer, o Mártir*. São Paulo, Editora Vida, 2007. Segundo a definição de Eberhard Bethge, um “teólogo, cristão, homem do seu tempo”: as três identidades que evidenciam as mais significativas mudanças dimensionais, ou etapas, no curso de sua trajetória. Cf.: BETHGE, Eberhard. *Dietrich Bonhoeffer: Theologian, Christian, Man for His Times. A Biography*. Minneapolis: Fortress Press, 2000. P.677.

³ BETHGE. *A Biography*. P.3-23; MILSTEIN. *Dietrich Bonhoeffer: Vida e Pensamento*. São Leopoldo: Sinodal, 2006. P. 11-12. Em 1912 sua família se instalou em Berlim onde seu pai, Dr. Karl Bonhoeffer, iniciou o magistério na Universidade.

Espanha, sendo designado, em seguida, como estagiário em uma paróquia em Berlim de 1929 a 1930, quando foi habilitado como docente na Universidade de Berlim. No mesmo ano, em 1930, recebeu uma bolsa de estudos nos Estados Unidos e ingressou no *Union Theological Seminary*, em Nova York⁴.

De 1931 a 1933, Dietrich Bonhoeffer iniciou a prática docente na Faculdade de Teologia da Universidade de Berlim⁵. Em 30 de janeiro de 1933, Adolf Hitler tornou-se chanceler do *Reich*. Bonhoeffer se opôs radicalmente, iniciando uma jornada de contestação, resistência e militância contra o Nacional Socialismo de Hitler junto à Igreja Confessante⁶.

⁴ Onde estabeleceu vínculos com os irmãos Niebuhr, John Baillie, Henry P. van Dusen, Paul Lehmann e Jean Lasserre. Cf.: BETHGE, *A Biography*. P. 45-169.

⁵ Esse foi um período fecundo na sua trajetória teológica. No primeiro ano teve o primeiro contato pessoal com Karl Barth em Bonn, foi eleito secretário para o movimento da juventude na Conferência Ecumênica de Cambridge (na Inglaterra) e ordenado ministro luterano. Em 1932, participou da Conferência Internacional da Juventude, em Gland, na Suíça, onde discursou o tema: “A Igreja está morta”. No mesmo ano o partido Nacional-Socialista (fundado por Adolf Hitler em 1919), obteve a maioria das cadeiras no parlamento alemão. Como Livre-Docente em Berlim, Bonhoeffer ministrou nesse período os cursos: “História da Teologia Sistemática no Século XX”, “A Filosofia e a Teologia Protestante” (1931), “A Essência da Igreja”, “Existe uma Ética Cristã?”, “Criação e Queda”, “Teologia Contemporânea”, “Problemas de uma Antropologia Teológica” (1932), “Cristologia” e “A Filosofia da Religião em Hegel” (1933). Cf.: MILSTEIN, *Vida e pensamento*. P.27-28 e BETHGE, *A Biography*. P.173-323. A respeito da sua atuação ecumênica de Bonhoeffer, cf.: BETHGE, *A Biography*. P.238 – 253.

⁶ MILSTEIN, *Vida e Pensamento*. P. 35. Em transmissão ao vivo no rádio, no dia 1º de fevereiro (dois dias depois da ascensão de Hitler) palestrando sobre “A Evolução da Noção de Líder (*Führer*)”, Dietrich Bonhoeffer advertiu: “Se o *Führer* se deixar levar pelos governados a ser o seu ídolo – e o governado sempre esperará isso dele -, a imagem do líder (*Führer*) descambará para a do tentador (*Verführer*)... Governante e governo que se divinizam afrontam a Deus”. Por esse motivo, a palestra foi interrompida antes do seu término. Dois meses depois, no dia 7 de abril de 1933, é proclamada a Lei Ariana pelo governo sob o nome oficial de “Decreto para Recomposição do Funcionalismo Público”. Todos os servidores públicos não-arianos (judeus de fé, de descendência e seus respectivos cônjuges) foram demitidos Cf.: BETHGE, *A Biography*. P. 263-268; 304-323. No mesmo mês de abril, Bonhoeffer escreve e discursa sobre o tema “A Igreja e a Questão dos Judeus” e sobre “O Parágrafo Ariano na Igreja”. Ele destacou três aspectos fundamentais a respeito da posição da Igreja frente à ação do Estado com relação aos judeus: 1º - a Igreja deveria se perguntar sobre a legitimidade da ação do Estado; 2º - o compromisso da igreja deveria ser com as vítimas que pertencessem ou não aos círculos eclesiásticos; 3º - a responsabilidade da igreja não seria apenas de cuidar das “vítimas da roda, mas de se atirar nos raios dessa roda”. Cf.: MILSTEIN, *Vida e Pensamento*. P.35-38. A Igreja Luterana, naquele momento, estava dividida. Havia um bom número de partidários do nacional-socialismo, os “teuto-cristãos”, que ensinavam incorporar o “Princípio do Líder” (*Führerprinzip*). O candidato dessa ala, Ludwig Muller, foi eleito em 27 de setembro de 1933, com 70% dos votos, como bispo nacional. Cf.: MILSTEIN, *Vida e Pensamento*. P. 38-40. No ano seguinte, de 29 a 31 de maio, 138 delegados provenientes das igrejas territoriais se reuniram em Barmen e acolheram uma proposta elaborada por Karl Barth, conhecida como a “Confissão de Barmen”, sendo com isso também organizada a Igreja Confessante. Em face da conjuntura eclesiástica na Alemanha, naquele mesmo ano foi preparada a Liga Pastoral de Emergência, sob a liderança de Martin Niemöller, que protegeu os ministros de descendência judia, enquanto a Igreja Territorial da Prússia em 6 de setembro assumia, em assembleia, o Parágrafo Ariano. Cf.: MILSTEIN, *Vida e Pensamento*. P.41 e BETHGE, *A Biography*. P.366-372. Quanto ao conteúdo da referida Confissão, há versões disponíveis na íntegra da Internet. Preferiu-se nesta pesquisa apenas atentar para a tradução de Prócoro Velasques em sua tese sobre Bonhoeffer. Cf. VELASQUES, Prócoro. *Uma ética para os nossos dias: origem e evolução do pensamento ético de Dietrich Bonhoeffer*. São Bernardo do Campo: EDITEO, 1977. P. 93. Embora a Igreja Confessante tenha se manifestado de forma resistente, Bonhoeffer, que acompanhou o desenrolar da assembleia em Barmen à distância, constatou que a preocupação central girou em torno de questões internas da igreja

Em 1935 Bonhoeffer assumiu a direção de um dos seminários da Igreja Confessante, criando mais tarde a Casa da Irmandade em Fikenwalde. No ano de 1937 o Seminário de *Finkenwalde* foi fechado pela Gestapo e 27 alunos encarcerados.

Em 1938, Bonhoeffer teve sua permanência em Berlim interdita que o obrigou a “exilar-se” nos Estados Unidos⁷. Após rápida estada na América do Norte, regressou à Alemanha em 1939, ingressando assim na *Abwehr*⁸. Em 1940, Bonhoeffer foi proibido de falar e obrigado a anunciar os seus deslocamentos dentro do território alemão. Ainda assim militou na resistência, viajando à Suíça em missão junto ao movimento ecumênico para discutir a respeito da rendição da Alemanha entre os anos de 1941 e 1942⁹.

Em 1943, após falharem dois atentados contra Hitler (13 e 21 de março), Bonhoeffer foi preso juntamente com seu cunhado, Hans von Dohnanyi, e transferidos em seguida para a prisão em Tegel¹⁰.

Após transferência em 1944 para a prisão da Gestapo em Pinz-Albrecht-Strasse em decorrência da descoberta do dossiê de Zossen¹¹ e a falha de outro atentado contra Hitler (20 de julho), Bonhoeffer foi finalmente transferido para o Campo de Concentração em Büchenwald, em seguida para Regensburg no ano de 1945. No dia 5 de abril, Hitler ordena a execução de todos os que participaram dos atentados. Bonhoeffer então recebe a transferência para Schödenberg e depois para Flossenburg.

sem um posicionamento sobre a situação dos judeus. Foi uma assembléia na qual a Igreja não quis se envolver com as questões políticas daquele momento. Cf.: MILSTEIN, *Vida e Pensamento*. P. 42. Em agosto de 1934, foi realizada na ilha de Fano, na Dinamarca, a Conferência Ecumênica. A organização dessa Conferência enviou convite para as duas igrejas alemãs participarem. A Igreja Confessante apresentou na ocasião o relato da situação política e eclesiástica na Alemanha e dos rumores de guerra. Cf.: MILSTEIN, *Vida e Pensamento*. P. 44 e BETHGE, *A Biography*. P. 372-392. Nesse momento é destacada a atuação do Bispo Georg Bell ao lado da Igreja Confesante. Contudo, o movimento ecumênico mundial recusou-se envolver na causa proposta e ansiada por Bonhoeffer.

⁷ MILSTEIN, *Vida e Pensamento*. P. 46-61 e BETHGE, *A Biography*. P. 419-678.

⁸ Foi o serviço de contra-espionagem das Forças Armadas Alemãs liderada pelo Almirante Walter-Wilhelm Canaris que se tornou o núcleo de resistência contra Hitler e seu regime. A respeito da *Abwehr*, a liderança de Canaris e as iniciativas da resistência alemã na Segunda Guerra, cf.: BASSET, Richard. *Almirante Canaris: misterioso espião de Hitler*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2007.

⁹ Bethge, *A Biography*, p. 681-797. Nesse ínterim Bonhoeffer iniciou a obra que ficaria inacabada: “Ética”.

¹⁰ Além de Bonhoeffer e Dohnanyi foram encarcerados pela Gestapo Wilhelm Canaris e Hans Oster, os demais integrantes da *Abwehr*. MILSTEIN, *Vida e Pensamento*. P. 79 e BETHGE, *A Biography*, P. 799-891.

¹¹ Trata-se de uma série de documentos descobertos pela Gestapo escondidos em um porão em Zossen, no sul de Berlim. Nesses documentos constavam os diários do Almirante Canaris; os prontuários médicos de Hitler, incluindo uma avaliação negativa sobre a sua sanidade mental emitido na Primeira Guerra quando fora intoxicado por gás; relatórios a respeito das atrocidades alemãs compiladas por Dohnanyi e outros membros da *Abwehr*; e os registros das conversas de Bonhoeffer na Suécia e Suíça com agentes ingleses e das suas negociações através do Vaticano. A descoberta do dossiê de Zossen desencadeou a captura dos envolvidos na resistência alemã e no fim da *Abwehr*. Cf.: BASSET, Richard. *Almirante Canaris: misterioso espião de Hitler*. P. 282-283.

Na manhã de 9 de abril, Bonhoeffer foi enforcado. Sete dias depois Hitler se suicidou e no dia 7 de maio o III Reich foi derrotado pelas Forças Aliadas¹².

Segundo alguns autores, cada etapa da biografia de Bonhoeffer desponta uma nova fase no seu pensamento teológico. Prócoro Velasques, na defesa da “evolução no pensamento ético de Dietrich Bonhoeffer”¹³, afirma ser difícil uma compreensão correta do pensamento bonhoefferiano em vista das interpretações variadas, cada qual com suas respectivas lentes hermenêuticas¹⁴.

No entendimento desta pesquisa, a tese proposta por Prócoro Velasques da evolução temática no pensamento de Dietrich Bonhoeffer centrada na ética, não implicou no abandono da eclesiologia. Antes, o tema seguiu subjacente ao seu pensamento, determinando todas as suas reflexões e inquietações. Essa é a tese que postula André Dumas¹⁵. Ao tematizar o pensamento bonhoefferiano, o definiu como a

¹² BETHGE, *A Biography*. p. 893-933.

¹³ Prócoro Velasques foi um dos primeiros (e poucos) teólogos latino-americanos a enveredar pelo caminho do pensamento de Bonhoeffer. O referido livro foi resultado de uma série de preleções, realizada na Faculdade de Teologia da Igreja Metodista em 1977. O conteúdo integrava sua tese de doutorado defendida um ano antes na França. Sua percepção a respeito de Dietrich Bonhoeffer é, sem dúvida, significativa e imprescindível para a compreensão e estudo deste teólogo.

¹⁴ Velasques fundamenta a tese da evolução do pensamento de Bonhoeffer na maneira como refletiu a cristologia, a eclesiologia e a ética apreciando, inicialmente, as classificações das fases por John Godsey, Eberhard Bethge, e de Mary Bosanquet para, em seguida, propor a sua própria classificação, em que divide a biografia e o pensamento de Dietrich Bonhoeffer em seis fases: a primeira fase, de 1927 a 1931, onde a ênfase é a eclesiologia; a segunda, de 1931 a 1932, quando liberta a cristologia da eclesiologia e desenvolve sua posição quanto à relação Igreja-Estado; a terceira, de 1934 a 1935, momento em que define seu status e missão entregando-se inteiramente à Igreja Confessante; a quarta, em 1935, ao assumir a direção do Seminário de Finkenwalde; a quinta, em 1939, quando inicia se engaja na Abwehr; e finalmente a sexta, inaugurada com a carta dirigida a Eberhard Bethge em 30 de abril de 1944, quando apresenta uma nova reflexão teológica. Cf.: VELASQUES. *Uma ética para os nossos dias*. P. 15-18.

¹⁵ André Dumas e Eberhard Bethge, na opinião de Prócoro Velasques, foram os que souberam melhor captar e sistematizar a teologia bonhoefferiana. Cf.: DUMAS, André; BOSCH, Jean; e CARREZ, Maurice. *Novas Fronteiras da Teologia*. São Paulo: Duas Cidades, 1969. P. 99-114. Esta publicação em português é a coletânea de “seis conferências proferidas em uma paróquia parisiense” realizadas pelos autores a respeito das contribuições à Teologia do século XX de Bultmann, Barth, Cullmann, Tillich, Dodd e Bonhoeffer, intitulado originalmente *Théologiens protestants contemporains*, traduzido da revista *Foi et Vie*, nº 3, 1966 por Jaci Maraschin. A conferência a respeito de Bonhoeffer coube a Dumas pela propriedade na captação do pensamento bonhoefferiano destacada acima. Segundo Dumas, enquanto Feuerbach sustentara que Deus era vampiro do ser humano, nutrido-se de nossa fraqueza, Bonhoeffer anunciava a fraqueza de Jesus Cristo crucificado que encontra o homem cheio de poder; e quanto a Nietzsche, defronta-se na indagação: será possível viver alguém com Cristo em sua paixão ou será preciso aboli-la para alcançar enfim a vida? Cf.: DUMAS, *Novas Fronteiras*. P. 99-100. Dumas situou Dietrich Bonhoeffer no século XX como “uma resposta a duas vozes alemãs do século XIX: Feuerbach e Nietzsche”. Servindo-se da ilustração de Nietzsche, cf.: NIETZSCHE. *Das três transformações*. In: *Assim Falou Zaratustra*. 2002. P. 34-37. E-book: <http://www.ebooksbrasil.org/adobeebook/zara.pdf> (visitado em 27/01/2009); onde resume o itinerário de seu pensamento nas três transformações do espírito: como o espírito se muda em camelo, e o camelo em leão e o leão em criança; Dumas assim estabelece sua classificação temática da trajetória de Bonhoeffer: No primeiro terço de sua vida passou como camelo que acumula uma sabedoria pesada, sendo um brilhante aluno de Sistemática na Universidade de Berlim, desconfiando que tal bagagem de erudição o estivesse desviando da imitação combativa e sofredora de Jesus Cristo; no segundo período, como leão, participou das lutas da Igreja Confessante; e, finalmente como criança, no terceiro momento de sua trajetória, nos últimos meses vividos na prisão, descobrindo que Deus está presente no mundo

busca por “uma Igreja para os não religiosos”. Em todas as fases de sua trajetória, Dumas destacou a paixão de Bonhoeffer pela presença e atuação da Igreja no mundo e na sociedade secular. A reflexão a respeito do pensamento de Bonhoeffer o conduziu a classificá-lo como “o teólogo das dimensões comunitárias da existência cristã”¹⁶.

Appel e Capozza identificam a eclesiologia como chave hermenêutica para a compreensão devida do pensamento de Dietrich Bonhoeffer, mesmo nos pontos onde alguns estudiosos insistem em afirmar o seu abandono¹⁷.

A direção proposta na presente pesquisa corrobora com as opiniões de Dumas, Appel e Capozza. Dietrich Bonhoeffer não abandonou o tema da eclesiologia, sendo antes o seu ponto de partida e a base de sustentação do seu pensamento teológico. As fases que se seguiram na sua trajetória foram impulsionadas pela inquietação no tocante à presença e atuação da Igreja no mundo. Nesta perspectiva que se seguirá investigando o elemento eclesial na produção teológica de Bonhoeffer.

2. Ênfases Teológicas de Bonhoeffer

O pensamento de Bonhoeffer não foi resultado de especulações teológicas, mas fundamentalmente de reações provocadas na sua prática pastoral e militância cristã. Esse dado é importante para a compreensão dos temas desenvolvidos em suas reflexões.

Eberhard Bethge dedicou uma atenção especial ao que denominou de “Nova Teologia”, recolhida fundamentalmente dos escritos do período em que Bonhoeffer esteve preso¹⁸. Esse é o ponto de partida para uma compreensão lúcida do legado teológico de Bonhoeffer, no qual despontam três importantes temas: “O mundo tornado adulto”, “A Disciplina Arcana” e a “Interpretação não-religiosa dos conceitos bíblicos”¹⁹. Sobre este último, Bethge menciona:

sem Deus e que é preciso viver diante de Deus no mundo sem Deus, com Deus fora do mundo, e na companhia de Cristo o abandono do mundo por Deus.

¹⁶DUMAS, *Novas Fronteiras*. P.108-109.

¹⁷ APPEL e CAPOZZA, *Estar-aí-para-outros*. P.588. Referência feita aos comentários sobre a superação da eclesiologia na *Ética* de Bonhoeffer por parte de determinados estudiosos que não são destacados tampouco mencionados pelos autores neste artigo.

¹⁸ Publicado em português com o título *Resistência e Submissão*. São Leopoldo: Sinodal, 2003.

¹⁹ A partir da percepção dessa nova teologia decorrem outros conceitos e temas obtidos pela leitura das diversas fases do legado de Bonhoeffer. Por influência de Bethge e pela percepção sistematizada da sua produção teológica, Mondin, diante do tema “o mundo tornado adulto”, denomina o pensamento de Dietrich Bonhoeffer como “Cristocentrismo a-religioso” ao situá-lo como um dos precursores do

A frase foi usada pela primeira vez no último ano de sua vida, quando um novo impulso o moveu para reexaminar sua teologia. Essa nova abordagem possibilitou que avançasse, em total contraste com a situação em que se encontrava naquele momento. Ele foi atraído pela situação a produzir um novo trabalho teológico.²⁰

Num mundo tornado adulto, não caberia mais a utilização de linguagens metafísicas provenientes do classicismo cristão. Nesse sentido, Bonhoeffer recusa a “tutoria de Deus”²¹, bem como o “deus *ex machina*”²² ou “tapa buracos”.

Sobre a “Disciplina Arcana”, de acordo com o levantamento temático de Eberhad Bethge, cabe uma visita ao próprio Bonhoeffer. Esse conceito desponta nas suas novas reflexões como decorrência da arreligiosidade que ele próprio propõe. “O que significam o culto e a oração na arreligiosidade? Ou, em um mundo tornado adulto?” Bonhoeffer responde: “A disciplina arcana ou a distinção entre último e penúltimo adquirem nova importância neste sentido?”²³. A “Disciplina Arcana” é onde estão depositadas as percepções da igreja antiga, os princípios que guardam a essência da Igreja e são transmitidos pelo catecumenato. Bonhoeffer utiliza essa expressão em termos da confissão eclesial. Velasques, ao referir-se ao conceito,

movimento do “Ateísmo Cristão” afirmando a base cristológica do conteúdo de sua teologia. Uma forma de Cristocentrismo desvinculado das categorias e discursos religiosos, contudo aberto às expressões modernas para a sua comunicação. Mondin ainda destaca dois temas importantes desenvolvidos por Bonhoeffer. Um é o tema do “Cristocentrismo e Imitação”, baseado na obra “Discipulado”. Estabelecendo Cristo como cerne da vida cristã, ao imitá-lo isto implicará em a pessoa cristã assumir todas as fases de sua vida, na encarnação, na crucificação e na ressurreição, vivendo e acolhendo a realidade mundana, assumindo o martírio e a cruz da graça preciosa e exercendo uma função vicária em relação aos outros seres humanos e ao mundo. O outro tema destacado é o da “Igreja e Secularização”. Bonhoeffer denuncia e deixa entrever em seus escritos a caducidade do discurso cristão na modernidade, entendendo que o caminho da secularização não é “uma rendição complacente às concepções ‘secularistas’ e atéias do homem moderno; não é um artifício para liquidar a Igreja e a teologia em favor do homem e do mundo, mas sim uma nova metodologia para tornar inteligível e eficaz a comunicação do Evangelho em nosso século”. Cf.: MONDIN, Batista. *Grandes Teólogos do Século XX*. São Paulo: Paulinas, 1980. P. 165-166; 182-186; 186-190. Rosino Gibelini, por seu turno, reflete a respeito da “Ética” de Bonhoeffer o tema da “Ética da Responsabilidade”, resumindo o pensamento em: a) “ética como configuração”, partindo da ética cristã como fato da reconciliação do mundo com Deus realizada em Jesus; b) “dialética de último e penúltimo”, estabelecendo a ética não em princípios, mas na palavra da justificação (realidade última) contraposta à vida nova em Cristo e à vida eterna (realidade penúltima); c) “teoria dos mandatos”, que se interroga quanto a vontade de Deus, seu mandato concreto que alcança a realidade do ser humano no mundo, superando a dicotomia dos espaços sagrado e profano¹⁹; e d) “vida ética com responsabilidade”, enunciando basicamente que “em Jesus Cristo, a realidade de Deus entrou na realidade do mundo” dizendo “sim” à criação e o “não” do juízo, levando a vida ética ser vivida na responsabilidade com implicações no empenho total da vida Cristo. Cf.: GIBELINI, Rosino. *Teologia do Século XX*. São Paulo: Loyola, 2002. P. 111; 112-113; 113-114.

²⁰ BETHGE, A *Biography*. P. 853-854.

²¹ *Resistência e Submissão*. P. 432.

²² *Resistência e Submissão*. P. 373 – Literalmente quer dizer “o Deus que sai da máquina”. “Deus não é um tapa-furos; Deus tem de ser conhecido não apenas nos limites de nossas possibilidades, mas no centro da vida; Deus quer ser reconhecido na vida e não apenas na morte, na saúde e na força e não apenas no sofrimento, na ação e não apenas no pecado. A razão disso está na revelação de Deus em Jesus Cristo. Ele é o centro da vida, e de modo algum ‘veio para’ trazer-nos a resposta para questões não resolvidas. A partir do centro da vida, certas perguntas até mesmo caem por terra e, da mesma forma, as respostas a essas perguntas”. *Resistência e Submissão*. P. 415-416.

²³ *Resistência e Submissão*. P. 371-372.

aponta para duas finalidades: “proteger a fé cristã contra a profanação e fazer distinção entre aquilo que é essencial e aquilo que não é”²⁴.

Diante dessa abrangência temática, a pesquisa tenta, a seguir, entender onde se situa a sua eclesiologia e que conceituações, uma vez iluminadas pelas ênfases pontuadas, são desvendadas no pensamento eclesial de Bonhoeffer.

3. O Pensamento Eclesial de Bonhoeffer

Consideradas as fases da evolução teológica de Bonhoeffer, bem como as influências contextuais sobre o seu pensamento, o elemento eclesial pode ser levantado a partir das suas obras. Esta pesquisa busca captar tal elemento em: *Sanctorum Communio*, “Ato e Ser”, “Discipulado”, “Vida em Comunhão”, “Ética” e algumas cartas escritas na prisão.

3.1. *Sanctorum Communio*

“*Sanctorum Communio*: Um estudo dogmático sobre a Sociologia da Igreja”, foi a tese de doutorado de Bonhoeffer publicada em 1927 aos 21 anos de idade. Neste tratado de eclesiologia ele elabora uma doutrina da Igreja partindo do ponto de vista da filosofia religiosa e social. O tema predominante nessa obra é a identidade da Igreja com Cristo²⁵. Igreja, para Bonhoeffer, “é o Cristo existindo como comunidade”, “é o próprio Cristo presente”, como comunidade²⁶.

²⁴ VELASQUES. *Uma ética para os nossos dias*. P. 86.

²⁵ Outro trabalho em que Dietrich Bonhoeffer desenvolve objetivamente o tema da eclesiologia é “Essência da Igreja”. *Sanctorum Communio* e “Essência da Igreja”, muito embora se distanciem cronologicamente, podem ser vistas em paralelo em função da aproximação temática e a complementaridade de uma com relação à outra. Nelas se explicitam de maneira extremamente objetiva as conceituações eclesiais basilares bonhoefferianas. “Essência da Igreja” trata-se de uma série de preleções realizada no segundo semestre de 1932, na Universidade de Berlim, inspirado no curso ministrado por Adolf Hanarck, “A Essência do Cristianismo” em 1900, na mesma escola. Nestas preleções, Bonhoeffer ressaltou os fundamentos cristológicos da Igreja que, considerada conjuntamente à tese *Sanctorum Communio*, evidenciam o que se vem afirmando nesta pesquisa no tocante à ênfase eclesiológica na trajetória teológica de Bonhoeffer²⁵. É importante considerar as ponderações dos editores de “Essência da Igreja”. Esta supera a tese *Sanctorum communio*, defendida cinco anos antes em alguns aspectos. O primeiro aspecto considerado pelos editores diz respeito à cristologia. Um capítulo sobre o tema foi inserido antes do tratado sobre a Igreja como o critério predominante da representação como fundação na encarnação, no cumprimento da lei, na cruz e na ressurreição. Nesta preleção, muito embora usando a expressão “Cristo existindo como assembléia”, Bonhoeffer insiste na compreensão de que Cristo também como Senhor da Comunidade. O segundo aspecto é a insuficiência de informações contidas, sobretudo no que Bonhoeffer disse sobre a “*estrutura comunitária*”, do que se sucedeu com ele entre 1927 e 1932. No entanto, todas as intuições básicas do que ele apresentou seis anos depois, em “Vida em Comunhão” já se demonstram aqui. O terceiro aspecto diz respeito ao relacionamento da Igreja com o mundo, e o último com a preocupação do seu lugar no mundo, na Cristandade e na Teologia Dogmática. A reflexão inicia com uma indagação quanto à necessidade da Igreja, afirmando em seguida que “a Igreja é necessária!”, pois é o lugar onde Deus fala e existe para

Dumas esclarece que Bonhoeffer teve diante de si quatro possibilidades sócio-filosóficas para fundamentar a Igreja. A primeira, por meio do idealismo do sujeito, tipificado em categorias religiosas como o predomínio do individualismo, que corresponde à tradição kantiana fazendo-lhe concluir que “Cristo é fundamental porque representa o bem absoluto, contudo a igreja não deixa de ser mero adjuvante social”²⁷. A segunda, baseada em Troeltsch, lhe fez constatar que ao contrário do idealismo, havia uma dimensão coletiva para a Igreja, sendo que tal princípio, inspirado pela Sociologia e não pela Teologia, tornava a Igreja como uma “organização social de fiéis individuais”²⁸, ou a *peccatorum communio* a ser superada como humanidade adâmica pela unidade da nova humanidade em Cristo²⁹. A terceira, sob a influência de Karl Barth³⁰, para o qual, naquela fase, afirmava ser a fé fruto do evento da revelação, ocupando-se menos com as dimensões horizontais da Igreja³¹. A quarta, em que finalmente busca e recusa o objetivismo católico da instituição eclesial como meio de graça³².

A conclusão de que Igreja é a *Sanctorum Communio* deriva da convicção de Jesus Cristo, não como uma personalidade isolada que simplesmente havia lançado um ideal no qual foi possível formar uma comunidade, mas nele mesmo já se encontrava a presença da Igreja. “Em Cristo a humanidade é incorporada realmente na comunidade com Deus...”³³. Sendo a Igreja instituída e realizada em e por Cristo, como *Sanctorum Communio* ela é sujeito: “É Cristo existindo como assembléia, cuja

nós. Dessa forma a preleção se ocupa em apresentar onde (lugar) e como (forma) a Igreja se manifesta. Corroborando com *Sanctorum Communio*, Bonhoeffer observa que Igreja se apresenta em e por Cristo pela ação representativa, onde Ele é ao mesmo tempo indivíduo e humanidade. A representação de Cristo significa a ação de se colocar no lugar onde nós deveríamos estar diante de Deus. O sentido da representação de Cristo não é ético (sacrifício de bens), mas de uma oblação pessoal que inaugura a nova humanidade (Igreja). A Igreja é fundada pela representação de Cristo como homem-Deus, e não na sua vida terrena, distando-se de *Sanctorum* neste ponto. Dessa maneira conclui que Cristo é a comunidade, é o Senhor da comunidade e o irmão na comunidade. Cf.: In: BONHOEFFER. *Creer y Vivir*. Salamanca: Sígueme, 1974. P. 13-87.

²⁶ Com a ajuda da Sociologia e da dogmática, das categorias de Hegel (assim, p. ex., “o espírito objetivo”) e o pensamento dialogal (a “relação eu-tu”), com referência a Troeltsch, mas sobretudo Barth, tenta explicitar o conceito de “Igreja”: Igreja como *Communio Sanctorum* é para Bonhoeffer simplesmente a presença de Cristo no mundo. In: APPEL e CAPOZZA. *Estar-aí-para-outros*. P. 585.

²⁷ DUMAS. *Novas Fronteiras*. P. 109; *Sanctorum Communio*, p. 37-39.

²⁸ DUMAS. *Novas Fronteiras*. P. 109.

²⁹ *Sanctorum Communio*. P. 87.

³⁰ Velasques aponta para a influência e aproximação do pensamento bonhoefferiano e barthiano após abordar os influxos luteranos em seu pensamento. In: VELASQUES. *Uma ética para os nossos dias*. P. 18-22.

³¹ DUMAS. *Novas Fronteiras*. P. 110.

³² DUMAS. *Novas Fronteiras*. P.110.

³³ *Sanctorum Communio*. P. 106.

presença se evidencia na palavra da justificação”³⁴. O que não significa que seja tão somente pela palavra que tal presença se manifesta.

Sobre o sentido completo de Igreja, Bonhoeffer afirma em suas considerações finais:

O que significa crer na Igreja? Não cremos em uma Igreja invisível, nem no Reino de Deus na Igreja como *coetus electorum*, sendo que cremos que Deus tem tornado em sua assembléia a Igreja empírica na qual se administram a Palavra e os sacramentos, que ela é Corpo de Cristo, presença de Cristo no mundo, que segundo a promessa, o Espírito de Deus está atuando... cremos que a Igreja é una, porque é ‘Cristo existindo como assembléia’, e Cristo é o único Senhor sobre os que formam uma unidade nele; que é santa, porque o Espírito Santo está atuando nela; que é católica, porque como Igreja de Deus tem recebido seu chamado para estender-se por todo o mundo, e onde se prega a Palavra de Deus ali está ela. Não cremos na Igreja como um ideal inalcançável, que todavia deve consumir-se, mas uma realidade presente.³⁵

Quanto à escatologia cristã, tipificada como essencialmente “escatologia da assembléia”, Bonhoeffer se refere como “a esperança da *sanctorum communio*” que a conserva como algo sagrado relacionado ao futuro como consciência, oriunda da tradição paulina, de que “os sofrimentos do tempo presente não são comparáveis com a glória que em nós há de se manifestar”³⁶.

3.2. Ato e Ser

“Ato e Ser”, apresentada como tese de habilitação docente em 1927, é concebida como continuação de *Sanctorum Communio*, que apresenta o problema da interpretação e expressão adequada da Revelação. É um ensaio que visa “fazer coincidir, no interior de um pensamento eclesial, as preocupações do verdadeiro transcendentalismo e da verdadeira ontologia”³⁷. Conforme observa Luciana Ramos, a preocupação motriz de Bonhoeffer em “Ato e Ser” é com a epistemologia teológica, buscando com isso a aproximação da filosofia para a investigação de seu método. Nela se evidencia um jovem acadêmico que, bem mais do que a habilitação visada com entrega desta tese, “teologizou” a Filosofia³⁸. Bonhoeffer procura em “Ato e Ser” responder duas indagações fundamentais: onde e como se manifesta a Revelação de Deus.

³⁴ *Sanctorum Communio*, p. 177

³⁵ *Sanctorum Communio*, p. 211

³⁶ *Sanctorum Communio*, p. 219

³⁷ *Creer y Vivir*, p. 87.

³⁸ RAMOS, Luciana. *A recepção da teologia de Dietrich Bonhoeffer na América Latina*. São Bernardo do Campo, UMESP, (Dissertação de Mestrado), 2007. P.41

A tese inicia apresentando a tentativa de solução para o problema do “Ato e Ser” por meio da compreensão autônoma do *Dasein*³⁹ na Filosofia, a partir das alternativas Transcendental (Kant) e Ontológica (Heidegger). A indagação motivadora é “como o ‘Ser’(em sentido heideggeriano) humano se porta à luz da Revelação”⁴⁰. Nisto prossegue propondo como, solução à indagação existencial diante da Revelação, a Igreja. Ela é a concreção da revelação de Cristo no mundo. A Revelação acontece na comunidade de fé⁴¹. Como lugar da Revelação, a Igreja se torna a unidade do “Ato e Ser” onde se manifestará por meio da Palavra⁴².

Respondendo à indagação a respeito da maneira como a Revelação se processa na Igreja, Bonhoeffer destaca as Sagradas Escrituras. Bonhoeffer compreende em “Ato e Ser” que a Palavra de Deus existindo é ato do próprio Deus que nela habita gerando e sustentando a comunidade de fé⁴³. Como atesta Luciana Ramos, nota-se aqui a interlocução de Bonhoeffer com Karl Barth, de quem obtêm possibilidades intuitivas por meio da consideração do primado da Revelação⁴⁴.

Ao finalizar a tese com uma abordagem antropológico-teológica, considerando o sentido do Ser para a humanidade em Adão e Cristo⁴⁵, Bonhoeffer não perde de vista a base de sustentação eclesiológica desta investigação. “Ato e Ser” deve ser entendido em consonância à *Sanctorum Communio* que, segundo os organizadores das obras de Bonhoeffer, segue desenvolvendo uma “teologia da Igreja”⁴⁶. O que determina a sua antropologia teológica é a sua compreensão eclesial da comunidade dos santos, lugar da Revelação e presença de Cristo no Mundo, cujo tema será mais bem explicitado nas obras a seguir.

³⁹ Segundo Martin Heidegger, *Dasein* significa o modo de existência específico do ser humano. Trata-se da vivência, o Ser considerado concretamente, e não em sentido abstrato. Cf.: HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Petrópolis: Vozes, 2001.

⁴⁰ *Act and Being*. P. 28.

⁴¹ *Act and Being*. P. 113.

⁴² *Act and Being*. P. 133. Na indagação de fundo a respeito da Revelação, bem como na afirmação da Igreja como lugar da concreção dessa Revelação em “Ato e Ser”, se coloca a pergunta: como se poderá conhecer a Revelação em si mesma? Appel e Capozza lembram que dois conceitos. O primeiro (primado do ato, da reflexão) apóia-se nas categorias da filosofia transcendental (Kant). O segundo (primado do ser-aí), sobre a ontologia (no sentido de Heidegger). Bonhoeffer, que critica o individualismo de ambas as concepções, quer mostrar como esses conceitos se expressam na essência da Igreja por consistir, não tanto no ato de fé, quanto no ser, ou no estar-na-Igreja. A Igreja como unidade de ato e ser é, portanto, a resposta à pergunta pela explicação da revelação. Somente na participação na Igreja pode-se conhecer a revelação. Cf.: APPEL e CAPOZZA, *Estar-aí-para-outros*. P. 585.

⁴³ *Act and Being*. P. 113.

⁴⁴ *Act and Being*. P. 113.

⁴⁵ RAMOS. *A recepção da teologia de Dietrich Bonhoeffer na América Latina*. P. 43.

⁴⁶ *Act and Being*. P. 136-161.

⁴⁷ *Act and Being*. P. 13.

3.3. Discipulado

Se na fase acadêmica o elemento eclesial é percebido impulsionando o pensamento de Bonhoeffer, não foi diferente naquela inaugurada pelo seu engajamento na luta contra o Nacional-Socialismo de Hitler. Se antes a eclesiologia se punha em termos especulativos, científicos, agora se põe em termos práticos correspondendo à sua atuação pastoral naquele contexto.

“Discipulado” (*Nachfolge*), curso realizado em 1936 na Universidade de Berlim (o último curso realizado antes do cancelamento da sua licença de professor), foi publicado em 1937⁴⁷.

Sendo o objetivo da obra ressaltar o seguimento como a imitação de Cristo, “Discipulado” se divide em duas partes: a primeira, que conceitua e fundamenta o princípio do seguimento, a segunda, onde relaciona o tema com a Igreja⁴⁸. Nesta segunda parte Bonhoeffer sinaliza, considerando suas intuições eclesiológicas anteriores, a presença viva de Cristo na Palavra e sacramentos proclamados pela Igreja⁴⁹.

Se quisermos ouvir o chamado ao discipulado, devemos ir ouvi-lo onde ele próprio se encontra... Na Igreja em Palavra e sacramento. Pregação e sacramentos da Igreja são o lugar da presença de Jesus Cristo. Se quiseres ouvir o chamado de Jesus ao discipulado, não precisa para tanto de uma revelação pessoal. Ouve a pregação e recebe os sacramentos! Ouve a pregação do Senhor crucificado e ressurreto! Neles está a totalidade de sua presença, o mesmo Jesus que convivia com os discípulos.⁵⁰

O seguimento se processa através da Igreja com a ruptura do cristão com o mundo pelo Batismo, pelo qual ele é introduzido na Igreja visível, no Corpo de Cristo. Na Igreja, o batizado vive a comunhão visível de Jesus Cristo⁵¹.

Como Corpo de Cristo, a Igreja é a continuação da comunhão e presença física de Jesus com os seus membros agregados pelo Batismo, onde se participa da paixão e glorificação de Cristo⁵². Esse corpo toma visibilidade na Igreja congregada em torno

⁴⁷ “Discipulado” se mostra como um elevado tratado de espiritualidade escrito, inicialmente para os alunos do seminário clandestino de Finkenwalde. Segundo Bonhoeffer, “a vida cristã no seguimento (discipulado) de Jesus será sempre traída quando se quiser reconduzi-la a uma doutrina, mesmo que seja a da *sola gratia*. A Palavra de Jesus é menos doutrina do que recriação duma existência” Cf.: MONDIN. *Grandes Teólogos do Século XX*. P. 172.

⁴⁸ *Discipulado*. São Leopoldo: Sinodal, 1980. Nesse momento, voltando às referências das classificações temáticas de sua vida e pensamento, Bonhoeffer estava dizendo à Igreja que o seu tema era o mundo (Godesy). Sua atenção deslocava-se para a vida comunitária (Velasques), despertando o leão combativo (Dumas). “Discipulado” não deve ser compreendido desconectado da participação ativa de Bonhoeffer na Igreja Confessante, bem como das vicissitudes provocadas pela vitória da ala dos teuto-cristãos na igreja alemã.

⁴⁹ *Discipulado*. P. 135.

⁵⁰ *Discipulado*. P. 135-136.

⁵¹ *Discipulado*. P. 141.

⁵² *Discipulado*. P. 143.

da Palavra e do sacramento, organizada e estruturada de acordo com os ensinamentos do Apóstolo Paulo (Rm 12.5; 1Co 12.12ss.)⁵³. Essa Igreja vive a sua própria vida dentro do mundo, testemunhando a todo instante que a aparência deste mundo passa (1Co 7. 29)⁵⁴. Ela é comunidade dos santos que foi arrebatada ao domínio do mundo, sendo um domínio independente, um espaço para si⁵⁵, vivendo no santuário a expectativa que os cristãos vivam de modo digno de sua vocação por amor do evangelho, pela santificação⁵⁶. Para Bonhoeffer ela é a imagem do Cristo crucificado na terra em cuja vida do discípulo é conformada. Quem estiver na comunhão de Cristo encarnado e crucificado será igual ao Cristo glorificado e ressurreto⁵⁷. “O portador da imagem do Cristo encarnado, crucificado e ressurreto, o que foi feito imagem de Deus, esse está sendo chamado a ser ‘imitador de Deus’. O seguidor de Jesus Cristo é o imitador de Deus. ‘Sede, pois, imitadores de Deus, como filhos amados.’ (Ef 5.1)”⁵⁸.

3.4. Vida em Comunhão

“Vida em Comunhão”, escrito quando passava uma temporada na casa de sua irmã gêmea Sabine em 1938, é um guia de disciplina espiritual motivado pela experiência comunitária (monástica) de Finkenwalde (1935-1937)⁵⁹. Neste guia, Bonhoeffer inicia confirmando a comunhão cristã como comunhão por meio e em Jesus Cristo, o que significa a necessidade, pela pessoa cristã, do outro por amor a Cristo; de Cristo, como mediação para se chegar ao outro; e a união com Cristo e com o outro desde a eternidade⁶⁰. “Temos uns aos outros apenas através de Cristo, mas através de Cristo nós de fato temos uns aos outros para toda a eternidade”⁶¹. Comunhão é a manifestação da fraternidade cristã entendida como realidade divina,

⁵³ *Discipulado*. P. 154.

⁵⁴ *Discipulado*. P. 167.

⁵⁵ *Discipulado*. P. 169.

⁵⁶ *Discipulado*. P. 175-184.

⁵⁷ *Discipulado*. P. 191-192.

⁵⁸ *Discipulado*. P. 193. Como bem observam Appel e Capozza, Bonhoeffer concebe a “Igreja *in status confessionis*”, onde o discipulado só pode ser realizado na vida em comunhão pela obediência a Cristo. Entretanto, Discipulado mantém uma noção de Igreja separada do mundo, reverberando com a concepção dos dois reinos de Lutero, que será mais tarde superada. Cf.: APPEL e CAPOZZA. *Estar-aí-para-outros*. P. 587.

⁵⁹ Nela Bonhoeffer ressalta o valor da comunhão cristã, compreendendo-a como dádiva de Deus quando afirma: “Não é óbvio que a pessoa cristã viva entre cristãos”. É o registro pragmático e programático da necessidade que sentia de uma espiritualidade comunitária. Cf.: *Vida em Comunhão*. São Leopoldo: Sinodal, 2003. P. 9.

⁶⁰ *Vida em Comunhão*. P. 12-15.

⁶¹ *Vida em Comunhão*. P. 16.

espiritual e não psíquica ou anímica, cujo fundamento é a Palavra de Deus clara e revelada em Jesus Cristo⁶². Entretanto Bonhoeffer observa:

Uma vida em comum sob a Palavra só permanecerá saudável quando se revelar não como movimento, ordem, associação, *collegium pietatis*, mas quando se compreender como parte da uma, santa e universal igreja cristã, onde ela participa, atuando e sofrendo, do sofrimento, da luta e da promessa de toda a Igreja.⁶³

A comunhão cristã, abordada dessa maneira, é recomendada como experiência a ser vivida diariamente nas devoções, de manhã à noite, através da leitura da Escritura, pelos hinos e pelas orações da comunidade⁶⁴. Tal experiência, contudo, não descarta o valor dos momentos de solidão para meditação da Palavra, oração e intercessão orientadas de uma maneira que equilibre a vivência comunitária da fé, lembrando das seguintes assertivas: “A pessoa que não suporta a solidão deve tomar cuidado com a comunhão; e a pessoa que não se encontra em comunhão, que tome cuidado com a solidão”⁶⁵.

A experiência comunitária estará orientada sempre para o autêntico serviço fraternal ao próximo dividido em três tipos, conforme enumera Bonhoeffer: primeiro, o de se ouvir o irmão; segundo, o de se colocar à disposição uns dos outros; e terceiro, de dar suporte, carregar sofrendo o sofrimento do outro (Gl 6.2)⁶⁶. “Onde estes três serviços, ouvir, servir, suportar, são realizados de forma fiel, lá pode acontecer também o serviço mais elevado e sublime: servir com a Palavra de Deus”⁶⁷.

Finalmente, aquele que partilha da vida em comunidade de fé é chamado à confissão e à absolvição fraterna de pecados quando acontecem os irrompimentos da comunhão, para a nova vida e para a certeza. Bonhoeffer aconselha a prevenção acerca dos riscos na escolha de um confessor (devendo este ser pessoa humilde e em condições de ouvir), bem como dos riscos do confessante em acolher a confissão tratando-a como obra piedosa, pois o que ouve deverá se valer continuamente do critério da graça e absolvição dos pecados.

Praticada a confissão mútua e declaração de perdão, a comunidade poderá se reunir para a celebração da Santa Ceia⁶⁸. “O dia da celebração da Santa Ceia é dia de

⁶² *Vida em Comunhão*. P. 16-20.

⁶³ *Vida em Comunhão*. P. 25.

⁶⁴ *Vida em Comunhão*. P. 28-57.

⁶⁵ *Vida em Comunhão*. P. 58-59.

⁶⁶ *Vida em Comunhão*. P. 75-78.

⁶⁷ *Vida em Comunhão*. P. 80.

⁶⁸ *Vida em Comunhão*. P. 86-94.

festa para a comunidade cristã... A alegria em Cristo e sua comunidade é completa. A vida em comunhão dos cristãos sob a Palavra atinge seu alvo no sacramento”⁶⁹.

Palavra e sacramentos como evidência da presença de Cristo é, em “Vida em Comunhão”, o pilar da manifestação eclesial para Bonhoeffer onde o seguimento é realizado concretamente na vivência da fé uns com os outros.

3.5. Ética

“Ética” é uma obra incompleta, publicada postumamente pelo amigo de Bonhoeffer, Eberhard Bethge (1948, Munique). Como o próprio Bethge observa ao iniciar o prefácio da primeira edição, “este livro não é a ética que Dietrich Bonhoeffer queria publicar”⁷⁰. São fragmentos manuscritos esboçados, iniciados, desenvolvidos e interrompidos entre os anos de 1940 e 1943 que exprimem suas inquietações a respeito da ética cristã despertadas após a conclusão de “Discipulado”. Seu projeto consistia preliminarmente, conforme o sumário datado de 1940, em duas partes⁷¹. Nesse mesmo prefácio, Eberhard Bethge cita duas declarações enviadas a ele de Tegel, por Bonhoeffer, sobre a interrupção de “Ética” no ano de 1943⁷². Na primeira, feita no dia 18 de novembro, ele confessa:

Pessoalmente me recrimino por não ter concluído a Ética (partes dela decerto foram confiscadas); o que me consola um pouco é que o essencial eu já havia te falado. E mesmo que não te lembrasses mais, indiretamente isso apareceria de alguma forma outra vez. Além disso, os meus pensamentos ainda não estavam prontos.⁷³

Na outra, datada do dia 15 de dezembro, expressa sua indignação:

Às vezes me inquieta também a diferença de idade, em especial porque tenho a sensação de ter envelhecido sensivelmente aqui e, às vezes, penso que já deixei a minha vida mais ou menos para trás e que somente me faltaria ainda concluir a Ética.⁷⁴

“Ética” é a expressão teológica evoluída de Bonhoeffer⁷⁵, que não representa o abandono da questão eclesiológica⁷⁶, muito embora Bethge também observe uma mudança de concepção da base cristológica de “Ética” em comparação ao

⁶⁹ *Vida em Comunhão*. P. 95.

⁷⁰ *Ética*. São Leopoldo: Sinodal, 2001. P. 9.

⁷¹ *Ética*. P. 9-10.

⁷² Seu projeto consistia preliminarmente, conforme o sumário datado de 1940, em duas partes. A primeira, que estabelecia o embasamento teológico como o desenvolvimento dos temas ética como formação, herança e decadência, culpa e justificação, Igreja e mundo, Cristo e os mandamentos, as penúltimas e as últimas coisas e o novo ser humano; e a segunda, ocupada com a estrutura relacionando-a com a vida pessoal, as classes e ministérios, as comunidades, a Igreja e a vida cristã no mundo. Cf.: *Ética*. P. 10.

⁷³ *Resistência e Submissão*. P. 176.

⁷⁴ *Resistência e Submissão*. P. 220.

⁷⁵ Corroborando com a tese de Velasques. In: *Uma ética para os nossos dias*. P. 44.

⁷⁶ Como lembram APPEL e CAPOZZA. *Estar-aí-para-outros*. P. 589.

“Discipulado”⁷⁷, o tema Igreja é recorrente e basilar para a reflexão ética de Bonhoeffer⁷⁸.

Inicialmente, no texto de “Ética” o tema Igreja é refletido em vista da sua inserção e relação com mundo. No capítulo Igreja e Mundo, Bonhoeffer aborda tal relação dialética não em perspectiva excludente, muito menos belicosa⁷⁹.

Bonhoeffer, identificando a origem desses postulados em Cristo, propõe a superação da separação entre mundo e Igreja, reconhecendo as dificuldades geradas por essa centralidade cristológica:

A relação de Igreja e mundo, hoje, não se nos apresenta sob a forma de um desdobramento tranqüilo e constante do poder do nome de Cristo, como na Idade Média, nem sob a forma dos ensaios dos apologetas dos primeiros séculos que tentaram conjugar o nome de Jesus Cristo com nomes e valores humanos para justificá-lo perante o mundo, para que fosse ouvido e aceito, pra adorná-lo, mas sim sob a forma deste reconhecimento da origem que brotou e foi concedido no sofrimento, da fuga a Cristo que aconteceu no meio da perseguição. Não é Cristo que deve se justificar perante o mundo mediante o reconhecimento dos valores do direito, da verdade e da liberdade... Não cabe uma ‘cultura cristã’ que torne o nome de Jesus Cristo aceitável perante o mundo; pelo contrário, o Cristo crucificado se tornou refúgio, justificação, proteção e exigência para os valores superiores e seus defensores em sofrimento. É junto ao Cristo que sofre e é perseguido em sua comunidade que direito, verdade, humanidade e liberdade se refugiam.⁸⁰

Ao tratar do tema da ética como “conformação”⁸¹ dos seres humanos pelo Cristo encarnado, crucificado e ressuscitado, apontando para uma antropologia ética cristológica, pois, a forma de Jesus Cristo adquire forma no ser humano que é recriado por Deus (ser humano real), Bonhoeffer, coerente com *Sanctorum Communio*, identifica a Igreja como o lugar onde Cristo adquire sua forma.

A Igreja “não é uma comunidade religiosa de admiradores de Cristo, mas o Cristo que tomou forma entre os seres humanos, sendo o que nela se realiza, acontece de forma exemplar e representativa para todos os seres humanos”⁸². Dessa maneira a Igreja, como corpo de Cristo, é o ponto de partida da ética cristã, bem como o “lugar

⁷⁷ Segundo Bethge, o caminho teológico à “interpretação não-religiosa” foi preparado por Bonhoeffer no princípio de sua “Cristologia”. Em “Discipulado” e “Ética”, são percebidas as seguintes viradas cristológicas: no primeiro, “*O mundo por Cristo*”; no Segundo, “*Cristo para o mundo*”. In: **Biography**. P. 856.

⁷⁸ Optou-se nesta pesquisa por seguir a organização da edição em português (Tradução de Helberto Michel, Sinodal, 5ª Edição, 2001).

⁷⁹ “Razão, cultura, humanidade, tolerância, autonomia, termos que há pouco serviam como senhas de luta contra a Igreja, contra o cristianismo, contra Jesus Cristo mesmo, súbita e surpreendentemente se achavam muito próximos da área cristã” (*Ética*. P. 36).

⁸⁰ *Ética*. P. 38.

⁸¹ Do alemão *Gleichgestaltung*, que quer dizer: configuração, estruturação, moldagem.

⁸² *Ética*. P. 51

concreto” da conformação de Cristo onde a mesma ética cristã está a serviço do mundo⁸³.

A Igreja, responsável ética da proclamação e visualização de Cristo no mundo, é desafiada a de fato e de direito tomar a forma de Cristo tomando o caminho do reconhecimento da culpa: pela falta de clareza na pregação do Deus único, pelo mau uso do nome de Cristo, pelo desmoronamento da autoridade dos pais, pela omissão diante das arbitrariedades e violências, por não ter achado uma palavra de orientação sobre a dissolução de toda ordem no relacionamento recíproco dos sexos, pelo silêncio diante do enriquecimento e corrupção dos poderosos à custa da exploração dos pobres, por não ter se solidarizado como os caluniados e desonrados, pela aspiração do conforto de si mesma estimulando a cobiça e, finalmente, por todos os dez mandamentos e sua apostasia de Cristo.

“Pelo seu próprio silêncio, a Igreja se tornou culpada da perda de ação responsável, de coragem de defender uma causa e de disposição de sofrer pelo que se reconheceu como certo. Tornou-se culpada pela defecção das autoridades em relação a Cristo.” Sua justificação, bem como dos indivíduos que a integram, consistirá na participação da forma de Cristo⁸⁴. A cicatrização da culpa será experimentada na fé pelo perdão em um novo começo pela graça, no retorno à ordem, ao direito, à paz, à liberdade da Igreja na pregação de Jesus Cristo⁸⁵.

Na dialética entre as últimas e penúltimas coisas, Bonhoeffer propõe a ética da responsabilidade em termos escatológicos (último) e pelos caminhos da concretude da realidade humana (penúltimo). A ética inicia na justificação, a palavra final ou realidade última, que se articula com a realidade multifacetada do mundo, das coisas existentes, da vida e dos valores dos seres humanos, chamada realidade penúltima⁸⁶. Na articulação dessas duas realidades são consideradas duas possíveis soluções: a solução radical, calcada no rompimento com o penúltimo; e a solução de compromisso, baseada no rompimento com o último. “Ambas as soluções são de igual modo extremas e contêm de igual modo verdades e erros”⁸⁷. O caminho para a ética cristã seria aquele que desfaz conflito entre a solução radical e a de compromisso pela unidade das concepções cristológicas da imanência, por onde Deus entra na realidade criada; da crucificação, por meio do qual Deus profere seu juízo

⁸³ *Ética*. P. 54.

⁸⁴ *Ética*. P. 67-68.

⁸⁵ *Ética*. P. 69.

⁸⁶ *Ética*. P. 71-73.

⁸⁷ *Ética*. P. 75.

sobre a criação caída; e da ressurreição, pela qual Deus põe termo à morte e suscita uma nova criação. “Para a questão do relacionamento com o penúltimo (...) a realidade de Deus se encontra com a realidade do mundo, fazendo-nos partícipes deste real encontro”⁸⁸.

Portanto, se “vida cristã significa participar do encontro de Cristo com o mundo”⁸⁹ e, considerando o ponto de partida da ética a “conformação” de Cristo na Igreja, o acento eclesiológico se impõe nesta obra de Bonhoeffer de maneira fundamental, sobretudo se houver maior atenção dedicada à teoria dos mandatos (ou preceitos de Deus no mundo).

“Em Jesus Cristo a realidade de Deus entrou na realidade deste mundo”⁹⁰. Decorrente dessa constatação antropológico-teológica, a relação Cristo-Igreja-Mundo é refletida a partir das duas esferas (ou lugares) éticas dicotômicas, a saber: a divina, santa, sobrenatural, cristã contraposta à mundana, profana, natural, não-cristã que confirmam o dualismo da teologia tradicional⁹¹. Sobre essa relação, Bonhoeffer afirma:

Não há duas realidades, mas uma só realidade, e esta é a realidade de Deus, revelada em Cristo, na realidade do mundo. Como partícipes de Cristo estamos simultaneamente na realidade de Deus e na do mundo. A realidade de Cristo engloba a realidade do mundo... Querer ser cristão sem ver e reconhecer o mundo em Cristo equivale a uma negação da revelação de Deus em Jesus Cristo. Não existem, portanto, duas esferas, mas só a esfera única da realização de Cristo, em que a realidade de Deus e a do mundo se fundem.⁹²

Nesse sentido, a Igreja é vista como o lugar onde se testemunha e se leva a sério que em Cristo Deus reconciliou o mundo consigo, sem que se dispute um espaço neste mundo, pois:

Quem quiser falar do espaço da Igreja deve estar consciente de que este em cada momento já está rompido, suspenso e superado pelo testemunho da Igreja a respeito de Jesus Cristo. Com isso se exclui todo o falso raciocínio em termos de esferas como algo prejudicial para a compreensão da Igreja.⁹³

Segundo Bonhoeffer, na realidade única de Deus no mundo, realizada por Cristo, os mandatos divinos são as concretizações do relacionamento do mundo com Cristo. Nas Sagradas Escrituras são mencionados quatro. O primeiro é o “mandato do trabalho”, através do qual se cria um mundo de coisas e valores destinado à glorificação e ao serviço de Cristo com a participação da atividade humana no

⁸⁸ *Ética*. P. 77.

⁸⁹ *Ética*. P. 78.

⁹⁰ *Ética*. P. 110.

⁹¹ *Ética*. P. 111.

⁹² *Ética*. P. 112.

⁹³ *Ética*. P. 114.

mundo⁹⁴. O segundo, o “mandato do matrimônio”, através do qual o ser humano incorpora-se à vontade de Deus como partícipe da criação, gerando novos seres humanos para o serviço de Jesus Cristo. O terceiro é o “mandato divino da autoridade”, exercido sobre os demais mandatos que visa preservar o mundo para a realidade de Jesus Cristo, por causa de quem todos devem obediência. O quarto e último mandato sinalizado por Bonhoeffer é o “mandato da Igreja”, a respeito do qual ele afirma:

Diferente dos três mandatos citados, no mandato da Igreja trata-se da tarefa de concretizar a realidade de Jesus Cristo através da pregação, ordem eclesiástica e vida cristã; trata-se, portanto, da salvação eterna do mundo todo. O mandato da Igreja estende-se a todos os seres humanos, e isto dentro de todos os outros mandatos... Só na resposta completa ao todo da oferta e da exigência o ser humano pode corresponder a esta realidade. É exatamente isso que a Igreja tem que testemunha 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; logo, a realidade, apesar de tão variada, no final é uma só, ou seja, no Deus encarnado, em Jesus Cristo.⁹⁵

O desenvolvimento temático da ética, em perspectiva eclesiológica, se evidencia ainda em Bonhoeffer na reflexão sobre a contraposição entre Estado e Igreja, no qual define conceitualmente a autoridade divina desta última como ministério espiritual distinto da comunidade e instituído por Deus. Para ele, toda a autoridade está fundamentada em Jesus Cristo, que supera as fundamentações do direito natural. Toda autoridade foi instituída por causa de Cristo e está essencialmente ligada à Igreja que reivindica a obediência ao governo no ministério secular que lhe cabe sendo que, em contrapartida, recebe a incumbência de conclamar todo o mundo a se colocar sob o senhorio de Cristo. Ao governo cabe a responsabilidade de apoiar a prática da religião, todavia não lhe cabendo a tarefa de confessar e pregar a fé. À Igreja cabe a responsabilidade política, sobretudo quando a sua palavra for rejeitada como princípio, restando-lhe o dever de estabelecer e preservar a ordem da justiça, prestando um serviço ao governo⁹⁶. Neste ponto Bonhoeffer conclui:

Autoridade e Igreja estão comprometidas como o mesmo Senhor e ligadas entre si pelo mesmo Senhor. Governo e Igreja estão separados quanto às suas incumbências. Ambos têm a mesma área de atuação, os seres humanos. Nenhum desses relacionamentos deve ser isolado e formar, assim, a base para uma determinada forma constitucional; em cada forma dada, trata-se de propiciar concretamente espaço ao relacionamento estabelecido de fato por Deus e entregar o desenvolvimento àquele que é Senhor do governo e da Igreja.⁹⁷

⁹⁴ *Ética*. P. 117.

⁹⁵ *Ética*. P. 118-119 (também pp. 161 -164).

⁹⁶ *Ética*. P. 184-194.

⁹⁷ *Ética*. P. 195.

Finalmente, “sobre a possibilidade da palavra da Igreja ao mundo” (reflexão inacabada), Bonhoeffer levanta a suspeita da necessidade da Igreja oferecer soluções para os problemas não resolvidos do mundo no cumprimento da sua missão e restabelecimento da sua autoridade⁹⁸.

Em resumo, em seu livro “Ética”, Bonhoeffer apresenta como princípio supremo e fundamento a vontade de Deus que se estabelece na forma de Jesus Cristo, entendendo que Cristo toma a forma da Igreja, tornando o corpo de Cristo o ponto de partida para a ética cristã⁹⁹.

3.6. Cartas da Prisão

“Resistência e Submissão: Cartas da Prisão entre os anos de 1943- 1945” (também publicadas postumamente) – (1951, em Munique)¹⁰⁰, é uma coletânea de cartas e escritos boa parte enviada a Eberhard Bethge, nos anos em que esteve preso¹⁰¹. Com relação ao tema Igreja, tais escritos apresentam uma reflexão mais

⁹⁸ Não há soluções cristãs para todos os problemas sociais e políticos do mundo por motivos que pontua: a) a palavra de Cristo não é uma resposta a perguntas e problemas humanos, mas a resposta divina à pergunta de Deus ao ser humano, não sendo palavra de “solução” e sim de “redenção”; b) não há garantia de que todos os problemas do mundo podem ser solucionados; c) em virtude das experiências medievais de luta organizada da Igreja (campanha, cruzada), se indaga sobre sua competência para a solução de problemas do mundo; e d) a essência do Evangelho não consiste em equacionar problemas mundanos, muito embora ela não se exima dessa responsabilidade, cabendo-lhe discernir a respeito do ponto de partida correto que venha legitimar sua tarefa. Dessa maneira, a mensagem da Igreja para o mundo deve ser a palavra de Deus chamando à conversão, desafiando-a à responsabilidade concreta com esse mundo, testemunhando a um só tempo lei e Evangelho, falando a partir desse Evangelho. Dessas ponderações, resultam as seguintes contestações: 1- Não há uma dupla moral, ou seja, uma para o mundo e outra para a comunidade, existindo apenas uma palavra de Deus válida para todos os homens. 2 – A Igreja não pode proclamar uma ordem terrena concreta que decorra da fé em Jesus Cristo; no entanto, baseada no critério do decálogo, deve contestar qualquer estrutura que signifique um escândalo para a fé em Jesus Cristo. 3 – Apenas onde tudo estiver orientado para Jesus Cristo será onde o mundo se tornará realmente mundo e o ser humano verdadeiramente humano. 4 – À Igreja sobrevém a dupla tarefa de exercer o ministério divino de contestação das mentalidades e sistemas econômicos nefastos que dificultam a fé em Jesus Cristo, bem como exercer a diaconia terrena por meio da colaboração positiva para uma reestruturação baseada na autoridade do conselho responsável de especialistas cristãos, tendo esta uma relação com a palavra de Deus e aquela com a vida cristã. 5 – A forma concreta da lei de Deus na economia, no Estado etc, deve ser discernida e achada por quem atua responsabilmente na economia e na administração pública. *Ética*. P. 197-198; 200-201.

⁹⁹ O desafio dessa ética, como lembra Mondin, é “fazer que a realidade da Revelação de Deus em Jesus Cristo se realize nas criaturas”. Para Bonhoeffer não há “senão uma realidade, a realidade de Deus que se torna manifesta em Jesus Cristo e está presente na realidade deste mundo”, sendo a Igreja o lugar onde a realidade de Deus é sinalizada, concretizada e confirmada ao mundo. Cf.: MONDIN. *Grandes teólogos do século XX*. P. 172.

¹⁰⁰ Este trabalho se servirá da versão em português da Sinodal, 2003.

¹⁰¹ Através desses escritos compartilhou assuntos que envolviam o ministério pastoral e o que Bethge caracterizou como nova teologia. São nesses escritos que se destaca a percepção da necessidade da comunicação do Evangelho desvinculada das categorias religiosas, expressado como salvação de todo ser humano e de sua realidade, conforme apontado por Mondin e tematizado por Dumas. Cf.: MONDIN. *Grandes teólogos do século XX*. P.173; e DUMAS. *Theogian of the Reality*. Anpud: Velasques, *Uma ética para os nossos dias*.

amadurecida, emoldurada pelas concepções obtidas das indagações mencionadas por Bethge acima.

Em “Prestação de Contas na Virada do ano de 1943”, um Bonhoeffer consciente e com os pés fincados na realidade faz um balanço do que se sucedeu nos últimos dez anos de sua trajetória. As indagações e conjecturas que formula refletem suas inquietações que giraram em torno da responsabilidade dos cristãos naquele momento. Neste balanço chama à atenção a conceituação de “olhar a partir de baixo”, decorrente de suas intuições e indagações expressadas em sua “Ética”:

Continua sendo uma experiência de valor incomparável termos aprendido a olhar os grandes eventos da história do mundo a partir de baixo, da perspectiva dos excluídos, dos que estão sob suspeita, dos maltratados, dos destituídos de poder, dos oprimidos e dos escarnecidos, em suma, dos sofredores.¹⁰²

Essa perspectiva redimensiona a antropologia teológica ao assumir como ponto de partida para a leitura dos acontecimentos no mundo o olhar de quem sofre. No entanto, assumir tal perspectiva implica em um outro modelo eclesiológico que viabilize a devida articulação dos cristãos com a realidade. Em “Esboço de uma Obra”, de 1944, Bonhoeffer propõe o seguinte:

A experiência de que aqui se dá a inversão de toda a existência humana, pelo fato de Jesus só ‘estar aí para os outros’. Essa ‘existência em favor dos outros’ até a morte é que provém a onipotência, a onisciência, a onipresença. A fé é a participação neste ser de Jesus... Nossa relação com Deus é uma nova vida na ‘existência para os outros’, na participação no ser de Jesus... A igreja só é igreja quando está aí para os outros.¹⁰³

Esse modelo eclesiológico engajado e voltado ao próximo é resultado da pontuação de lacunas nas alternativas propostas pelo pietismo, como tentativa de preservar o cristianismo evangélico como religião; pela ortodoxia luterana, como tentativa de salvar a mesma igreja como agência de salvação; e pela Igreja Confessante, quando da posição em sua auto defesa diante da causa dos judeus e nenhum efeito sobre as massas. Concretamente, o modelo proposto por Bonhoeffer seria exercido de maneira radical em um mundo tornado adulto. Dessa forma ele prossegue:

Como primeira providência, ela (a igreja) deve presentear todo o seu patrimônio aos necessitados. Os pastores devem viver exclusivamente das doações espontâneas da comunidade, eventualmente exercer uma profissão secular. A igreja deve participar das tarefas mundanas da vida social humana, não dominando, mas auxiliando e servindo... Ela terá que falar de moderação, autenticidade, confiança, fidelidade, constância, paciência, disciplina, humildade, modéstia, comedimento... Sua palavra obterá ênfase e força, não através de conceitos, mas pelo exemplo.¹⁰⁴

¹⁰²Escrita para Ebehard Bethge, Hans von Dohanyi e Hans Oster. *Resistência e Submissão*. P. 43.

¹⁰³*Resistência e Submissão*. P. 510-512.

¹⁰⁴*Resistência e Submissão*. P. 512-513.

Bonhoeffer tinha a consciência de que tal proposta não seria imediatamente aceita. Porém, ao deixar clara a intenção de provocar a discussão desses assuntos evitados nos meios eclesiais de seu tempo, demonstra a inquietação pelo lugar concreto da Igreja na realidade humana no devir, apresentando uma alternativa eclesiológica imanente a atuar de maneira eficaz no fenômeno da secularização. Como ele próprio observa: “Se vai dar certo é uma outra questão, ainda mais sem a ajuda do diálogo. Espero, com isso, poder prestar um serviço para o futuro da igreja”¹⁰⁵.

4. Principais Conceitos Eclesiológicos em Dietrich Bonhoeffer

Considerando suas obras, alguns aspectos conceituais da eclesiologia de Bonhoeffer são destacados.

4.1. Igreja como Comunhão dos Santos

Segundo Karl Rahner, a Igreja é a tangibilidade histórica da presença de Deus que se autocomunica, onde o cristão experimenta-a como o lugar do amor, do amor para com Deus e para com o próximo, experienciados como dádivas; a Igreja é o lugar, a garantia, a expressão histórica de que Deus nos ama¹⁰⁶. Tal experiência é feita fundamentalmente na relação com o próximo.

A concepção eclesial rahneriana como realidade temporal da manifestação do amor a Deus e ao próximo, e de Deus no próximo, insere uma demarcação epistemológica da Igreja, a ser considerada em perspectiva comunitária. Essa perspectiva é estabelecida em termos conceituais por Bonhoeffer: a Igreja é o espaço de vida em comunhão.

Conforme Bonhoeffer assinalou em *Sanctorum Communio*, a Igreja é Cristo vivendo como comunidade. Em que termos, então, é vista a comunhão dos santos? “Comunhão cristã é comunhão por meio de Jesus Cristo e em Jesus Cristo... Pertencemos uns aos outros tão somente por meio de e em Jesus Cristo”¹⁰⁷. Além da pertença exclusiva de Jesus Cristo (base cristológica que será abordada adiante), a Igreja é a comunhão dos santos onde o ser humano, no afã do encontro com Deus, encontra o próximo. Essa concepção traz, pelo menos, duas implicações integradas.

¹⁰⁵ *Resistência e Submissão*. P. 513.

¹⁰⁶ RAHNER, Karl, *Curso Fundamental da Fé*. 3ªed. São Paulo: Paulus, 2004. P. 462.

¹⁰⁷ *Vida em Comunhão*. P.12.

Uma implicação é a distinção entre Igreja e comunidade religiosa. Segundo Bonhoeffer, “a igreja é uma realidade da fé”, ao passo que a comunidade religiosa se põe como “ideal da experiência”¹⁰⁸. Como realidade da fé, a Igreja é comunidade de amor vivido a partir da fé em Cristo, direcionado ao outro¹⁰⁹. É onde se vive com e para os outros, a serviço do próximo.

A outra implicação é como o próximo é reconhecido. Quem vive em comunidade se abre tanto para a realidade da Palavra (por meio do que Cristo se revela), como para a do outro (em dimensão ética). Da Palavra de Deus ouve-se o imperativo de servir ao próximo, pois é nele que Deus se revela a nós sendo, portanto, aquele que necessita de nós¹¹⁰. Seguindo a definição de sacramento como um ato de salvação pessoal do próprio Cristo, que se torna presente e age pessoalmente¹¹¹, nota-se uma percepção sacramental na concepção do próximo¹¹².

Por meio do viver comunitário responsável da fé na e pela Igreja, na e pela comunidade de fé, se obtém a salvação.

4.2. Igreja como Lugar da Revelação

Diante da indagação a respeito da Igreja como Revelação de Deus, Bonhoeffer une a concepção católica da Igreja como ser à concepção do caráter interpelativo, como ato, de Karl Barth, respondendo também à pergunta sobre o lugar eclesial:

Se deve falar ao mesmo tempo de ser e ato da Igreja. Ao perguntar pela Igreja como lugar de Deus no mundo, perguntamos ao mesmo tempo pela interpelação e pela essência, o ato e o ser. Deus está, na medida em que podemos imaginá-lo, em um lugar: em Cristo, na Igreja, na Palavra da pregação.¹¹³

Bonhoeffer enxerga a Igreja situada no mundo, não em um lugar distinto ou privilegiado, mas onde o Cristo presente na vida comunitária, sob a Palavra de Deus e através dos sacramentos se manifesta¹¹⁴. A tríplice base constitutiva comunhão, Palavra e sacramentos independem de uma instituição para o seu oferecimento, sendo

¹⁰⁸ *Creer y Vivir*. P. 56.

¹⁰⁹ *Sanctorum Communio*. P. 124-125.

¹¹⁰ Conforme nota de Velasques, *Uma ética para os nossos dias*. P. 25.

¹¹¹ *Sacramentos da fé*. P. 177.

¹¹² Assim Bethge observa no pensamento bonhoefferiano a sacramentalidade do próximo, ou seja, um verdadeiro meio de Graça que Deus oferece em que Jesus Cristo se torna o outro, o que necessita e o que comunga, em direção a nós, por meio de quem Deus vem ao nosso encontro revelando seu intento salvífico. Cf.: VELASQUES. *Uma ética para os nossos dias*. P. 25.

¹¹³ Fundamentalmente em “Ato e Ser” que a Igreja é conceituada como espaço da concreção da Revelação de Deus pela Palavra. Deus se revela na Igreja e pela Igreja, cabendo uma indagação fundamental: onde se situa essa Igreja que é ao mesmo tempo depositária e proclamadora da Revelação? *Creer y Vivir*. P. 25-26.

¹¹⁴ *Vida em Comunhão*. P. 62.

o lugar apropriado aquele designado pela benigna presença de Deus, no lugar onde o ser humano fizer a experiência relacional com Ele, operada e sinalizada por tais elementos¹¹⁵. Entretanto, quem se encarrega por oficiar os meios de Graça e com isso acessar os indivíduos à Revelação divina?

No princípio do sacerdócio comum de Lutero e da Reforma Protestante, Bonhoeffer não enxerga a necessidade do descarte da figura do sacerdote. Este é visto como o ministro que se encarrega de apresentar-se diante de Deus por toda a comunidade e mantê-la unida estreitamente em comunhão, que se torna a forma de proclamação de Cristo pela e na estrutura comunitária. A comunhão com Deus e com o irmão na fé, em linhas vertical e horizontal, são inseparáveis, mantidas e atualizadas pelo Espírito Santo. “A comunidade do irmão com o irmão é a atualização, por meio do Espírito proclamador, da igreja realizada na representação de Cristo”¹¹⁶, onde a Trindade se manifesta nas formas imanente e econômica.

4.3. Igreja como Representação de Cristo

Deus reúne todo gênero humano para viver em comunidade através de Jesus Cristo, que existe no mundo na forma da comunidade de fé, sendo ela a forma possível de Cristo na história até a sua *parusia*¹¹⁷. Ela é o corpo vivo e total de Cristo, onde não é somente a cabeça, para onde toda a humanidade é convidada a convergir onde se mostra inaugurada a nova humanidade, o povo novo¹¹⁸. Na comunidade se dá a continuidade da existência histórica de Jesus, o que a torna praticamente portadora permanente, em constante atualização, da imanência de Cristo no mundo¹¹⁹.

Cristo adquire forma na Igreja, segundo as palavras de Bonhoeffer:

A Igreja está firmada em e por Cristo, que, com sua ação representativa, é ao mesmo tempo indivíduo e humanidade. A representação de Cristo significa aquela ação em que ele se coloca em nosso lugar, onde nós deveríamos estar frente a Deus. Representação, em sentido ético, é sacrifício de bens. Na ação de Cristo tem lugar um sacrifício pessoal. Enquanto representante, Cristo atua como a nova humanidade, e nele está assentada a Igreja... A Igreja está fundada na realidade de sua ação representativa como homem-Deus.¹²⁰

¹¹⁵ *Creer y Vivir*. P. 28.

¹¹⁶ *Creer y Vivir*. P. 68-69.

¹¹⁷ Não se pode prescindir o estudo de qualquer tópico do pensamento de Dietrich Bonhoeffer, tampouco a sua concepção eclesiológica, da centralidade de Cristo em suas reflexões. No que concerne à Igreja, essa centralidade cristológica basicamente se mostra nas bases acima descritas. Cf.: VELASQUES. *Uma ética para os nossos dias*. P. 24.

¹¹⁸ *Creer y Vivir*. P. 39.

¹¹⁹ VELASQUES. *Uma ética para os nossos dias*. P. 25.

¹²⁰ *Creer y Vivir*. P.51.

Ao mesmo tempo, Jesus Cristo é a comunidade, Senhor dessa comunidade e irmão na comunidade pela encarnação, pelo cumprimento da lei, na cruz e ressurreição. Trata-se de uma representação que, uma vez posta diante dos desafios da humanidade, exorta a Igreja a um agir responsável como *ser* de Cristo pelo exercício do ministério da pregação evangélica e testemunho no mundo.

A comunidade cristã está no lugar onde o mundo todo deveria estar; nesse sentido, ela serve representativamente ao mundo e existe em função dele. Por outro lado, o mundo chega à sua própria plenitude onde está a comunidade (...) a ‘nova criação’, ‘a nova criatura’, o alvo dos caminhos de Deus na terra. Nessa dupla representatividade está a comunidade, inteiramente na comunhão e no discipulado do seu Senhor, que foi o Cristo precisamente no fato de existir totalmente para o mundo e não para si mesmo.¹²¹

Sobre a representação vicária da Igreja, Appel e Capozza apontam para as três conseqüências ontológicas decisivas, oriundas dos escritos da prisão: o ser da Igreja consiste em “estar aí para os outros”; em não se afirmar apenas na autodefesa; e em assumir “a perspectiva a partir de baixo”¹²².

4.4. Igreja em Relação ao Mundo

A Igreja concreta é uma realidade mundana resultante da encarnação de Cristo¹²³ cujas fronteiras distintivas com Reino de Deus e com o Estado não subtraem a sua essência imanente. Sua atuação como mandato de Deus é histórica, temporal, inserida na realidade. Conseqüentemente, a proposta eclesial de Bonhoeffer se apresenta na relação com mundo em algumas perspectivas.

A primeira é a perspectiva integrada. Bonhoeffer não é dualista na maneira como concebe a realidade, rejeitando o “pensamento espacial”, fugindo da dicotomia entre sagrado e profano, Igreja e mundo, cristianismo e paganismo. Essa recusa ao dualismo faz surgir uma concepção da história salvífica: história da salvação e história humana integram a mesma realidade.

A proposta eclesial bonhoefferiana, em relação ao mundo, também se concebe em perspectiva humanizadora. Para o exercício do mandato de Deus no mundo, a realidade se torna o elemento fundamental para a visibilidade da Igreja e meio na qual a salvação de Jesus Cristo é concretizada. Nessa ambiência o ser humano é encontrado envolto nas vicissitudes de sua existência e visto pelo “olhar a partir de baixo”, chamado assim a integrar a realidade de Cristo, que é a realidade humana em sua plenitude.

¹²¹ *Ética*. P. 165.

¹²² APPEL e CAPOZZA, *Estar-aí-para-outros*. P. 594.

¹²³ *Creer y Vivir*. P. 81.

Outra é a perspectiva mediadora. Em sua imersão na realidade, a Igreja mundana testemunha a impotência da cruz, tornando-se a propulsora da maioria do mundo, apontando o caminho da recusa do deus *ex-machina* e que conduz os indivíduos a uma “interpretação não-religiosa dos conceitos bíblicos”, potencializando-os à independência e à maturidade da fé.

Appel e Capozza observam na “confissão de culpa”, na obra inacabada “Ética”, um motivo para esse agir responsável, assim como na “disciplina arcana”, que preservaria a essência da Igreja como representação de Cristo no mundo (o penúltimo) e caminho que direciona a esperança escatológica (o último) sem devaneios fundamentalistas, tampouco sem cair num pragmatismo radical que renuncie tal esperança, evitando sua dissolução na realidade.

5. A Eclesiologia de Bonhoeffer como Modelo Pastoral

Consideradas as conceituações e concepções eclesiais de Dietrich Bonhoeffer, pode-se tipificar a Igreja bonhoefferiana sistematicamente como uma Igreja *Koinônica*, Cristocêntrica e Diaconal.

A comunhão (koinonia) é a consubstanciação de Cristo na realidade humana (cristocentrismo) pelo amor, solidariedade, entrega e serviço ao próximo e a Deus (diaconia). O modelo eclesial concebido por Bonhoeffer é secularizado, porém não secularista; integrado com a realidade, sem, contudo, perder sua identidade; vicário e ao mesmo tempo redentor; silencioso, mas presente pela ação responsável, levedando a massa.

Os três aspectos destacados: koinonia, cristocentrismo e diaconia; fecundam a abordagem pastoral pretendida nesta pesquisa. Dessa forma, convém estabelecer como ponto de partida a situação e adequação da eclesiologia levantada no pensamento de Dietrich Bonhoeffer diante de alguns modelos e linhas de ação pastoral identificados e estudados no leque temático da teologia prática¹²⁴.

¹²⁴ A discussão em torno da teologia pastoral como disciplina complementar ou distinta da teologia complementar é tema inconcluso. A tendência do protestantismo europeu é situar a teologia prática como a “ciência mãe” e a teologia pastoral como um departamento: cf.: RÖSSLER, Dietrich. *Grundriss der Praktischen Theologie*. Berlim: de Gruyter, 1994. DREHSEN, Volker. *Neuzeitliche Konstitutionsbedingungen der praktischen theologie*. Tübingen: univ. Diss., 1985. Anpud: LONGUINI, Luiz. *O Novo Rosto da Missão*. Viçosa: Ultimato, 2002. P. 50. No catolicismo há tendência de alguns autores, como calvo, que tratam as duas teologias como autônomas e outros, como Cassiano Floristán, que discutem as duas disciplinas na perspectiva da complementaridade. Cf.: CALVO. *Teología pastoral e Teología práctica*. In: FLORISTÁN, Cassiano; e TAMAYO, Juan-José (ed.) *Conceptos Fundamentales de Pastoral*. Madrid: Cristianidad, 1983. P.1337-1351; FLORISTÁN, Cassiano. *Teología Práctica: teoría y praxis de la accion pastoral*. Salamanca: Sigueme, 1991. Esta pesquisa considerará a posição de Floristán na abordagem conforme evidenciará nas páginas seguintes. Ao longo

Conforme o seu desenvolvimento histórico, a ação pastoral é entendida atualmente como ação transformadora da Igreja no mundo visando convertê-lo em Reino de Deus. Essa compreensão torna a teologia uma “Teologia da Práxis” e a ação pastoral a atualização da práxis de Jesus, a “práxis de libertação”, exercida pela Igreja a serviço do Reino que caminha para a construção de um estado comunitário do povo de Deus. Essa práxis eclesial e dos cristãos na sociedade é orientada em torno de quatro âmbitos: a missão profética (*martyria*), a comunhão (*koinonia*); a vida sacramental (*leiturgia*); e o compromisso/serviço libertador (*diakonia*)¹²⁵.

O desenvolvimento histórico conceitual e o atual estágio da ação pastoral, segundo Cassiano Floristán, apontam para a direção da conjugação entre a Teologia Pastoral ou Prática e a Eclesiologia¹²⁶.

O modelo eclesial de Bonhoeffer, constatado no curso da evolução do seu pensamento teológico, contribui para leituras e ações frente a movimentos religiosos atuais, bem como a ações evangelizadoras, sobretudo no contexto latino-americano. A mediação que torna eficaz essa contribuição é a teologia pastoral através do que estabelece como modelos/linhas de ação da Igreja. Em diálogo com os modelos apontados, a aproximação direta do pensamento eclesial de Bonhoeffer é com uma ação pastoral libertadora-profética¹²⁷.

do tempo a ação pastoral sofreu uma série de transformações, descritas por Cassiano Floristán (cf. FLORISTÁN. *Acción Pastoral*. In: FLORISTÁN e TAMOYO. *Conceptos Fundamentales de Pastoral*. P. 21- 36), como evoluções conceituais, que determinaram mudanças na relação sujeito-objeto da teologia pastoral. Floristán destaca três concepções na descrição do desenvolvimento histórico do tema. A primeira é a ação pastoral concebida como prática sacerdotal; a segunda, da ação pastoral como ação eclesial; e a terceira concepção, como a ação libertadora. Segundo Floristán corresponde ao giro político que a teologia assume nos anos seguintes ao Concílio Vaticano II. Embebida pela teologia da libertação, vista basicamente como teologia pastoral por fomentar a prática social solidária com a esperança dos pobres e desenvolver-se a partir da percepção da realidade como produto de situações e estruturas injustas, essa vertente pastoral é ação integral exercida comunitariamente em experiências eclesiais de base que se organizam em modelos operativos inspirados na *koinonia* evangélica.

¹²⁵ Em *Teología Práctica*, destacando tais âmbitos a partir dos cinco conceitos teológicos básicos da Igreja Primitiva Cassiano Floristán subdivide as funções de *martyria* em *kerigma*, dizendo respeito à prática evangelizadora, ou seja, relacionado ao anúncio da salvação; e em *didaskalia*, envolvendo a prática educativa da comunidade na transmissão do conteúdo da fé (catequese). Cf.: FLORISTÁN. *Teología Práctica*. P. 10.

¹²⁶ A mesma perspectiva é compartilhada por Julio Guerreira ao observar que a história da teologia pastoral vem evoluindo no estabelecimento de uma estreita relação com a eclesiologia. Tanto a teologia pastoral como a eclesiologia concretamente vem dando origem a uma ação pastoral concreta. Cf.: GUERREIRA, Julio A. Ramos. *Teología Pastoral*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1999. P.123-146.

¹²⁷ José Comblin destacou a presença de três tradições, ou vias de diálogo com o mundo e o ser humano, presentes no contexto latino-americano que argumentam uma “nova evangelização”: a da reafirmação da antiga cristandade, cujo traço característico é o objetivismo escolástico; o pietismo católico, tipificado pela subjetividade na apreensão dos conteúdos da fé; e a do “humanismo cristão”, apregoando a aproximação da Igreja com a modernidade. Para qualquer intento em perspectiva libertadora na “nova evangelização” caberia considerar este “*status quaestionis*”. Cf.: COMBLIN, José. *Cristãos Rumo ao Século XXI: nova caminhada de libertação*. São Paulo: Paulus, 1996. P.19-53. É possível notar, nesse sentido, a presença e relação tensa entre o modelo de ação pastoral tradicional de cristandade,

A prática pastoral de Bonhoeffer se destacou pela paixão aguerrida na causa da justiça e da paz. Desde a partilha da fé como pastor até o engajamento na conspiração contra Hitler, sua opção foi pelo caminho do rompimento com o conservadorismo da Igreja alemã para a irrupção de um novo modelo de cristianismo refletido na eclesiologia que propôs. Portanto, há legitimidade em tipificar seu modelo eclesial como libertador¹²⁸ e os aspectos koinônico, cristocêntrico e diaconal, como as linhas de ação pastoral desse modelo adequadas para uma leitura crítica dos desafios supra-confessionais atuais no contexto latino-americano e brasileiro.

5.1. Uma Pastoral Koinônica

A concepção eclesial de Bonhoeffer como uma realidade da fé onde o amor de Cristo é direcionado ao outro, designando-lhe caráter sacramental, é convidativo para o resgate dos sentidos semântico e hermenêutico da comunhão e seus desdobramentos pastorais.

O termo *koinonia* é afim aos vocábulos comunidade, solidariedade e comunhão que são imprescindíveis para a correta compreensão das comunidades de base, para o ecumenismo, para a renovação da vida religiosa e para o mistério eucarístico¹²⁹. A respeito do sentido do vocábulo, Floristán faz algumas afirmações conclusivas. Em primeiro lugar, a *koinonia* é essencialmente sacramental, tornando-se efetiva através dos sacramentos do batismo e da eucaristia, evidenciando seu aspecto objetivo traduzido por “ter participação”. Por outro lado, o aspecto dinâmico da *koinonia*, ou o “ter parte ativa”, implica na solidariedade e participação no Espírito do Ressuscitado

emoldurado pelo paradigma tradicionalista com traços do sistema medievalista e fundamentalismo protestante; e o modelo pastoral libertador-profético, correspondente ao paradigma ecumênico-contemporâneo e atualizado. A tensão reside precisamente na proposta de ruptura do segundo modelo e o sentimento de auto-preservação do primeiro pela reafirmação da ortodoxia e cristalização da práxis

¹²⁸ O sentido libertador considerado é o que exprime a idéia do ser humano que segue se personalizando ao ponto de tornar-se sujeito do seu destino e de sua história. Estaria ligado a dois aspectos imprescindíveis aprofundados pela teologia da libertação: “o aspecto das libertações humanas, sociais, históricas, e o aspecto da salvação que nos é dada em Jesus Cristo... Libertação é a salvação de Jesus, que se realiza na história.” In: GALILEA, Segundo. *Teologia da Libertação: ensaio de síntese*. São Paulo: Paulinas, 1978. P. 23-27. Cf. Também: RUBIO, Alfonso Garcia. *Teologia da Libertação: política ou profetismo?* São Paulo: Loyola. 1983. P. 13-54. A releitura em perspectiva libertadora da Reforma Protestante, tanto do ponto de vista conceitual (vide o termo “princípio protestante” cunhado por Paul Tillich) como fenomenológico possibilita uma compreensão mais adequada da práxis e pensamento de Dietrich Bonhoeffer, pertencente à tradição luterana. Cf.: BOFF, Leonardo. *E a Igreja se Fez Povo. Eclesiogênese: a Igreja que nasce da fé do povo*. Petrópolis: Vozes, 1986. P. 164-179; onde o autor reflete a respeito da significação de Lutero para a libertação dos oprimidos, e: SHAULL, Richard. *A Reforma Protestante e a Teologia da Libertação*. São Paulo: Pendão Real. 1993.

¹²⁹ FLORISTÁN. *Comunion*. In: FLORISTÁN e TAMOYO. *Conceptos Fundamentales de Pastoral*. P. 161-171.

na partilha da mesa comum com os irmãos, dos bens, da fé apostólica, dos sofrimentos e da unanimidade.

No princípio da *koinonia*, a pesquisa encontra a intuição necessária para a denúncia das atuais divisões das igrejas cristãs e o chamado à reconciliação à radical comunhão evangélica, possuindo como critério regulador o modelo neotestamentário em Atos dos Apóstolos (2, 42-47; 4, 32-34; 5, 12-16) para as seguintes iniciativas: relações fraternais, autenticidade de vida, função crítica diante do aparato institucional, opção pelos pobres, utilização das mediações culturais e sócio políticas, perspectivas de evangelização libertadora e compromisso com a justiça e liberdade na sociedade.

Em sentido hermenêutico, a *koinonia* é vista em direção a Deus, a Cristo e à Igreja. Nesta última relação, a comunhão é precisamente a ação culminante da assembléia dos cristãos. Todas as estruturas da Igreja se justificam na medida em que servem à comunhão de seus membros no espírito evangélico.

Conforme mencionado acima, a orientação de Bonhoeffer a respeito da experiência comunitária constante no tríplice serviço: ouvir, servir e suportar instrumentalizado pela Palavra e sinalizado nos sacramentos, encaminham essa vertente da sua eclesiologia como linha pastoral sobre a temática da *koinonia*, com especificidades não tão distantes das proposições atuais da Teologia Prática.

Importante também destacar o caráter laico da *koinonia* em Bonhoeffer. Sem descartar a função do clero, sua proposta eclesial atenta para o princípio do sacerdócio universal dos crentes. É, pois esta composição, do povo que celebra a comunhão congregado, ao redor da Palavra e animado pelos sacramentos que configura a Igreja como imagem de Cristo, e não uma estrutura hierárquica.

5.2. Uma Pastoral Cristocêntrica

Diante da pergunta “onde encontrar o Cristo hoje?”¹³⁰; a resposta positiva é dada por Bonhoeffer na sua proposta eclesiológica. O modelo eclesial que apresenta é, pois, cristocêntrico pelo fato de Cristo ser a um só tempo fundamento, Senhor,

¹³⁰ BOFF, Leonardo. *Jesus Cristo Libertador: ensaio de cristologia crítica para nosso tempo*. Petrópolis: Vozes, 1988. P. 152-166. O sacramento do próximo, conforme é celebrado na recepção da Palavra apreendida comumente na Igreja que conduz a congregação dos fiéis à entrega e serviço mútuos. Essa experiência comunitária da fé manifesta a presença de Cristo e aponta para a dimensão soteriológica na e pela Igreja. Desarraigar a Igreja dessa perspectiva sacramental da *communio sanctorum* é, pois, descaracterizá-la de uma das suas mais significativas definições bíblicas: “corpo de Cristo”. Onde a *communio sanctorum* estiver reunida, na escuta e apreensão da Palavra, na celebração dos sacramentos e em *koinonia*, ali a revelação divina se manifesta sempre de maneira atualizada pelo Espírito Santo tornando-se a imagem visível de Cristo no mundo.

irmão e a própria comunidade, cuja presença não é manifestada pela hierarquia, e sim de forma imanente e redentora. Em termos pastorais a reflexão gira em torno da imagem que a Igreja transmite de Cristo no mundo.

Para o contexto das igrejas brasileiras a imagem do Cristo crucificado¹³¹ é a que torna pastoralmente significativa a proposta eclesial bonhofferiana. O que levou Deus a assumir o sofrimento cruel de Cristo no Gólgota sobre si mesmo foi, em primeiro lugar, a solidariedade com o sofrimento humano. A maneira apaixonada de Deus atuar na realidade humana ocorreu por meio da *kénosis*, do esvaziamento que encaminhou Cristo ao rebaixamento até à morte na cruz (cf. Fp 2,1-8)¹³².

No sofrimento da cruz, Deus não assume uma espécie de “sadismo divino”, mas a vicariedade do ato voltado para todo gênero humano. Deus carrega os pecados humanos com amor, libertando das amarras da culpa tornando o ser humano liberto livre para o futuro da esperança¹³³.

O desafio pastoral do modelo eclesial bonhoefferriano é tornar a imagem do Cristo solidário, redentor e fundamento da comunidade de fé visível. O caminho não é outro senão o da assunção da cruz. Mesmo sendo o corpo *pneumático* de Cristo, a Igreja assume seu lugar diante da cruz, na cruz e sobre a cruz, se sua predisposição for atentar para os grandes contingentes de pessoas sofredoras na sociedade em que estiver inserida. Isso acarreta no desenvolvimento de uma ação pastoral solidária que recuse o messianismo de poder, que se manifeste de forma solidária promovendo a dignidade humana, que revele a face compassiva de Deus¹³⁴ e, finalmente, assumas

¹³¹ Cf.: MOLTMANN, Jürgen. *El Dios Crucificado: La cruz de Cristo como base y crítica de toda teología cristiana*. Salamanca: Sígueme, 1975. Também: *Vida, Esperança e Justiça: um testamento teológico para a América Latina*. São Bernardo do Campo: EDITEO, 2008. P. 39-55; onde o autor reintroduz o tema do Deus crucificado discutindo com as reações de Hans Küng, Karl Rahner, Johann Baptist Metz e Dorothee Sölle.

¹³² “Se Deus vai para onde Cristo vai, se Deus estava em Cristo, então Cristo traz comunhão para as pessoas tão rebaixadas e esvaziadas como ele mesmo... Os sofrimentos de Cristo não são exclusivamente seus sofrimentos, mas inclusivamente são também os nossos e os sofrimentos deste tempo. A sua cruz está fraternalmente entre as nossas cruces, como sinal de que Deus mesmo toma parte em nossos sofrimentos, levando nossas dores sobre si” (MOLTMANN. *Vida, Esperança e Justiça*. P. 46).

¹³³ MOLTMANN. *Vida, Esperança e Justiça*. P. 47-48; 53-55. Discorrendo a respeito do sofrimento de Cristo, em contestação à tese do desejo sádico de Deus que pretende aplacá-lo no sacrifício de Jesus, François Varone sustenta: “Jesus não procurava sofrer, mas viver uma prática positiva mesmo se devesse sofrer cruelmente por causa dela. Jesus não devia nem queria sofrer em nosso lugar, mas antes investir sua vida até o fim para libertar nosso desejo e nos salvar. O sofrimento é para Jesus a ocasião de revelar o amor que tem para conosco e, para nós, a possibilidade desconcertante de o reconhecer. Diante de Deus, o sofrimento de Jesus é também a ocasião, a passagem obrigatória, para viver até o fim da condição humana o conhecimento amoroso que em de Deus, seu Pai, comprometendo-se totalmente em tirar do coração dos homens o desconhecimento de Deus e em inaugurar o espaço onde Deus um dia será tudo em todos” (cf.: VARONE, François. *Esse Deus que dizem amar o sofrimento*. Aparecida: Santuário, 2001. P.271).

¹³⁴ VARONE. *Esse Deus que dizem amar o sofrimento*. P. 57-131.

conseqüências da opção evangélica preferencial pelos pobres e da luta pela justiça, igualdade e paz.

Assumir as conseqüências da opção evangélica radical pelos pobres equivale, invariavelmente, caminhar na direção do Gólgota, contemplando o martírio (como Bonhoeffer contemplou e assumiu) como uma constante possibilidade.

5.3. Uma Pastoral Diaconal

O modelo eclesial de Bonhoeffer é diaconal por entender a *communio sanctorum* como a representação vicária de Cristo no mundo e na sociedade. A Igreja manifesta essa vicariedade “estando-aí-para-os-outros” (solidariedade), em um “agir continuamente responsável” no “olhar a partir de baixo” (*kénosis*), agarrando “valentemente a realidade”.

A definição do termo “diaconia” apresenta pelo menos três compreensões distintas: como ação social a partir de uma motivação cristã, apresentada como responsabilidade coletiva e individual em obediência ao princípio do serviço evangélico; como forma específica do ministério eclesiástico, que na tradição católica é situado na prática como o primeiro degrau na hierarquia e no movimento ecumênico é situado na ação da Igreja na sociedade; e como princípio fundamental da Igreja, ou seja, como dimensão essencial da própria natureza da Igreja.¹³⁵ Esta última compreensão diaconal é a que o modelo eclesial de Bonhoeffer apresenta, ficando profundamente suas bases na representação vicária de Cristo no mundo.

A *koinonia* e a *diakonia* são ações que se implicam e se exigem mutuamente¹³⁶. A comunhão é traduzida em termos de serviço, bem ao modo como a ação pastoral do modelo eclesial de Bonhoeffer propõe: Cristo tornado concreto na comunhão traduz-se concretamente em serviço interessado e despretensioso ao mundo. Trata-se da solidariedade, em “estar-aí-para-os-outros” com profunda paixão, a paixão do crucificado. A comunidade de fiéis que concretiza a imanência de Cristo no mundo, é a que decifrará o amor de Deus em ações dignificantes ao ser humano.

O princípio configurador da diaconia é o mesmo que possibilitou a revelação apaixonada de Cristo na cruz pela humanidade: a *kénosis*. À comunhão das pessoas fiéis apaixonadas e solidárias, não cabe tão somente uma prática assistencial aos

¹³⁵ NORDSTOKKE, Kjell. *Diaconia*. In: SCHNEIDER-HARPPRECHT, Christoph (org.). *Teologia Prática no Contexto da América Latina*. São Leopoldo/São Paulo: Sinodal/ASTE, 1998. P. 278.

¹³⁶ JURÍO, P. *Diaconia*. In: FLORISTÁN e TAMOYO. *Conceptos Fundamentales de Pastoral*. P. 230-237.

necessitados como ação diaconal. Cabe uma ação *kenótica* com as mesmas implicações que tiveram para Cristo, a saber: a saída ao encontro, o rebaixamento, a solidariedade e identificação. Em termos bonhoefferianos, significa “olhar a partir de baixo”, direcionar a atenção aos pobres e se dispor ao esvaziamento para estar entre e ser um dentre eles.

Essa Igreja estabelecida entre os pobres é ao mesmo tempo servidora do Reino de Deus, do Deus do Reino e ao ser humano em sua totalidade: corpo e espírito; indivíduo e alguém estruturalmente compreendido. A diaconia deste modelo eclesial é exercida em perspectiva *ad intra*, pelo amor vivenciado no interior da própria comunidade de fé na partilha, comunhão e serviço; e *ad extra*, na vivência concreta desse amor na sociedade por meio de iniciativas como da solidariedade, promoção da justiça e anúncio profético. A atuação *ad extra* é a presença da Igreja como a conformação de Cristo na realidade mundana que, segundo Bonhoeffer, uma vez “agarrada valentemente” implica no “agir responsável”. *Ad intra* o diaconato é concretizado na potencialização para uma espiritualidade madura que considera a recusa da devoção ao deus *ex-machina* a primeira iniciativa para uma presença consciente, solidária e coerente da Igreja com a realidade de um “mundo tornado adulto”.

Para dar conta da ação diaconal nas direções *ad intra* e *ad extra* é imprescindível conceber, na organização eclesial, os meios que tornem viáveis a intercomunicação e interação na *communio sanctorum*, o planejamento e estabelecimentos de estratégias de ação da *communio sanctorum* no mundo e ao mesmo tempo não configure uma estrutura hierárquica engessada. O resgate do princípio ministerial paulino seria o que melhor atenderia a viabilização do diaconato nas direções apontadas por dois motivos iniciais: a ênfase comunitária, situando no primeiro plano a co-responsabilidade e a co-participação dos fiéis que reforça a dimensão democrática da Igreja; e a significação dos carismas com vistas à edificação, ao serviço e testemunho da comunidade.

Com as bases cristológicas (Corpo de Cristo) e pneumatológicas (carismas) firmadas, a organização ministerial paulina ressalta a unidade, em meio às múltiplas possibilidades de serviços (ministérios), convergida para o serviço (ministério) eclesial no mundo. Essa organização privilegia os dons que obedecem as exigências

mais humildes, ordinárias e estáveis da comunidade, permitindo à Igreja voltar-se concretamente para a sua realidade e à realidade ao redor¹³⁷.

Diante das divergências hermenêuticas atuais em temas como as formas do ministério ordenado em contraposição aos não-ordenados, a sucessão apostólica, o sacerdócio comum dos crentes ou povo de Deus¹³⁸, o modelo eclesial de Bonhoeffer encontra no princípio ministerial de Paulo o mínimo necessário para a sua estruturação e estabelecimento diaconal no mundo. Acolhendo o princípio ministerial escapa-se do risco de um engessamento hierárquico e, ao mesmo tempo, garante-se a funcionalidade para servir.

Conclusão

Na trajetória biográfico-teológica percorrida de Dietrich Bonhoeffer, as reflexões, militância e visão deixam entrever sua preocupação eclesiológica, sendo correta a percepção de André Dumas de “uma Igreja para os não-religiosos” como a essência da proposta bonhoefferiana à teologia moderna e pastoral.

Uma vez levantado o elemento eclesial nas principais obras de Bonhoeffer, pôde ser verificada quatro conceituações importantes: Igreja como comunhão dos santos; como lugar da concreção da Revelação; como representação de Cristo; e sua mundanidade. Essas conceituações apontaram para três aspectos: a *Koinonia*, o cristocentrismo e o diaconato. Analisados sob a ótica da Teologia Prática, tais aspectos foram compreendidos como linhas pastorais de um modelo eclesial: o modelo eclesial bonhoefferiano.

O modelo eclesial de Dietrich Bonhoeffer, em função do enquadramento epistemológico que recebeu nesta análise, é tipificado como um modelo libertador adequado para a realidade latino-americana e brasileira. É, pois, o marco teórico que permitirá a continuação desta pesquisa.

A seqüência deste estudo procurará aplicar, como critério de julgamento e lente de leitura, o referencial do modelo eclesial bonhoefferiano sobre o metodismo na cidade do Rio de Janeiro.

¹³⁷ ALMEIDA, Antônio José de. *Teologia dos Ministérios Não-ordenados na América Latina*. São Paulo: Loyola, 1989. P. 183-193.

¹³⁸ VOLKMANN, Martin. *Teologia Prática e o ministério da Igreja*. In: SCHNEIDER-HARPPRECHT. *Teologia Prática no Contexto da América Latina*. P.93.