

## Dietrich Bonhoeffer e a teologia pública no Brasil\*

CARLOS CALDAS\*\*

RECIBIDO: 05-07-16. APROBADO: 17-08-16

RESUMO: A teologia pública é uma das mais recentes fronteiras da investigação acadêmica no saber teológico nos últimos anos, no Sul global e no mundo do Atlântico Norte. Um dos maiores desafios à produção de uma teologia pública é quanto ao seu referencial teórico. Este artigo apresenta elementos extraídos da teologia de Dietrich Bonhoeffer (1906-1945), especialmente seu conceito da Igreja que “está aí para os outros” como referencial teórico para a teologia pública no Brasil.

PALAVRAS-CHAVE: Teologia pública, estudos bonhoefferianos, Dietrich Bonhoeffer, cristologia, eclesiologia, ética.

PARA CITAR ESTE ARTÍCULO:

Caldas, Carlos. “Dietrich Bonhoeffer e a teologia pública no Brasil”. *Theologica Xaveriana* 182 (2016): 289-312. <http://dx.doi.org/10.11144/javeriana.tx66-182.dbtptb>

### *Dietrich Bonhoeffer y la teología pública en Brasil*

RESUMEN: La teología pública es una de las más recientes fronteras de investigación académica en el saber teológico en los últimos años, en el Sur global y en el mundo del Atlántico Norte. Uno de los desafíos más grandes es la construcción de una teología pública que tenga que ver con su referente teórico. El presente artículo ofrece elementos extraídos de la teología de Dietrich Bonhoeffer (1906-1945), especialmente su concepto de la Iglesia que “está ahí para los otros” como un referente teórico para la teología pública en Brasil.

PALABRAS CLAVE: Teología pública, estudios bonhoefferianos, Dietrich Bonhoeffer, cristología, eclesiología, ética.

### *Dietrich Bonhoeffer and Public Theology in Brazil*

ABSTRACT: Public Theology is one of the most recent frontiers of academic research in the theological field in the last few years, in the Global South and in the North Atlantic world. One of the main challenges to the development of such Theology has to do with its theoretical framework. This article presents elements taken from the Theology of Dietrich Bonhoeffer (1906-1945), especially his concept of the Church that “is there for others” as a theoretical framework for a public Theology in Brazil.

KEY WORDS: Public Theology, Bonhoefferian Studies, Dietrich Bonhoeffer, Christology, Ecclesiology, Ethics.

\* Artigo, de revisão. Síntese de pesquisa de pós-doutorado em Teologia realizada nos anos 2014-2015 na FAJE com apoio do PNPd-CAPES, do Ministério da Educação do Brasil, sob orientação do professor Dr. Pe. Geraldo Luis De Mori, S.J.

\*\* Doutor em Ciências da Religião (2000) pela Universidade Metodista de São Paulo e pós-doutor em Teologia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, FAJE, em Belo Horizonte (MG), Brasil, onde atua como professor associado. ORCID.ORG/0000-0003-0472-7250. Correio eletrônico: craldas2009@hotmail.com

## Introdução – Em busca de uma definição de teologia pública

Teologia pública é um conceito que nos últimos poucos anos tem sido muito usado no Brasil. De fato, pode-se dizer que é uma oxigenação na maneira de produzir teologia. Apresentar-se-á breve história do conceito, que, diga-se de passagem, é plurívoco. Não houve nem há –pelo menos por enquanto– consenso quanto ao que exatamente se tem em mente quando se diz “teologia pública”.

Por esse motivo o teólogo Harold Breitenberg Junior publicou artigo com título que revela ironia fina, bom humor, e o reconhecimento de uma ausência de definição única do termo no atual *status questionis* da teologia pública em termos globais: “To Tell the Truth: Will the Real Public Theology Please Stand Up?”<sup>1</sup> (“Para dizer a verdade: a verdadeira teologia pública pode se colocar de pé por favor?”). O aspecto quase jocoso presente no título da reflexão de Breitenberg é indicativo de que teologia pública é conceito ainda aberto, em construção. Isto em si não se constitui em nenhum demérito.

Apenas pessoas identificadas com uma mentalidade fundamentalista, racionalistas ao extremo, apegadas a certezas e “verdades absolutas”, que adotam com falsa tranquilidade uma “velha opinião formada sobre tudo”, que não abrem possibilidade para a dúvida de qualquer natureza, verão algo negativo neste aspecto (por enquanto) inacabado da reflexão em torno da teologia pública, no Brasil e no mundo. A teologia pública é reflexão “no caminho”<sup>2</sup>, produzida por criaturas humanas que são (por enquanto) incompletas e inacabadas.

Ao comentar sobre a falta de consenso a respeito do tema da teologia pública, Rudolf Von Sinner, teólogo suíço-germano radicado no Brasil, cita Dirk Smit, teólogo reformado sul-africano<sup>3</sup>, que aponta para seis narrativas de origem da expressão:

<sup>1</sup> Breitenberg, “To Tell the Truth: Will the Real Public Theology Please Stand Up?”

<sup>2</sup> A expressão *Reflexões no caminho* dava título a cadernos com as principais falas e comunicações apresentadas nos simpósios do Centro Evangélico Brasileiro de Estudos Pastorais, CEBEP, braço nacional do Centro Evangélico Latino-Americano de Estudos Pastorais, CELEP, muito ativo entre círculos de pastores e teólogos protestantes brasileiros comprometidos com uma teologia evangélica, mas esclarecida, aberta, progressista e não fundamentalista no fim dos anos de 1970 e em toda a década de 1980 no Brasil. O uso da palavra “caminho” resgata expressão de origem bíblica, isto é, a designação que os primeiros seguidores de Jesus receberam, conforme o relato do livro de Atos (9.2; 19.9, 23; 22.4; 24.14, 22), e faz lembrar que ainda não chegamos lá, ainda não chegamos ao nosso destino...

<sup>3</sup> Dirk Smit (n. 1951) é teólogo sistemático de tradição reformada, professor na Faculdade de Teologia da Universidade de Stellenbosch na África do Sul. Escritor prolífico, a maioria de suas obras foi produzida em afrikaans, sua língua natal. Mas em inglês destaca-se como de interesse para o presente artigo *Essays in Public Theology* (2007).

1. Um artigo, que se tornou clássico, de Martin Marty a respeito de Reinhold Niebuhr publicado em 1974 no qual Marty afirma que Niebuhr teria oferecido um “paradigma para uma teologia pública”<sup>4</sup>. Refletindo o contexto estadunidense, Marty entende teologia pública como “discurso teologicamente informado de natureza ética, disponível e aberto para todos”.
2. Nesta mesma época David Tracy, teólogo católico de Chicago publica um texto sobre a teologia como sendo “discurso público”<sup>5</sup>.
3. A *Öffentliche Theologie* (“teologia pública”) no contexto alemão, defendida entre outros por Wolfgang Huber, bispo luterano alemão, em um contexto no qual as igrejas territoriais alemãs são de direito público
4. As teologias que tratam de lutas públicas, como a teologia da libertação latino-americana, teologia negra, teologia feminista, teologia “kairos” (na África do Sul) – na verdade, tratam-se de teologias políticas, englobadas sob a rubrica de “teologia pública”, que neste caso funciona como um termo guarda-chuva.
5. A teologia do movimento ecumênico que, conquanto não denominar-se “pública”, trata de questões públicas, como globalização e justiça.
6. A teologia que trata do retorno de questões religiosas à esfera pública, tema tratado por estudiosos como o sociólogo da religião espanhol José Casanova e pelo historiador e sociólogo britânico Philip Jenkins. Smit conclui: “não há uma disciplina nova e normativa de teologia pública, há apenas momentos históricos de teologia pública, instrutivos e inspiradores precisamente em sua singularidade”<sup>6</sup>.

O que se conclui das seis narrativas citadas por Smit é que, a despeito de evidentes diferenças contextuais – dos Estados Unidos à África do Sul pós-apartheid passando pela Alemanha e pela teologia da libertação latino-americana, e a despeito de diferenças epistemológicas no aparato teórico-metodológico utilizado no processo de construção de cada uma destas distintas elaborações teológicas, sempre há o olhar para a teologia como voltada para o chão onde pisamos, para as lutas concretas da vida, não raro para situações de limite, e não apenas para questões teóricas ou conceituais.

Sendo a teologia pública contextual, há de variar de contexto para contexto, porque os contextos mudam. O que não muda é a disposição de olhar para a vida pelo prisma da teologia cristã. Definir –dar fim– de maneira unívoca à teologia pública é

<sup>4</sup> Marty, “Public Theology and the American Experience”, 332-359.

<sup>5</sup> Tracy, “Theology as Public Discourse”, 280-284; Idem, *A imaginação analógica. A teologia cristã e a cultura do pluralismo*.

<sup>6</sup> Von Sinner, “Teologia Pública no Brasil: um primeiro balanço”, 21-24.

tarefa virtualmente impossível, pelo dado fenomenológico que os contextos vivenciais mudam. As seis narrativas citadas por Smit apontam para uma convergência entre teologia e ética, entre fé e vida, entre reflexão e práxis. Já se encontra consagrada pelo uso uma divisão clara e nítida entre teologia e ética como campos distintos do saber teológico. A teologia pública procura superar este distanciamento.

Neste sentido, é possível afirmar que a teologia pública se faz em um círculo hermenêutico diferente do utilizado na construção de outras correntes de tradição teológica. Todavia, há que se observar que esta busca por convergência entre teologia e ética não é patrimônio exclusivo da teologia pública. A teologia da libertação latino-americana, por volta do mesmo período em que Marty e Tracy utilizaram a expressão “teologia pública” pela primeira vez nos Estados Unidos, não utilizava a expressão, mas efetivamente propunha uma união entre teologia e ética.

Em síntese: teologia pública é teologia em construção. Não seria arriscado nem exagerado afirmar que ainda está longe de um consenso entre seus proponentes quanto a como exatamente defini-la, e de igual maneira, quanto ao referencial teórico que lhe sirva como balizamento hermenêutico. Ademais, a teologia pública, por motivos óbvios, trata da situação da igreja em contextos particulares.

Cada contexto tem seus desafios peculiares e características próprias. O *Sitz im Leben* (“ambientação existencial” ou “situação vivencial”, ou mais simplesmente, “lugar na vida”) da Índia não é necessariamente o mesmo do Texas nos Estados Unidos ou o de Hong Kong, muito menos o de Bogotá ou de São Paulo. Logo, ao se falar de teologia pública há que se ter em mente que diferenças contextuais produzirão diferenças de ênfase e de caminhos teórico-metodológicos utilizados nos processos de construção de teologias públicas.

Todavia, ao mesmo tempo há que se lembrar também que há elementos intercontextuais, ou seja, elementos comuns a diferentes contextos. Desta maneira a teologia pública é construída, com diálogos com outros saberes, e levando em conta a tensão dialética entre contextualidade e intercontextualidade neste processo de construção crítica de seus pressupostos<sup>7</sup>.

Neste sentido, pode-se afirmar que a teologia pública é *global*, utilizando um neologismo que aponta para a síntese entre o *global* e o *local*. O fato de se fazer proposta

<sup>7</sup> Para pensar a tensão criativa entre contextualidade e intercontextualidade nos processos de elaboração da teologia pública reuniu-se um simpósio em 2011 no Dietrich Bonhoeffer Research Center for Public Theology, órgão da Faculdade de Teologia da Universität Bamberg na Alemanha (que faz parte da GNPT, Global Network for Public Theology, “Rede Global de Teologia Pública”), entidade que reúne centros de pesquisa no tema ao redor do planeta. Como resultado publicou-se um livro com os textos das principais falas do referido evento: Bedford-Strohm, Höhne, Reitmeier (eds.), *Contextuality and Intercontextuality in Public Theology*.

da utilização do pensamento teológico de Bonhoeffer como base teórica para uma teologia pública o Brasil dá testemunho do aspecto intercontextual da teologia pública, pois é evidente que há diferenças notáveis entre o contexto do teólogo alemão em meados do século XX e o brasileiro neste início do XXI.

A proposta que se apresentará na sequência é utilizar para tanto a ética teológica de Dietrich Bonhoeffer, com particular ênfase em sua compreensão de igreja, que judiciosamente entendeu como comunidade dos seguidores de Jesus Cristo que “está aí para os outros”. Para tanto, apresentar-se-ão a seguir resumo da trajetória de Bonhoeffer e, ato contínuo, a proposta propriamente de um referencial teórico para uma teologia pública no contexto brasileiro.

## Dietrich Bonhoeffer: biografia como narrativa teológica

Bonhoeffer tem já há décadas lugar bem estabelecido e assegurado no panteão dos grandes teólogos do século XX, ao lado de outros gigantes, como Karl Barth, Rudolf Bultmann e Jürgen Moltmann (na teologia protestante), e de Romano Guardini, Karl Rahner e Hans Urs Von Balthasar (na teologia católica).

Nos círculos protestantes e evangélicos, Bonhoeffer é um dos poucos teólogos respeitado e admirado por teólogos em um amplo espectro, que vai do evangélico conservador ao protestante progressista. No dizer de Werner Wiese:

...católicos e protestantes, os ecumenistas e os evangélicos em geral, conservadores e progressistas, os teólogos da libertação, todos encontram em Bonhoeffer subsídios para seus projetos teológicos. Também na América Latina, Bonhoeffer tornou-se respeitado, sendo abordado e citado em centenas de artigos e livros.<sup>8</sup>

Muito disto se deve à sua história de vida dramática, que teve desfecho trágico: a execução em um campo de concentração nazista antes de completar seu quadragésimo aniversário, pouco antes do fim da segunda Guerra Mundial, o que o transformou em mártir e em uma espécie de “santo protestante”. Mas sua obra teológica, a despeito do caráter fragmentário da produção do final de sua vida, tem densidade, profundidade e conteúdo. Prova disto é o renovado interesse em sua produção teológica que se percebe em todo o mundo.

A teologia de Bonhoeffer tem proporcionado material para pesquisa em temas como cristologia e eclesiologia, e tem sido fonte de inspiração para a vivência da espiritualidade cristã, do movimento ecumênico e da luta pela justiça na sociedade. Bonhoeffer foi grande inspirador da teologia latino-americana, tanto diretamente

<sup>8</sup> Wiese, “A cristologia na obra de Dietrich Bonhoeffer”, 211.

– exemplo é sua influência no jovem Rubem Alves<sup>9</sup>, como indiretamente, pela influência que exerceu em Moltmann<sup>10</sup>. No Brasil sua obra é conhecida por traduções de alguns dos seus textos para o vernáculo<sup>11</sup>, mas pode-se dizer que a pesquisa em temas bonhoefferianos é bem menor que, por exemplo, a pesquisa em temas tillichianos. Isto faz com que o tema do presente artigo seja relevante no contexto da academia teológica brasileira.

Dietrich Bonhoeffer nasceu em Breslau (a mesma cidade onde nasceu Friedrich Scheiermacher; a cidade depois de 1945 passou para o território da Polônia, tendo o nome mudado para Wrocław) em 1906. Era filho de família de classe alta: seu pai, o doutor Karl Bonhoeffer, era médico psiquiatra e professor na Faculdade de Medicina da Universidade de Berlim, e sua mãe, Paula Von Hase, era da nobreza alemã.

Quando estourou a primeira Guerra Mundial o jovem Walter Bonhoeffer, um dos irmãos mais velhos de Dietrich, foi convocado. Ele tombou no campo de batalha e sua mãe, por razões que até hoje nenhum biógrafo conseguiu explicar satisfatoriamente, deu a Dietrich a Bíblia que pertencera ao filho morto em combate<sup>12</sup>. Ele a conservou até o último dia de sua vida.

Bonhoeffer, ao contrário das expectativas de todos de sua família, manifestou vocação para estudar teologia, e o fez com brilhantismo. Doutorou-se com apenas 21 anos, e aos 25 foi ordenado pastor luterano. Com a ascensão do Nacional Socialismo, Bonhoeffer se une a outros que estavam descontentes com a situação (destes o mais conhecido talvez seja Martin Niemöller), e formam a chamada *Bekennende Kirche*, a “Igreja Confessante”, o segmento da Igreja luterana alemã na época do Nacional Socialismo que se recusou a aceitar sem reservas o princípio “um povo, um governo, um líder” (*Ein Volk, ein Reich, ein Führer*), escolhendo se submeter apenas ao senhorio de Jesus Cristo, conforme revelado na totalidade das Escrituras judaico-cristãs.

<sup>9</sup> Quanto a isto, ver Caldas, “A polifonia e o ipê-amarelo: anotações sobre o ‘primeiro’ Rubem Alves como leitor de Dietrich Bonhoeffer”, 271-283.

<sup>10</sup> Quanto a isto, ver Moltmann, “Theologie mit Dietrich Bonhoeffer. Die Gefängnisbriefe”, 17-31.

<sup>11</sup> Dentre estes, destacam-se: *Discipulado, Tentação, Resistência e submissão, Vida em comunhão, Orando com os Salmos*.

<sup>12</sup> Para detalhes da biografia de Bonhoeffer, consultar, inter alia, Bethge, *Dietrich Bonhoeffer: A Biography* (esta é considerada por todos os estudiosos de Bonhoeffer como sendo sua biografia definitiva). Ver também Marsh, *Strange Glory: A Life of Dietrich Bonhoeffer* (obra recente, mas que pouco contribui à erudição nos estudos bonhoefferianos. Marsh se perde em especulações que efetivamente não contribuem em nada para este campo); Schlingensiepen, *Dietrich Bonhoeffer 1906-1945. Martyr, Thinker, Man of Resistance* (esta a melhor biografia de Bonhoeffer depois da de Bethge); Cunha Sobrinha, *Dietrich Bonhoeffer. Cristianismo e testemunho*; Milstein, *Dietrich Bonhoeffer. Vida e pensamento*; Metaxas, *Bonhoeffer. Pastor, mártir, profeta, espião*.

Bonhoeffer dá um passo ousado quando passa da resistência à conspiração, integrando, contra a vontade de alguns colegas de Igreja Confessante, o movimento de oposição a Hitler que efetivamente atentou contra a vida do Chanceler. A conspiração fracassa, e Bonhoeffer é preso, e depois de dois anos, executado. No dia 8 de abril de 1945 foi emitida a sentença de morte do prisioneiro Bonhoeffer, por ordem direta do próprio Hitler.

No dia seguinte ele foi executado, por enforcamento (para prolongar a dor e o sofrimento), juntamente com o Almirante Canaris e o General Oster (dois militares de alta patente das forças armadas alemãs que lideraram o complô para eliminar o *Führer*). A caminho da forca pronunciou suas últimas palavras: *Das ist das Ende - für mich der Anfang des Lebens* (“Este é o fim – para mim, o início da vida”).

Dentre os temas do conglomerado teológico de inspiração bonhoefferiana se destacam três, que estão interligados: a ética, a cristologia e a eclesiologia.

Quanto à ética, é possível afirmar que Bonhoeffer apresenta na teologia o que Emmanuel Levinas (1906-1995) apresenta na filosofia: para o filósofo francês, a ética é a “filosofia primeira”, não a ontologia, como na filosofia antiga.

Em Bonhoeffer, como ver-se-á adiante, a cristologia, que desembocará na ética, é a “teologia primeira”, e não o estudo da teontologia – o ser de Deus (e seus atributos) como na teologia sistemática clássica. A ética é tema central na reflexão teológica bonhoefferiana, mas não se pode jamais esquecer que sua compreensão de ética é inteiramente baseada em sua compreensão da cristologia.

Já a eclesiologia de Bonhoeffer é eminentemente “prática”, por assim dizer, visto que é uma elaboração nem tanto preocupada com elucubrações especulativas, e mais com as consequências do que significa ser comunidade dos seguidores de Jesus. A teologia de Bonhoeffer, como se sabe, por conta de seu aprisionamento, tem elementos com caráter fragmentado. No que tange especificamente à sua eclesiologia ele expressou um destes conceitos, que é central para a proposta do presente artigo.

Este conceito, com ar de aforisma, aparece no final de *Widerstand und Ergebung* (“Resistência e submissão”), quando afirmou: *Die Kirche ist nur Kirche, wenn sie für andere da ist* (“a igreja só é igreja quando está aí para os outros”)<sup>13</sup>. Mas a preocupação com o tema da igreja é muito maior no pensamento de Bonhoeffer. Tanto é que sua

<sup>13</sup> DBW 8, 560. Sou grato ao professor Dr. Peter Frick, da Faculdade de Teologia e Estudos de Religião da Universidade de Waterloo (Canadá), que me auxiliou a localizar a referida sentença de Bonhoeffer na língua materna de ambos.

tese de Doutorado em Teologia, defendida quando tinha apenas 21 anos, na Faculdade de Teologia da Universidade de Berlim versou exatamente sobre o tema da igreja<sup>14</sup>.

Bonhoeffer foi professor do seminário teológica da já mencionada Igreja Confessante em Finkenwalde. É deste período seu livro *Gemeinsamen Leben* – “Vida em comunhão”, pequenina, mas preciosa pérola da espiritualidade cristã produzida no século passado. Não se pode também de modo esquecer que Bonhoeffer não foi apenas um teólogo teórico sobre o tema da eclesiologia – ele pastoreou paróquias luteranas em Berlim, em Londres e em Barcelona.

Detalhe: em todas estas experiências pastorais trabalhou e cuidou de pessoas simples, gente sofrida e pobre. No caso de Berlim, era uma paróquia de periferia, não uma majestosa e grandiosa *Domkirche* (“catedral”). Nos casos de Barcelona e Londres, eram igrejas de língua alemã no estrangeiro, formadas por imigrantes, trabalhadores simples.

Bonhoeffer passou o ano letivo de 1930-1931 no Union Theological Seminary de Nova Iorque, fazendo uma espécie de pós-doutorado em teologia. Neste período, frequentou assiduamente, e colaborou com a Abyssinian Baptist Church, no Harlem. Uma situação improvável: Bonhoeffer era alemão, luterano, branco, de uma família de classe alta, em uma igreja de batistas americanos negros pobres.

O pensamento de Bonhoeffer sobre a igreja está encapsulado em uma citação de *Sanctorum Communio*:

O que significa ser igreja? Não cremos em uma Igreja invisível, nem no Reino de Deus na Igreja como *coetuselectorum*, sendo que cremos que Deus tem tornado em sua assembleia 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 uma, porque é ‘Cristo existindo como comunidade’, 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, recebeu um 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.<sup>15</sup>

Observam-se duas características quanto à elaboração de Bonhoeffer sobre Igreja nesta citação: a primeira, sua eclesiologia é fiel ao símbolo niceno. Neste sentido, sua

<sup>14</sup> Bonhoeffer, *Sanctorum Communio. A Theological Study of the Sociology of the Church* (título original: *Sanctorum Communio: Einedogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche*). Esta obra ainda não se encontra disponível em português.

<sup>15</sup> *Ibid.*, 211.

compreensão de igreja é *ecumênica*, no sentido de subscrever uma formulação teológica da Igreja indivisa, patrimônio comum da fé ortodoxa oriental, católico-romana e protestante ocidental.

A segunda, ao mencionar a Palavra e os sacramentos, Bonhoeffer revela sua fidelidade à compreensão protestante propriamente de igreja, considerando que o protestantismo clássico, que Bonhoeffer conhecia muito bem, tal como já mencionado, subscreve a compreensão de Niceia sobre a igreja, mas acrescenta que igreja é comunidade onde a Palavra e os sacramentos são ministrados.

Uma terceira característica da compreensão bonhoefferiana da eclesiologia é o acento cristológico que imprimiu em sua elaboração de igreja. Esta é a colaboração específica de Bonhoeffer ao tema: “igreja é Cristo existindo em comunidade”.

Em suma: na eclesiologia de Bonhoeffer a igreja não é um ajuntamento de “salvos” isolados uns dos outros, esperando apenas a morte para que a “alma” possa “ir para o céu”, e retirados do mundo, mas a comunidade que deve servir e seguir a Cristo no mundo.

Esta última observação conduz ao terceiro grande tema da reflexão teológica de Bonhoeffer, que há pouco foi enunciado em segundo lugar, mas que verdadeiramente funciona como um eixo ao redor do qual circulam a ética e a eclesiologia – a cristologia. Por ocupar esta posição axial na teologia de Bonhoeffer, a cristologia foi mencionada há pouco em segundo lugar, mas será agora comentada em último lugar.

Bonhoeffer entende a eclesiologia a partir e à luz da cristologia. Em outras palavras: sem uma compreensão da cristologia, não há como entender a ética e a eclesiologia de Bonhoeffer. O lugar de destaque dado por Bonhoeffer à pessoa e obra de Cristo se insere no que tem sido chamado de “concentração cristológica”, inaugurada, por assim dizer, por Karl Barth.

Bonhoeffer por breve período lecionou na Faculdade de Teologia da Universidade de Berlim, onde obteve seu doutorado. Em 1933, no exercício desta função, ministrou uma série de palestras sobre cristologia. Estas palestras foram publicadas em inglês postumamente (1966), a partir de anotações em sala de aula de seus alunos<sup>16</sup>. O tema da cristologia foi objeto das reflexões de Bonhoeffer até literalmente o fim de sua vida. Nas “cartas da prisão”<sup>17</sup>, no fim de sua vida, levantou uma questão séria por demais:

<sup>16</sup> Idem, *Christ the Center* (esta é a mais recente edição por enquanto em inglês. Esta obra ainda não se encontra disponível em português).

<sup>17</sup> Publicação póstuma das correspondências de Bonhoeffer durante o período de sua prisão, de 1943 a 1945. São cartas enviadas aos seus pais, a sua noiva, Maria Von Wedemeyer (com quem jamais veio a se casar, por conta de sua execução), e especialmente ao seu ex-aluno e amigo, Eberhard Bethge, responsável pela publicação do volume, que em alemão recebeu o título *Widerstand und Ergebung*. No mundo de

*quem é Jesus Cristo para nós hoje?*<sup>18</sup> Talvez não seja exagero afirmar que toda a reflexão teológica e toda ação pastoral de Bonhoeffer aconteceram em torno desta pergunta.

Em suma: Bonhoeffer teve grande coerência entre teoria e vida. A ênfase que deu ao Cristo, revelador de Deus, que sofre, foi encarnada em sua existência. Os acentos quase pragmáticos de sua ética e de sua eclesiologia refletem sua compreensão da necessidade de servir de maneira concreta aos sofredores do mundo como demonstração visível do *Nachfolge*, discipulado. A vida de *sequela Christi*, seguimento de Cristo, é vida de serviço aos desprivilegiados. Bonhoeffer citou a conhecida expressão de Lutero, *cor curvum in se*<sup>19</sup> – “coração voltado para si mesmo”, expressão que aponta para o egoísmo do ser humano caído pelo pecado.

Esta atitude de vida é vencida pela abertura para o outro, o próximo, especialmente o próximo em condição de sofrimento e injustiça. Daí a proposta da pesquisa que gerou o presente artigo, isto é, extrair da teologia de Bonhoeffer um referencial teórico para uma teologia pública no Brasil. É o que será apresentado no próximo ponto.

## O conceito de *estar aí para* os outros de Dietrich Bonhoeffer como base teórica para uma teologia pública no Brasil

Tendo apresentado, posto que em síntese, a trajetória de vida de Bonhoeffer e os principais temas de sua reflexão, pode-se prosseguir em direção ao que se entende seja o coração propriamente do presente artigo: a proposta de um conceito específico bonhoefferiano como base teórica para a formulação de uma teologia pública no contexto brasileiro.

No caso, uma frase de Bonhoeffer, já citada, a saber, *Die Kirche ist nur Kirche, wenn sie für andere da ist* – “A igreja só é igreja quando está aí para os outros”. A partir desta frase, que encapsula as compreensões eclesiológica, cristológica e ética de Bonhoeffer é possível construir uma base teórica para uma teologia pública. É o que agora se pretende abordar.

Para tanto, haverá um recurso a textos de Bonhoeffer e de seus comentaristas, sendo que estes textos serão interpretados e aplicados a partir da perspectiva

língua inglesa a publicação recebeu o título *Letters and Papers from Prison* (“Cartas e papeis da prisão”). No Brasil optou-se por *Resistência e submissão*, tradução literal do título original em alemão.

<sup>18</sup> Bonhoeffer, *Letters and Papers from Prison*, 362 (a série *Dietrich Bonhoeffer Works, English*, doravante, DBWE, é a edição definitiva das obras de Bonhoeffer em inglês).

<sup>19</sup> Inter alia, Bonhoeffer, *Act and Being*, 137. É a tradução de *Akt und Sein*, texto de *Habilitationschrift* de Bonhoeffer (na Alemanha, a “habilitação” é uma segunda tese de doutorado, que capacita – “habilita” – o candidato a lecionar no ensino superior).

proposta, qual seja, da elaboração de uma teologia pública para o contexto brasileiro contemporâneo.

Todavia, três lembranças importantes precisam ser feitas:

1. A proposta deste artigo não se constitui em novidade em si, visto já terem tido outros teólogos que trabalharam a noção de uma teologia pública a partir do pensamento de Bonhoeffer<sup>20</sup>. Anovidade propriamente deste artigo está, não em articular Bonhoeffer com a teologia pública em geral, mas com o estabelecimento de conexões com a situação religiosa brasileira.
2. A diferença entre os contextos, o de Bonhoeffer e o brasileiro atual. O contexto político, social, ideológico e histórico do teólogo alemão da primeira metade do século passado, e em um momento de guerra, é radicalmente diferente do contexto brasileiro do início do vigésimo primeiro século da era cristã. A igreja cristã brasileira contemporânea não precisa enfrentar a ameaça de uma força como o Nacional-Socialismo da Alemanha dos dias de Bonhoeffer, que, parafraseando a lenda da Esfinge de Tebas, dizia a todos: “Submetas-me, ou devoro-te”. Nada obstante, trabalhar-se-á com o pressuposto que a despeito de tantas diferenças, é possível sim utilizar princípios do pensamento de Bonhoeffer para o anunciado fim de elaborar uma teologia pública para o contexto brasileiro.
3. Considerando o afirmado no início do artigo, que a teologia pública está em construção, e exatamente por esta causa constitui-se em saber a respeito do qual não há ainda consenso (talvez este consenso nunca venha a existir), o que se apresentará na parte final deste artigo é uma pontuação, que de modo algum pretende ser exaustiva, de elementos na teologia de Bonhoeffer a partir dos quais será possível formular uma teologia pública no contexto brasileiro.

Outro pressuposto com o qual este artigo trabalha já foi anunciado, e será mais uma vez repetido, qual seja, que as compreensões de Bonhoeffer quanto à eclesiologia, cristologia e ética estão encadeadas. Ao se falar de um destes tópicos, terá que se falar do outros dois. Na verdade, parece que o próprio Bonhoeffer, um teólogo sistemático, apesar de ter produzido sua tese doutoral sobre a doutrina da igreja e de anos mais tarde ter escrito um livro com o título *Ética*, não se preocupou em estabelecer distinções rígidas entre estes temas. Para Bonhoeffer, o Cristo ressurreto existe na comunidade-igreja, isto é, a vida do Ressuscitado acontece na vida da comunidade. Como Cristo viveu para o outro, a igreja deverá de igual maneira viver para o outro.

<sup>20</sup> Inter alia, De Lange, “Against Escapism. Dietrich Bonhoeffer’s Contribution to Public Theology”, Vol. 3, 141-152; Koopman, “Bonhoeffer and the Future of Public Theology in South Africa. The On-going Quest for Life Together”, 985-998.

Bonhoeffer construiu uma ética da responsabilidade, ou da ação responsável. Esta ação responsável tem como modelo maior o próprio Cristo. O raciocínio que sintetiza o pensamento de Bonhoeffer é simples, mesmo sendo desafiador por demais: da mesma maneira que Cristo viveu não para si, mas para obedecer ao mandamento divino, e assim viveu para o próximo, a igreja, que no período pós-pascal é a *Gestalt* (“forma”) de Cristo no mundo, deve viver não para si, mas para o mundo.

A base para este pensamento de Bonhoeffer está em sua compreensão de Cristo como o centro de toda a realidade: “Ele é o centro em três maneiras, estando lá para os homens, estando lá para a história, e estando lá para a natureza”<sup>21</sup>. Pode-se entender o “estar lá” como “estar com”, “estar para”, ou seja, ter o outro como critério normativo de ação no mundo. Daí vem a tão conhecida expressão de Bonhoeffer que Cristo existe ou vive enquanto ou como igreja “em comunidade”. Ao assim fazer Bonhoeffer enfatiza e eleva à última potência o aspecto relacional do ser de Deus – o Deus que se revela em Cristo.

De maneira algo ousada, Bonhoeffer afirmou, em uma reconfiguração de uma noção tradicional da ontologia divina (teontologia), que “Cristo é Cristo não como Cristo em si mesmo, mas em sua relação comigo. Seu ser Cristo é seu ser *pro me*”<sup>22</sup>. São muitas as implicações deste ponto para a vivência da igreja. A partir daí pode-se pensar em uma igreja que adota o “padrão Cristo” como referência de sua *credenda et agenda*, o que desembocará em reflexão (*credenda*) – e em uma ação (*agenda*), diferenciadas, visto serem definidas levando-se em conta a importância da alteridade, isto é, do “outro”.

Para usar um termo caro à teologia latino-americana, esta atitude resultará em uma (nova) *práxis*<sup>23</sup>. Há que se lembrar também que Bonhoeffer entendia o mundo como realidade reconciliada com Deus em e por meio de Cristo. Logo, a ação da igreja não pode ser outra a não ser um testemunho público coerente com o senhorio de Cristo. Se o próprio Cristo é Cristo com e para o(s) outro(s), a igreja, de acordo com Bonhoeffer, só será igreja com e para o(s) outro(s).

Não é difícil pensar nos desafios advindos desta compreensão de igreja. As igrejas, independentemente de sua tradição doutrinária e litúrgica e de sua organização administrativa, enquanto grandezas sociológicas e estruturas denominacionais, não raro, conscientemente ou não, olham muito para si mesmas. A grande preocupação

<sup>21</sup> Bonhoeffer, *Christ the Center*, 62.

<sup>22</sup> *Ibid.*, 47.

<sup>23</sup> “Práxis não se opõe a teoria. É antes o conjunto de ação/reflexão, pelo qual o homem constrói a história” (Taborda, *Sacramentos, práxis e festa. Por uma teologia latino-americana dos sacramentos*, 25).

de muitos líderes eclesiais é com a sua própria glória, e/ou com a glória de suas denominações. Quando tal mentalidade é dominante torna-se muito difícil, quicá impossível que aconteça uma práxis – reflexão e ação, *credenda et agenda* – de caráter público.

A proposta de Bonhoeffer, que, nos termos aqui apresentados, resultará em uma teologia pública, é o contrário do que Lutero criticou, uma atitude de pecado, de *cor curvum in se* (“coração voltado para si mesmo”), atitude de vida que leva a isolamento em relação ao outro, ao próximo. Conforme Larry Rasmussen, teólogo estadunidense estudioso de Bonhoeffer,

Uma unidade permeia o entendimento que Bonhoeffer tem da natureza de Deus em Jesus Cristo, da natureza humana e da natureza da igreja. A unidade é estar lá com e para os outros. Esta é a realidade reconciliada em si. Através de Jesus Cristo ela já está presente no mundo tal como o conhecemos, e é a base para a ética cristã neste mundo.<sup>24</sup>

Na perspectiva de uma teologia pública, esta compreensão resultará em uma mudança radical na mensagem da igreja ao mundo. Conforme Bonhoeffer,

A mensagem da igreja para o mundo outra não pode ser que a palavra de Deus ao mundo, quer dizer, Jesus Cristo e a salvação neste nome. Em Jesus Cristo, Deus definiu seu relacionamento com o mundo; não conhecemos outra forma de relação de Deus com o mundo que não seja por Jesus Cristo. Por isso também para a igreja não há outra maneira de se relacionar com o mundo que não seja por Jesus Cristo. Isso quer dizer: o relacionamento correto da igreja com o mundo nasce tão-somente do Evangelho de Jesus Cristo e não de um direito natural, racional ou de um direito humano universal.<sup>25</sup>

Esta citação de Bonhoeffer faz pensar no tipo de mensagem que considerável parte da igreja brasileira tem dado ao mundo (pelo menos, uma parte com grande visibilidade midiática): uma mensagem de “vitória”, na qual Deus é reduzido a uma espécie de “gênio da lâmpada”, poderoso, mas ao mesmo tempo preso à vontade humana. Em carta enviada a Bethge em 30 de junho de 1944 Bonhoeffer afirmou:

A teologia [...] limitou-se à maneira pela qual as coisas acontecem e permitiu que Deus funcionasse apenas como deus ex machina nas assim chamadas questões definitivas, isto é, Deus se torna a resposta das questões da vida, uma solução para as necessidades e conflitos da vida.<sup>26</sup>

<sup>24</sup> Rasmussen, “The Ethics of Responsible Action”, 217.

<sup>25</sup> Bonhoeffer, *Ética*, 226-227.

<sup>26</sup> Idem, *Letters and Papers from Prison*, 450.

A mesma ideia do *deus ex machina*<sup>27</sup> aparece em outra carta de Bonhoeffer a Bethge, datada de 16 de julho de 1944. É uma elaboração mais ousada e, conquanto longa, precisa ser reproduzida:

O mesmo Deus que está conosco é o Deus que nos abandona (Mc 15.34!). O mesmo Deus que nos faz viver no mundo sem a hipótese operacional de Deus é o Deus diante de quem estamos continuamente. Diante de Deus, e com Deus, vivemos sem Deus. Deus consente em ser empurrado para fora do mundo, até a cruz; Deus está fraco e sem poder no mundo e é precisamente desta maneira, e apenas assim, que está ao nosso lado e nos ajuda. Mt 8.17 deixa claro que Cristo nos ajuda não em virtude de sua onipotência, mas em virtude de sua fraqueza e de seu sofrimento! Esta é a distinção crucial entre o cristianismo e todas as religiões. A religiosidade humana direciona as pessoas em necessidade ao poder de Deus no mundo. Deus como *deus ex machina*. A Bíblia direciona as pessoas à impotência e ao sofrimento de Deus; somente o Deus sofredor pode ajudar.<sup>28</sup>

Quase que a totalidade das mensagens ditas cristãs transmitidas no Brasil por rádio e canais televisivos 24 horas por dia do primeiro ao último dia do ano seriam tidos por Bonhoeffer como “religiosidade humana”, e não como a legítima palavra do Evangelho ao mundo. Pois estas mensagens vão em direção totalmente contrária à compreensão transmitida por Bonhoeffer do Deus que sofre, tornando-se desta maneira, solidário aos homens em seus sofrimentos.

Pior ainda, estas mensagens veiculam –na verdade, literalmente, vendem!– a ideia do *deus ex machina*, que Bonhoeffer criticou de maneira contundente. Anuncia-se uma versão de cristianismo que nega o sofrimento – nada mais distante da compreensão de Bonhoeffer de um Deus que sofre e se solidariza com o ser humano em sua fraqueza. A este respeito vale lembrar que o

Neopentecostalismo prega um tipo de cristianismo que não tem um discipulado verdadeiro. Esta reinvenção do cristianismo é apresentada como uma esperança de uma vida cristã sem a cruz, mas apenas com vitórias conquistadas (entendidas apenas em termos de sucesso financeiro).<sup>29</sup>

<sup>27</sup> Conforme John W. De Gruchy, editor de *Letters and Papers from Prison*, na série Dietrich Bonhoeffer Works, Vol. 8, a expressão *deus ex machina*, que significa literalmente “deus (que vem) da máquina”, era usada no teatro antigo para se referir a algum personagem que aparecia subitamente (por meio de um aparelho mecânico) em uma peça teatral, para resolver algum problema de maneira “sobrenatural” (ibid., 366, No. 25).

<sup>28</sup> Ibid., 478-479.

<sup>29</sup> Caldas, “Bonhoeffer in Brazil. An Analysis of Brazilian Neopentecostalism from a Bonhoefferian Perspective”, 197.

Decerto Bonhoeffer rejeitaria esta proposta de cristianismo, tal como em seu tempo rejeitou a proposta de cristianismo dos *Deutsche Christen*. Esta lembrança é trazida neste momento porque se existe a intenção de utilizar a teologia de Bonhoeffer para a formulação de uma teologia pública para a situação contemporânea do Brasil.

Neste sentido, é oportuna a lembrança da crítica feita por Bonhoeffer em *Discipulado*: “A objeção de Pedro é sua aversão a se submeter ao sofrimento. Esta é uma maneira de Satanás entrar na igreja. Satanás está tentando afastar a igreja da cruz do seu Senhor”<sup>30</sup>. Há que se lembrar também que

Tantos anos depois no Brasil, tão distante geográfica e culturalmente da Alemanha de Bonhoeffer, é possível usar seu *Nachfolge* como uma crítica profética a uma igreja que se acomodou ao espírito do capitalismo. Naqueles cultos neopentecostais e programas transmitidos pela grande mídia há uma forte ênfase em comprar bens caros, como por exemplo, carros e roupas finas. Estas armadilhas da riqueza material são entendidas como marcas do “verdadeiro” discípulo. O “discípulo” se torna, na verdade, o ‘consumidor’ que participa de todas as “correntes de oração” e contribui financeiramente com a igreja. Isto representa uma secularização do cristianismo e sua mundanização.<sup>31</sup>

Necessário se faz tecer ainda uma consideração quanto à teologia no pensamento de Bonhoeffer: tal como visto na seção anterior deste capítulo, em Moltmann a teologia tem relevância pública por partir de Deus, da realidade do próprio ser de Deus. Esta compreensão moltmanniana encontra um “eco reverso” na teologia de Bonhoeffer (visto ser esta cronologicamente anterior). Pois em Bonhoeffer a ética tem a ver com a realidade – *Wirklichkeit* – do mundo reconciliado com Deus por meio de Cristo<sup>32</sup>.

Logo, a construção de uma base teórica para a teologia pública no contexto brasileiro a partir de Bonhoeffer passa pela compreensão de Deus. Curiosamente, uma das mais eloquentes elaborações de Bonhoeffer quanto ao seu entendimento de Deus não está em um texto de exposição teológica direta, mas em um poema<sup>33</sup>, escrito em julho de 1944, *Christen und Heiden* (“Cristãos e pagãos”):

*1 Pessoas buscam a Deus na sua necessidade  
Imploram auxílio, pedem felicidade e pão  
Libertação de doença, culpa e morte*

<sup>30</sup> Bonhoeffer, *Discipleship*, 85.

<sup>31</sup> Caldas, “Bonhoeffer in Brazil”, 196.

<sup>32</sup> Bonhoeffer, *Ética*, 121-125. Quanto a isto, consultar Alemany, *Realidad y fe cristiana. Una aproximación desde la teología de Dietrich Bonhoeffer*, 115.

<sup>33</sup> Isto não deveria ser fator de admiração, pois considerável parte do texto sagrado judaico-cristão – a Bíblia – foi escrita em forma de poesia.

*Assim fazem todos, cristãos e pagãos  
 2 pessoas buscam a Deus na sua necessidade  
 Acham-no pobre, insultado, sem abrigo e sem pão  
 Veem-no envolto em pecado, fraqueza e morte  
 Cristãos ficam com Deus na sua paixão<sup>34</sup>  
 3 Deus busca todas as pessoas na sua necessidade  
 Satisfaz o corpo e a alma com o Seu pão  
 Sofre por cristãos e pagãos a morte na Cruz<sup>35</sup>  
 E a ambos concede perdão<sup>36</sup>.*

Esta poesia, a despeito de seu tamanho diminuto, é reveladora da visão de Deus em Bonhoeffer: o Deus que “busca todas as pessoas na sua necessidade”, independentemente de serem pagãs ou cristãs. Esta é uma base para uma teologia pública aplicável ao contexto brasileiro. Pelo menos, em termos da maioria dos evangélicos que têm a tendência, consciente ou não, de a partir de uma leitura equivocada de Gl 6,10 (“Por isso enquanto tivermos oportunidade, façamos o bem a todos, mas principalmente aos da família da fé”). Convenientemente muitos evangélicos se esquecem, ou omitem o “façamos o bem a todos”, como se o texto dissesse apenas “façamos o bem... aos da família da fé”.

A poesia de Bonhoeffer aponta também para o já mencionado aspecto de sua ênfase na humilhação de Cristo como evento maior da revelação de Deus. O Cristo crucificado é a auto revelação de Deus ao mundo. Estudando a teologia de Bonhoeffer quanto a este ponto específico, Higgins conclui que “o cristão é chamado a sofrer com Deus em Cristo, a colocar Cristo no centro da sua vida e a afirmar o mundo, não a fugir dele”<sup>37</sup>.

Outro aspecto importante a ser considerado para a formulação de uma teologia pública no contexto brasileiro a partir da teologia de Bonhoeffer como um todo,

<sup>34</sup> As notas críticas de *Resistência e submissão* em português (edição de 2003, 470) e de *Letters and Papers from Prison* (DBW Volume 8, 461) explicam que o “estar junto a Deus em sua paixão” remete a Jo 19,25, *stare iuxta crucem* (“estar junto à cruz”), motivo comum na poesia litúrgica medieval, que aparece em *O Hauptvoll Blut und Wunden*, hino do compositor luterano alemão Paul Gerhard. A letra deste hino tem sido atribuída a Bernardo de Claraval (1091-1153). Para a versão em português deste hino (“Frente ensanguentada”) consultar *Novo Cantico*, <http://novocantico.com.br/hino/264/264.xml> (acesso: 16 de julho de 2015).

<sup>35</sup> LPP traz *Calvary's death* (“morte no Calvário”).

<sup>36</sup> Bonhoeffer, *Resistência e submissão*, 469-470.

<sup>37</sup> Higgins, *A tapeçaria da teologia cristã*, 115.

e de seu conceito de “estar aí para os outros” em particular, é que o pensamento bonhoefferiano trabalha uma ética social.

Todavia, antes de prosseguir, é preciso dizer algo sobre, mesmo que apenas em síntese, sobre o que afirma o teólogo estadunidense David Tracy, que propôs uma elaboração teórico-conceitual sobre teologia pública<sup>38</sup>. Tracy defende que toda teologia é pública, porque por definição, é uma fala sobre Deus, o mais público de todos os temas:

Neste momento, é suficiente observar que, mesmo antes de a doutrina de Deus ser mencionada, o tipo de questões fundamentais às quais “Deus” e outras doutrinas religiosas (p. ex., “o todo”) respondem, já demandam publicidade.<sup>39</sup>

Tracy explicita os públicos do discurso teológico, aos quais o teólogo se dirige, de maneira clara e assaz interessante:

Todo teólogo se dirige a três realidades sociais distintas e relacionadas a sociedade mais ampla, a academia e a igreja. Um desses públicos será o destinatário principal, ainda que raramente o exclusivo. A realidade de um *locus* social particular certamente afetará a escolha da ênfase. As tarefas da teologia num seminário, numa universidade ligada à igreja, num ambiente pastoral, num programa de educação religiosa, numa pequena comunidade, numa academia secular, no envolvimento num movimento cultural, político ou societário particular: cada uma dessas realidades e outras afetarão a auto compreensão de qualquer teólogo. Às vezes, essa influência se mostrará tão poderosa que determinará efetivamente a teologia. Com mais frequência, uma localização social proverá “afinidades eletivas” para uma ênfase particular na teologia, incluindo a ênfase no que será considerado uma afirmação teológica genuína.<sup>40</sup>

Ato contínuo, Tracy apresentará de maneira ampliada suas elaborações quanto aos públicos “sociedade” (p. 26-42), “academia” (p. 42-53) e “igreja” (p. 54-67). Conclui suas considerações afirmando:

A teologia é de fato, um termo genérico, não para uma única disciplina, mas para três: teologia fundamental, teologia sistemática e teologia prática. Cada uma dessas disciplinas necessita de critérios de adequação explícitos. Cada uma delas tem a ver com todos os três públicos. Cada uma está irrevogavelmente implicada em pretensões a sentido e verdade. Cada uma é de fato determinada pelo impulso incessante na direção da publicidade genuína de e para todos os três públicos.<sup>41</sup>

<sup>38</sup> Tracy, *A imaginação analógica*.

<sup>39</sup> *Ibid.*, 21.

<sup>40</sup> *Ibid.*, 23.

<sup>41</sup> *Ibid.*, 72.

Logo, conforme Tracy, a teologia prática é a disciplina que “acolhe” a ética e a práxis”, enquanto a sistemática estaria em nível superior, por tratar da hermenêutica da fé. Então, utilizando a elaboração de Tracy como elemento para compreensão da ética de Bonhoeffer como base teórica para uma teologia pública no Brasil, pode-se afirmar que não apenas a ética, mas um elemento importante para a teologia pública seria a possibilidade de interpretação dos símbolos religiosos na vida social como elemento de “publicidade” da fé<sup>42</sup>.

Mas a lembrança da articulação proposta por Tracy não invalida uma abordagem da ética em Bonhoeffer e sua importância para a construção de uma teologia pública no Brasil. Neste contexto, especialmente em círculos de tradição evangélica, a tendência é trabalhar apenas uma microética, isto é, uma ética do indivíduo, e não uma macroética é, isto é, uma ética da sociedade. E a microética evangélica brasileira tem sido construída a partir de bases curiosas, sendo que duas destas são: a primeira, uma ética definida pelo imperativo negativo (“não faça isso, não faça aquilo”), e a segunda, espécie de consequência da primeira, uma ética de negação do corpo e do prazer (“não dançar”, “não ingerir bebida alcoólica” etc)<sup>43</sup>.

Por detrás da segunda base da microética evangélica brasileira, predominante na maioria esmagadora das igrejas, sejam estas pentecostais ou não, percebe-se influência de uma herança platônica, que leva a valorizar o que é “espiritual” em detrimento do que é “material”. A partir de Bonhoeffer será possível pensar uma teologia – pública – que valoriza mais o elemento bíblico propriamente que a tradição da filosofia grega antiga. Isto porque

Dietrich Bonhoeffer preocupou-se com uma teologia pública muitos anos antes de Martin Marty cunhar a expressão. Bonhoeffer foi um teólogo público *avant la lettre*. No Brasil a tendência ainda é pensar a fé cristã apenas em termos particulares, individualistas, de uma maneira transmudana. A “salvação da alma” é a única e principal preocupação para a maioria dos católicos, evangélicos, pentecostais e não pentecostais igualmente. Este entendimento da fé cristã é mais grego que hebraico, pois tem mais a ver com Platão que com a Bíblia em si. Em contraste dramático, Bonhoeffer nos ensina que a fé cristã tem algo a ver com o público, não apenas com o individual. Conforme Bonhoeffer, a igreja cristã precisa ter uma presença política, não apenas em sentido “espiritual”, como a maioria nos evangélicos no Brasil pensa. Bonhoeffer em sua teologia foi sábio o bastante para perceber que o evangelho cristão tem uma palavra dizer a este

<sup>42</sup> Esta possibilidade de interpretação teórica é importante, e merece ser aprofundada. Todavia, o presente artigo se limitará a apontá-lo, indicando-o para tema de futuras investigações e explorações na teologia de Bonhoeffer e no desenvolvimento de uma teologia pública, no contexto brasileiro, e em outros contextos, considerando a já mencionada qualidade intercontextual da teologia pública.

<sup>43</sup> Caldas, “Bonhoeffer and Public Ethics from the Perspective of Brazil”, 39-46.

mundo, e não somente ao mundo por vir. Tanto quanto consigo compreender, isto foi devido ao forte aspecto cristocêntrico da teologia bonhoefferiana, isto é, Bonhoeffer levou a sério a implicação da doutrina da encarnação. E desde que a eclesiologia está baseada na cristologia, a igreja em missão no mundo precisa aprender a como se “encarnar” nas lutas e complexidades da existência humana. Por conseguinte, na teologia de Bonhoeffer os aspectos público e privado da fé cristã são mantidos juntos, e caminham de mãos dadas na estrada da vida.<sup>44</sup>

A ética cristocêntrica de Bonhoeffer, encapsulada em seu conceito de “estar aí para os outros”, que, como visto, é-pode (vir a) ser uma base teórica para a formulação de uma teologia pública no contexto brasileiro não poderia ter outro critério a não ser o amor. Quanto a isto, Bonhoeffer se expressou da seguinte maneira:

O amor designa, portanto, a ação de Deus no ser humano através da qual é superada a dicotomia em que o ser humano vive. Essa ação chama-se Jesus Cristo, reconciliação. Amor, portanto, é uma coisa que acontece ao ser humano, algo passivo, algo de que ele não dispõe por si mesmo, porque, por definição, está além de sua existência na dissensão. Amor significa sofrer a metamorfose de toda a existência por parte de Deus, ser incorporado ao mundo tal como ele somente pode subsistir diante de Deus. Amor não é escolha do ser humano, mas eleição do ser humano por Deus.<sup>45</sup>

Bonhoeffer estava absolutamente correto quando enfatizou o amor, porque quem age por amor se envolverá em questões de uma teologia pública como uma demonstração concreta deste amor a e da parte de Deus ao mundo e por causa do mundo. Esta compreensão de uma ética teologicamente orientada pode ser base para o desenvolvimento de uma teologia pública no Brasil<sup>46</sup>.

A compreensão de Bonhoeffer quanto ao lugar do amor na ética cristã, elemento fundamental para uma teologia pública no contexto brasileiro (na verdade, em qualquer contexto) mostra a sintonia do teólogo alemão com a famosa frase de Agostinho: *Dilige et quod vis fac* (“Ama, e faze o que quiseres”)<sup>47</sup>. E Agostinho por sua vez estava em sintonia com o espírito da mensagem do Novo Testamento como um todo<sup>48</sup>.

Uma teologia pública cristã que utilize Bonhoeffer como referencial teórico terá que trabalhar a partir da ideia cristã do amor ao próximo. A ideia, tantas vezes

<sup>44</sup> Ibid., 43.

<sup>45</sup> Bonhoeffer, *Ética*, 37.

<sup>46</sup> Caldas, “Dietrich Bonhoeffer’s Ethical Theology as a Theoretical Framework for the Elaboration of a Public Theology in Brazil”, 452.

<sup>47</sup> Agostinho, Homilia 7 sobre a Primeira Epístola de João (1 Jo 4.4-12), parágrafo 8. Disponível em *New Advent*, <http://www.newadvent.org/fathers/170207.htm> (acesso: 15 de julho de 2015).

<sup>48</sup> Cfr. p. ex., Rm 13.10; Lc. 10.25-28; Jo 13.34-35; 2 Jo 5-6.

repetida, precisa ser verdadeiramente incorporada e servir como o norte da bússola da ação da igreja no mundo no seguimento – *Nachfolge* – do Cristo que é “por nós” e “está aí para nós” e espera que seus discípulos também sejam e estejam “aí para o outro”.

Uma teologia pública no contexto brasileiro orientada pelo pensamento de Bonhoeffer precisará também incorporar o elemento da defesa e luta pelos direitos humanos. Bonhoeffer em seu tempo assumiu esta questão, e a levou às últimas consequências – no caso, os direitos do povo judeu na Alemanha, uma das minorias mais perseguidas pelo Nacional-Socialismo<sup>49</sup>. A este respeito, o teólogo luterano húngaro András Csepregi, especialista em Dietrich Bonhoeffer, observou:

Uma dos conteúdos distintivos do nazismo é a ideologia racista, e o racismo é uma reação típica da parte da direita política a situações econômicas e políticas complexas: esta é a lição que o século XX nos ensina. O ataque de Bonhoeffer aos nazistas começou com sua crítica à maneira pela qual os nazistas trataram os judeus, e esta preocupação permaneceu viva em Bonhoeffer por toda sua vida, e sua preocupação com os judeus cria uma distância fundamental entre Bonhoeffer e a direita política.<sup>50</sup>

Foi provavelmente em reação aos *pogroms* da *Kristallnacht* (“Noite dos cristais”), a noite de 9 de novembro de 1938, quando estabelecimentos comerciais e residências de judeus foram invadidos, roubados e depredados e sinagogas e cemitérios judaicos foram profanados que Bonhoeffer pronunciou sua conhecida frase “somente quem chora pelos judeus pode entoar cantos gregorianos”<sup>51</sup>.

Em contraste, a maior parte da ação pastoral e eclesiástica no Brasil hoje, pelo menos, em termos de igrejas evangélicas, não considera a questão dos direitos humanos em geral. Esta questão, candente e polêmica, já fora tratada por Bonhoeffer em *Ética* (na seção *A vida natural*). Bonhoeffer chama de *vitalismo* a perspectiva teórica que absolutiza a vida “como um fim em si mesma”<sup>52</sup>. Bonhoeffer também critica a atitude de “mecanização da vida”:

Aqui só se entende o indivíduo no seu valor unitário para o todo, e a comunidade na sua serventia para uma instituição, organização ou ideia de ordem superior. O coletivo é o Deus ao qual se sacrifica a vida individual e comunitária em seu total processo de mecanização. Aqui se apaga a vida, e a forma que existe para servir à vida assume o domínio irrestrito sobre ela.<sup>53</sup>

<sup>49</sup> Quantoaisto, consultar, inter alia, Robertson, “A Study of Dietrich Bonhoeffer and the Jews”, 121-130.

<sup>50</sup> Csepregi, *Two Ways to Freedom. Christianity and Democracy in the Thought of István Bibó and Dietrich Bonhoeffer*, 129.

<sup>51</sup> Robertson, *Dietrich Bonhoeffer's Meditation on Psalms*, 78.

<sup>52</sup> Bonhoeffer, *Ética*, 96.

<sup>53</sup> *Ibid.*, 97.

A alternativa proposta por Bonhoeffer é denominada por ele de *vida natural*: ele a situa entre os extremos do vitalismo e da mecanização. A ideia de *vida natural* em Bonhoeffer é sua compreensão do tema dos direitos humanos, que ele entende, como sempre em sua teologia, a partir de Jesus Cristo:

Enquanto entendemos, a partir de Jesus Cristo, a finalidade em si mesma da própria vida, como criaturalidade, e a vida como meio para um fim como participação no reino de Deus, no âmbito da vida natural a finalidade em si mesma se expressa nos direitos e a vida como meio para um fim nos deveres que são dados à existência humana. Desse modo, a vida natural tem que ser vivida dentro de determinados direitos e deveres por causa de Cristo e sua vinda. Onde esses direitos e deveres são negados, suspensos ou destruídos, está sendo colocado um sério obstáculo à vinda de Jesus. A gratidão, que preserva a vida recebida com profundo respeito, colocando-a, ao mesmo tempo, a serviço do Criador, é aqui ferida na raiz.<sup>54</sup>

Uma teologia digna de ser chamada de *pública* deverá obrigatoriamente levar a sério a questão da defesa dos direitos humanos, especialmente os das minorias, isto é, dos que não estão nas classes dominantes em termos sociais, políticos, econômicos, culturais e religiosos. Esta é uma necessidade urgente na construção de uma teologia pública no contexto brasileiro contemporâneo.

## Concluindo...

Na conclusão deste artigo será repetida uma das primeiras afirmações feitas: a teologia pública, em toda parte, é uma reflexão no caminho, pois está em construção, e por isso mesmo, busca referenciais teóricos. Está longe ainda de estar cristalizada e definida. O que aqui se propôs é a utilização de elementos da teologia de Bonhoeffer como uma possível base teórica para uma teologia pública situada especificamente no contexto brasileiro. Outros pensadores já empreenderam tarefas semelhantes em outros contextos geográficos e vivenciais, como a Holanda e a África do Sul.

Há consciência clara das diferenças tremendas entre a realidade sociopolítica, cultural e religiosa vivida por Bonhoeffer e o atual momento brasileiro. Ao mesmo tempo, há a percepção que é possível aprender com Bonhoeffer para a elaboração de uma teologia pública no Brasil.

Conforme ensinou o teólogo alemão, a igreja só é igreja quando leva a sério o *Nachfolge*, o seguimento do Cristo no mundo. Esta igreja terá uma reflexão que a fará olhar para além dos públicos dela mesma e da academia, mas para também

<sup>54</sup> Ibid.

para o público da sociedade (para mais vez recorrer à formulação de Tracy). Desta maneira, teologia e práxis estarão em harmonia (tanto quanto possível para os humanos alcançarem esta harmonia e este equilíbrio). Assim o agir da igreja no mundo será orientado por uma teologia verdadeiramente pública. Pois, como Bonhoeffer afirmou, a igreja só é igreja quando “está aí para os outros”.

## Bibliografia

- Alemanly, José J. *Realidad y fe cristiana. Una aproximación desde la teología de Dietrich Bonhoeffer*. Santiago de Chile: Universidad Católica de Chile, 1979.
- Bedford-Strohm, Heinrich; Florian Höhne; Tobias Reitmeier (eds.). *Contextuality and Intercontextuality in Public Theology*. Berlin: Lit Verlag, 2013.
- Bethge, Eberhard. *Dietrich Bonhoeffer: A Biography*. Revised edition. Minneapolis (MN): Fortress Press, 2000.
- Bonhoeffer, Dietrich. *Act and Being*. DBWE 2 (2a.ed.). Minneapolis (MN): Fortress Press, 2009.
- \_\_\_\_\_. *Christ the Center*. San Francisco: Harper One, 2009.
- \_\_\_\_\_. *Discipleship. Dietrich Bonhoeffer Works, English*. Vol. 4. Minneapolis (MN): Fortress Press, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Discipulado*. São Paulo: Mundo Cristão, 2016.
- \_\_\_\_\_. *Ética* (9a. ed.). São Leopoldo: Sinodal, 2009.
- \_\_\_\_\_. *Letters and Papers from Prison. Dietrich Bonhoeffer Works, English*. Vol. 8. Minneapolis (MN): Fortress Press, 2010.
- \_\_\_\_\_. *Orando com os Salmos*. Curitiba: Encontro, 2010.
- \_\_\_\_\_. *Resistência e submissão* (2a. ed.). São Leopoldo: Sinodal, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Sanctorum Communio. A Theological Study of the Sociology of the Church. Dietrich Bonhoeffer Works, English*. Vol. 1. Minneapolis (MN): Fortress Press, 2009.
- \_\_\_\_\_. *Tentação* (4a. ed.). São Leopoldo: Sinodal, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Vida em comunhão* (3a. ed.). São Leopoldo: Sinodal, 1997.
- Breitenberg Jr., Harold. “To Tell the Truth: Will the Real Public Theology Please Stand Up?” *Journal of the Society of Christian Ethics* 23, 2 (2003): 55-96.
- Caldas, Carlos. “A polifonia e o ipê-amarelo: anotações sobre o ‘primeiro’ Rubem Alves como leitor de Dietrich Bonhoeffer”. *Estudos teológicos* 54 (2014): 271-283.

- \_\_\_\_\_. “Bonhoeffer and Public Ethics from the Perspective of Brazil”. In *Interpreting Bonhoeffer. Historical Perspectives – Emerging Issues*, editado por Clifford J. Green e Guy Carter, 39-46. Minneapolis (MN): Fortress Press, 2013.
- \_\_\_\_\_. “Bonhoeffer in Brazil. An Analysis of Brazilian Neopentecostalism from a Bonhoefferian Perspective”. In *Dietrich Bonhoeffer's Theologie heute. Ein Weg zwischen Fundamentalismus und Säkularismus? | Dietrich Bonhoeffer's Theology Today. A Way between Fundamentalism and Secularism?* Editado por John W. De Gruchy, Stephen Plant, e Christiane Tietz, 188-200. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2009.
- \_\_\_\_\_. “Dietrich Bonhoeffer's Ethical Theology as a Theoretical Framework for the Elaboration of a Public Theology in Brazil”. In *Dem Rad in die Speichen fallen. Das Politische in der Theologie Dietrich Bonhoeffer's. A Spoke in the Wheel. The Political in the Theology of Dietrich Bonhoeffer*, editado por Kirsten Busch Nielsen, Ralf K. Würstenberg e Jens Zimmermann, 445-454. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2013.
- Csepregi, András. *Two Ways to Freedom. Christianity and Democracy in the Thought of István Bibó and Dietrich Bonhoeffer*. Budapest: Acta Theologica Lutherana Budapestinensia, 2003.
- Cunha Sobrinha, Ir. Miriam. *Dietrich Bonhoeffer. Cristianismo e testemunho*. Bauru: Edusc, 2006.
- De Lange, Frits. “Against Escapism. Dietrich Bonhoeffer's Contribution to Public Theology”. In *Christians in Public. Aims, Methodology and Issues in Public Theology*, editado por Len Hansen, Vol. 3, 141-152. Beyers Naudé Series in Public Theology. Stellenbosch: Sun Press, 2007.
- Higgins, Gregory C. *A tapeçaria da teologia cristã*. São Paulo: Loyola, 2009.
- Kepel Gilles, *A vingança de Deus. Cristãos, judeus, muçulmanos à reconquista do mundo*. Lisboa: Dom Quixote, 1992.
- Koopman, Nico. “Bonhoeffer and the Future of Public Theology in South Africa. The On-going Quest for Life Together”. *Nederduitse Gereformeerde Theologiese Tydskrif*. Supplementum 1 (2014): 985-998.
- Marsh, Charles. *Strange Glory: A Life of Dietrich Bonhoeffer*. New York (NY): Vintage, 2014.
- Marty, Martin. “Public Theology and the American Experience”. *Journal of Religion* Vol. 54, No. 4 (1974): 332-359.

- Metaxas, Eric. *Bonhoeffer. Pastor, mártir, profeta, espião*. São Paulo: Mundo Cristão, 2011.
- Milstein, Werner. *Dietrich Bonhoeffer – Vida e pensamento*. São Leopoldo: Sinodal, 2006.
- Moltmann, Jürgen. “Theologie mit Dietrich Bonhoeffer. Die Gefängnisbriefe”. In *Dietrich Bonhoeffers Theologie heute. Ein Wegzwischen Fundamentalismus und Säkularismus? | Dietrich Bonhoeffer’s Theology Today. A Way between Fundamentalism and Secularism?* Editado por John W. De Gruchy, Stephen Plant, e Christiane Tietz, 17-31. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2009.
- Rasmussen, Larry. “The Ethics of Responsible Action”. In *The Cambridge Companion to Dietrich Bonhoeffer*, editado por John W. De Gruchy, 206-225. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- Robertson, Edwin H. “A Study of Dietrich Bonhoeffer and the Jews”. In *Bonhoeffer’s Ethics. Old Europe and New Frontiers*, editado por Guy Carter, René Van Eyden, Hans Dirk Van Hoogstraten e Jurjen Wiersma, 121-130. Kampen: KokPharos, 1991.
- \_\_\_\_\_. *Dietrich Bonhoeffer’s Meditation on Psalms*. Grand Rapids (MI): Zondervan, 2002.
- Schlingensiepen, Ferdinand. *Dietrich Bonhoeffer 1906-1945. Martyr, Thinker, Man of Resistance*. London: T & T Clark, 2010.
- Smit, Dirk. *Essays in Public Theology*. Stellenbosch: Africa Sun Media, 2007.
- Taborda, Francisco. *Sacramentos, práxis e festa. Por uma teologia latino-americana dos sacramentos*. Coleção Teologia e Libertação. Petrópolis: Vozes, 1987.
- Tracy, David. *A imaginação analógica. A teologia cristã e a cultura do pluralismo*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2006.
- \_\_\_\_\_. “Theology as Public Discourse”. *The Christian Century* (1974): 280-284.
- Von Sinner, Rudolf. “Teologia pública no Brasil: um primeiro balanço”. *Perspectiva teológica* 122 (2012): 21-24.
- Wiese, Werner. “A cristologia na obra de Dietrich Bonhoeffer”. *Vox Scripturae. Revista Teológica Latino-Americana* 2 (1995): 211-226.