

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS
ESCOLA DE FORMAÇÃO DE PROFESSORES E HUMANIDADES
CURSO DE TEOLOGIA

LUCAS RODRIGUES DE OLIVEIRA

A ESSÊNCIA DA UNIDADE ECLESIAL:
UM DIÁLOGO PARTINDO DE DIETRICH BONHOEFFER

GOIÂNIA
2025

LUCAS RODRIGUES DE OLIVEIRA

**A ESSÊNCIA DA UNIDADE ECLESIAL:
UM DIÁLOGO PARTINDO DE DIETRICH BONHOEFFER**

Monografia apresentada ao curso de Teologia da Escola de Formação de Professores e Humanidades da Pontifícia Universidade Católica de Goiás, como requisito para a conclusão do curso de Bacharelado em Teologia.

Orientador: Prof. Me. Pe. Carlito Bernardes de Oliveira Junior.

GOIÂNIA
2025

FOLHA DE APROVAÇÃO

*“Eu lhes dei a glória que me deste
para que sejam um, como nós somos um: Eu neles e tu em mim,
para que sejam perfeitos na unidade” (Jo 17, 22-23).*

*Dedico este trabalho ao Deus Uno e Trino, fonte e razão de toda unidade.
Dedico também aos meus pais, Jorge e Luciene, pelo apoio e incentivo de sempre.
Por fim, dedico a todos os que buscam contribuir com a Unidade da Igreja.*

AGRADECIMENTOS

A Deus, que me concedeu o dom da vida e da vocação, e que tem me sustentado com seu amor e misericórdia em todos esses anos;

Aos meus pais, Jorge e Luciene, por acolherem o chamado de Deus em colaborar com a Sua obra, concedendo-me a vida e a educação. Obrigado por terem me mostrado os caminhos do Senhor;

À Diocese de São Luís de Montes Belos, na pessoa de Dom Lindomar Rocha, bispo diocesano, por todo esforço realizado, material e espiritual, em vista da minha formação;

Ao Seminário São Luís Gonzaga, na pessoa do reitor, Pe. Eduardo Farias de Moraes. Obrigado por tudo que me foi oferecido ao longo desses anos de discernimento vocacional em preparação para o ministério sacerdotal;

Agradeço à Pontifícia Universidade Católica de Goiás e ao Instituto de Filosofia e Teologia Santa Cruz por estes anos de aprendizado;

A todos os que ao longo dos anos se tornaram meus amigos, tanto no Seminário São Luís Gonzaga, como os irmãos de turma. Muito obrigado por estes anos de convivência e amizade;

Agradeço, de forma especial, ao Prof. Me. Pe. Carlito Bernardes de Oliveira Junior, orientador deste trabalho, pela amizade construída em sala de aula e pelo incentivo na produção deste trabalho;

Agradeço também aos leitores deste trabalho. Ao Prof. Dr. Pe. Eli Ferreira Gomes e à Prof.^a. Dra. Ir. Raquel Mendes Borges por toda a contribuição oferecida à minha formação ao longo desses anos e pela disponibilidade em contribuírem com este trabalho.

*Quem sou? Muitas vezes me dizem
que saio da minha cela
relaxado, feliz e decidido
como um senhor do seu castelo.*

*Quem sou? Muitas vezes me dizem
que falo aos guardas
com liberdade, afabilidade e clareza
como se coubesse a mim comandar.*

*Quem sou? Também me dizem
que suporto os dias de dor
imperturbável, sorridente e orgulhoso
como quem é acostumado a vitória.*

*Quem sou? Sou isto ou aquilo?
Sou um hoje, amanhã um outro?
Sou hoje talvez isto e amanhã um outro?
Sou todos os dois juntos?
Diante dos homens um simulador
e diante de mim um desprezível, ranzinza, covarde?
Ou aquilo que está ainda em mim se assemelha ao exército
derrotado que se retrai em desordem diante da vitória
já conquistada?*

*Quem sou? Este colocar-se perguntas sozinho é zombaria.
Quem quer que eu seja, tu me conheces, sou teu, ó Deus!
(Dietrich Bonhoeffer)*

RESUMO

Este trabalho propõe um diálogo ecumênico de convergência entre a eclesiologia de Dietrich Bonhoeffer e a doutrina da Igreja Católica, focando na essência da unidade eclesial. A pesquisa se justifica pela crise de fundamentos do século XX, que expôs a fragilidade da Igreja diante de ideologias, sendo relevante para a compreensão das polarizações atuais. O objetivo é demonstrar que a unidade não se baseia em consensos humanos ou gostos pessoais, mas na centralidade de Cristo, seu único fundamento. Para tanto, serão analisadas a vida e obras fundamentais de Bonhoeffer em diálogo com documentos importantes da Igreja Católica, como a *Lumen Gentium*, *Dei Verbum* e o conceito de Sinodalidade, cuja discussão é atual. O diálogo se estrutura em três eixos: a Cristologia (Igreja como sacramento), a Palavra de Deus (obediência e *Lectio Divina*) e a dimensão prática (*koinonia* e Sinodalidade). Os resultados indicam uma convergência onde a teologia católica provê a base, e Bonhoeffer, o imperativo ético. Conclui-se que a unidade é um dom que exige um discipulado ativo e corresponsável, manifesto na coragem de servir e ser sinal profético no mundo contemporâneo.

Palavras-chave: Bonhoeffer. Unidade eclesial. Cristo. Palavra de Deus. Igreja Católica.

RIASSUNTO

Questo lavoro propone un dialogo ecumenico di convergenza tra l'ecclesiologia di Dietrich Bonhoeffer e la dottrina della Chiesa Cattolica, concentrandosi sull'essenza dell'unità ecclesiale. La ricerca si giustifica per la crisi di fondamenti del XX secolo, che ha esposto la fragilità della Chiesa di fronte alle ideologie, e risulta rilevante per la comprensione delle polarizzazioni attuali. L'obiettivo è dimostrare che l'unità non si basa su consensi umani o gusti personali, ma sulla centralità di Cristo, suo unico fondamento. A tale scopo, saranno analizzate la vita e le opere fondamentali di Bonhoeffer in dialogo con importanti documenti della Chiesa Cattolica, come la *Lumen Gentium*, la *Dei Verbum* e il concetto di Sinodalità, la cui discussione è attuale. Il dialogo si struttura su tre assi: la Cristologia (Chiesa come sacramento), la Parola di Dio (obbedienza e *Lectio Divina*) e la dimensione pratica (*koinonia* e Sinodalità). I risultati indicano una convergenza in cui la teologia cattolica fornisce la base, e Bonhoeffer, l'imperativo etico. Si conclude che l'unità è un dono che esige un discepolato attivo e corresponsabile, manifestato nel coraggio di servire ed essere un segno profetico nel mondo contemporaneo.

Parole chiave: Bonhoeffer. Unità ecclesiale. Cristo. Parola di Dio. Chiesa Cattolica.

ABREVIATURAS

CIgC	Catecismo da Igreja Católica
CnO	<i>Communio</i> is Notio
CTI	Comissão Teológica Internacional
CVII	Concílio Vaticano II
DV	<i>Dei Verbum</i>
Hb	Carta aos Hebreus
Jo	Evangelho segundo São João
LG	<i>Lumen Gentium</i>
UR	<i>Unitatis Redintegratio</i>
VD	<i>Verbum Domini</i>

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
1 A VIDA DE DIETRICH BONHOEFFER	13
1.1 RAÍZES E FORMAÇÃO ACADÊMICA.....	13
1.2 O CONFRONTO COM O NACIONAL SOCIALISMO E A IGREJA CONFESSANTE.....	18
1.3 O “PREÇO” DO DISCIPULADO	29
2 O CRISTO EXISTENTE COMO COMUNIDADE: A UNIDADE EM BONHOEFFER	33
2.1 A UNIDADE CRISTOLÓGICA.....	34
2.2 A UNIDADE ECLESIOLÓGICA.....	40
2.3 A VIVÊNCIA DA UNIDADE	46
3 DIÁLOGO ECUMÊNICO ENTRE O PENSAMENTO DE BONHOEFFER E A IGREJA CATÓLICA.....	54
3.1 A CENTRALIDADE DE CRISTO: BONHOEFFER E A LUMEN GENTIUM.....	55
3.2 A PALAVRA COMO VÍNCULO DE UNIDADE: BONHOEFFER E A DEI VERBUM E VERBUM DOMINI	60
3.3 BONHOEFFER E A SINODALIDADE.....	64
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	72
REFERÊNCIAS.....	74

INTRODUÇÃO

O século XX foi um período de turbulências, profundamente marcado por conflitos mundiais e pela ascensão de ideologias totalitárias – dentre elas, o nazismo – que desafiaram a própria essência da fé cristã. Neste cenário de crise, a Igreja, em suas diversas expressões, foi provocada a reavaliar seus fundamentos de unidade e autenticidade. A instrumentalização da fé, evidentes na rendição da Igreja do Reich ao nazismo, sublinharam a fragilidade de estruturas eclesiais baseadas em critérios sociológicos. Tal crise forçou uma reflexão radical sobre a fonte inegociável da unidade e da missão eclesial.

Dietrich Bonhoeffer, teólogo luterano e mártir do nazismo, emergiu como uma voz profética que se opôs veementemente a essa rendição da Igreja ao poder mundano. Sua teologia, desenvolvida em meio à perseguição, resgatou a centralidade de Cristo como o único fundamento da Igreja, o “Cristo existente como comunidade”. Para Bonhoeffer, a unidade exigia um discipulado radical, marcado pela obediência à Palavra de Deus e pelo compromisso ético de ser uma “*Igreja para os outros*”. Sua postura confessional é um marco na busca pela unidade autêntica da fé.

Décadas mais após o falecimento de Bonhoeffer, a Igreja Católica buscou sua própria renovação no Concílio Vaticano II (1962-1965), reafirmando sua identidade e missão. Os documentos conciliares, notadamente as Constituições *Lumen Gentium* e *Dei Verbum*, representaram um retorno às fontes e uma renovação na autocompreensão da Igreja e da importância da Palavra de Deus. O Concílio buscou superar uma visão meramente jurídica, ressaltando a dimensão mistérica e sacramental da Igreja, bem como a dignidade comum de todos os batizados. Esta reflexão pós-conciliar ecoa a urgência da crise vivida por Bonhoeffer.

Nesse sentido, o problema central desta pesquisa reside na possibilidade de estabelecer um diálogo ecumênico fecundo entre o pensamento de Bonhoeffer e a doutrina católica pós-conciliar. Esta reflexão se torna importante no contexto atual, em que as polarizações ideológicas e políticas ferem a comunhão eclesial, tornando vital o retorno aos fundamentos cristológicos. A justificativa reside na necessidade de sublinhar que, diante de desafios existenciais e ideológicos (passados e presentes), emerge um fundamento ético comum, fundamental tanto para o ambiente interno da Igreja Católica quanto para o progresso do ecumenismo.

O objetivo geral deste trabalho é, portanto, estabelecer um diálogo ecumênico de convergência entre o pensamento de Bonhoeffer e a doutrina da Igreja Católica, demonstrando que a unidade da Igreja não provém de meros consensos humanos ou gostos pessoais, mas de

Cristo, seu único fundamento. Para tanto, será demonstrada a centralidade de Cristo como fonte de unidade em meio às polarizações; a análise da Palavra de Deus como vínculo e critério de obediência; e a relação da exigência de comunhão prática de Bonhoeffer com o conceito católico de sinodalidade.

A pesquisa está estruturada em três capítulos, apresentando uma progressão do fundamento histórico-teológico para o diálogo. O primeiro e o segundo capítulos, intitulados “*A vida de Dietrich Bonhoeffer*” e “*O Cristo existente como comunidade: a unidade em Bonhoeffer*”, respectivamente, dedicam-se a contextualizar a vida e o desenvolvimento teológico de Bonhoeffer. Eles exploram o cenário de crise e o surgimento da eclesiologia da Igreja Confessante. Estes capítulos servem para estabelecer a base teológica (Cristologia e Discipulado) necessária para o diálogo a ser desenvolvido no capítulo final.

O terceiro capítulo, intitulado “*O diálogo ecumênico entre o pensamento de Bonhoeffer e a Igreja Católica*”, desenvolve o diálogo ecumênico em três eixos de convergência. A primeira seção aborda a Centralidade de Cristo, comparando o Cristo existente como comunidade com a *Lumen Gentium* (Igreja como sacramento). A segunda seção trata da Palavra como vínculo de Unidade, confrontando o imperativo da obediência bonhoefferiana com a doutrina da *Dei Verbum* e o impulso dado pela *Verbum Domini* na valorização e sacralidade da Palavra de Deus.

Por fim, a terceira seção do Capítulo 3 analisa a dimensão prática da unidade, relacionando a experiência de comunhão do seminário de Finkenwalde com o conceito de Sinodalidade na Igreja Católica contemporânea. Essa comparação demonstra que a unidade essencial exige uma forma de vida concreta, marcada pela corresponsabilidade e serviço. Conclui-se que Bonhoeffer oferece um imperativo ético e existencial à base teológica católica, reforçando que a unidade se manifesta na coragem de servir e ser um sinal profético para o mundo.

Para iniciar o trabalho, como foi dito, o ponto de partida será conhecer e compreender a vida de Dietrich Bonhoeffer, que é fundamental para a compreensão de sua teologia. Sua vida, vivida de forma coerente, culmina na sua morte em razão da fidelidade ao que viveu e acreditou, rejeitando submeter-se ao nazismo.

1 A VIDA DE DIETRICH BONHOEFFER

*Fazer e ousar não uma coisa qualquer, mas o justo, / não balançar nas possibilidades,
mas agarrar corajosamente o real, / não na fuga dos pensamentos,
somente na ação está a liberdade. Deixa o pávido hesitar e
entra na tempestade dos eventos sustentado somente pelo mandato de Deus e da tua fé /
e a liberdade acolherá jubilando o teu espírito.
(Dietrich Bonhoeffer)*

1.1 RAÍZES E FORMAÇÃO ACADÊMICA

No final do inverno do século XIX, Karl Bonhoeffer, um psiquiatra de renome na Alemanha, conheceu Paula von Hase, uma professora de linhagem ilustre. Proviam ambos de famílias com poder financeiro e influência social. No dia 5 de março de 1898, casaram-se e iniciaram uma união que teve como fruto oito filhos, a saber: Karl-Friedrich, Walter, Klaus, Ursula, Christine e, no dia 4 de fevereiro de 1906, os gêmeos Dietrich e Sabine; por último, tiveram a caçula Susane, em 1909. Coube ao avô materno, Karl Alfred von Hase, ex-capelão do imperador e famoso teólogo, batizar os gêmeos (cf. METAXAS, 2011, p. 25). Tal fato evidencia um ponto essencial das raízes de Dietrich Bonhoeffer: o profundo ambiente religioso e de valores morais no qual a família se constituía.

Nascido na Breslávia¹ – que, desde o fim da Segunda Guerra Mundial pertence à Polônia com o nome de Wrocław –, Dietrich Bonhoeffer pertencia a uma das maiores famílias aristocráticas em toda a Alemanha. Do lado materno, a família von Hase tem uma profunda ligação com a corte dos Hohenzollern, chegando a fazer divisão com os muros do parque onde brincavam os filhos do imperador (cf. CAVALLERI, 2019, p. 18). Já do lado paterno, a família Bonhoeffer, sempre teve notável relevância, pois possuía membros em cargos de prestígio: doutores, pastores, juizes, professores, advogados e políticos influentes em Schwäbisch Hall, cidade alemã na qual a família Bonhoeffer se instalou (cf. METAXAS, 2011, p. 20). Dessa forma, nota-se que Dietrich cresceu rodeado de uma família marcadamente influente na Alemanha.

A família morava em uma mansão na Birkenwäldchen nº 7, próxima do trabalho de Karl e da casa do avô Hase, locais que as crianças sempre visitavam. O pai, apesar de toda a ocupação profissional, sempre encontrava tempo para se alegrar com os filhos. A mãe presidia a casa, organizava o trabalho dos diversos funcionários e se dedicava ao ensino dos filhos, uma vez

¹ Todos os outros irmãos também nasceram na Breslávia, visto que Karl Bonhoeffer era titular da cadeira de psiquiatria e neurologia da universidade e diretor do hospital para doenças nervosas (cf. METAXAS, 2011, p. 25).

que era professora. Segundo Eric Metaxas (2011, p. 28), Paula “desconfiava abertamente das escolas públicas alemãs e dos métodos de educação prussianos”, pois, segundo ela, não estava disposta a entregar a educação de seus filhos a pessoas cuja sensibilidade fosse menor que a dela.

Seu pai, Karl, não se declarava cristão, mas apoiava a forma como Paula tutelava a educação dos filhos, fato que permitiu a Dietrich crescer cercado por um profundo sentimento religioso e moral que via em seus pais, os quais afirmavam que a “expressão do altruísmo, a expressão da generosidade e a ajuda ao próximo eram fundamentais para a cultura familiar” (METAXAS, 2011, p. 35). A fé de Paula certamente influenciou muito Dietrich, pois ela chegou a incentivá-lo a “fazer a igreja viver de fato aquilo que afirmava acreditar” (METAXAS, 2011, p. 40), o que se tornaria muito latente no seu pensamento, ou seja, um cristianismo prático. A forma como a família vivia a fé também foi influenciada pelas tradições de Herrnhut², ainda que o papel da religião, na casa dos Bonhoeffer, estivesse distante da tradição pietista. Seu cristianismo se desenvolveu, principalmente, dentro de casa através da leitura da Bíblia, uma fé pessoal e devoção ligada ao lar. Mais uma vez, nota-se um ponto importante na vida de Dietrich que ele evidenciaria em seu pensamento.

No ano de 1912, quando Karl aceita a sua nomeação para a cadeira de psiquiatria e neurologia na Universidade de Berlim, a família precisou se mudar para a referida cidade. Essa mudança significava um salto para a família, visto que Berlim, para muitos, era o centro do universo, detentora de uma das melhores universidades e um polo intelectual e cultural. Em Berlim, a nova residência dos Bonhoeffer – na Brückenallee, próximo à parte noroeste de Tiergarten – era bem menor que a mansão de Birkenwäldchen (cf. METAXAS, 2011, p. 44).

Já no ano de 1914, iniciava-se um clima de pré-guerra. No primeiro dia de agosto chegou a notícia de que a Alemanha havia declarado guerra à Rússia. A essa altura, Dietrich e sua irmã gêmea tinham pouco mais de oito anos e começavam a sentir o clima que se tornaria cada vez mais hostil. Em casa, os Bonhoeffer não se opunham à guerra, mas também não a comemoravam, enquanto na maioria do país instalava-se um clima de frivolidade. Quando, então, a Grã-Bretanha declarou guerra à Alemanha, já não se podia prever um futuro

² A comunidade de Herrnhut, que significa “torre de vigília do Senhor”, foi fundada pelo conde Zinzendorf no século XVIII. O conde defendia a ideia de um relacionamento pessoal com Deus em vez da ida formal à igreja do luteranismo. Zinzendorf usava o termo “fé viva”, o qual contrastava desfavoravelmente com o nominalismo em vigor da maçante ortodoxia protestante. Para ele, a fé era menos a respeito de um assentimento intelectual a doutrinas e mais um encontro pessoal e transformador com Deus. Os Herrnhütter, portanto, enfatizavam a leitura bíblica e a devoção no lar. Paula Bonhoeffer, quando menina, frequentou Herrnhut por um tempo, o que justifica a influência desse pensamento na família (cf. METAXAS, 2011, p. 33).

maravilhoso e passou a reinar um silêncio aterrador entre as multidões (cf. METAXAS, 2011, p. 56).

Dessa forma, com o início da Guerra, é necessário destacar que se, por um lado, a família Bonhoeffer era marcada pela sua importância e prestígio na sociedade alemã, por outro, seria marcada pela tragédia. Em 1917, os filhos mais velhos, Karl-Friedrich e Walter foram convocados. No entanto, Metaxas destaca que “embora tivessem condições para tal, seus pais nada fizeram para impedi-los de servir na linha de frente” (2011, p. 67). Um ano depois, Walter, com apenas dezoito anos, morreu no final da Primeira Guerra Mundial (cf. CAVALLERI, 2019, p. 19). Assim, observa-se que a família Bonhoeffer seguia seus princípios independentemente da situação, uma vez que sempre ensinaram aos filhos a fazer a “coisa certa” que, neste caso, era defender a pátria.

Com a morte de seu irmão e a alta probabilidade da Alemanha perder a Guerra, o modo de ser mais comprometido de Dietrich passou a ficar mais evidente. Nesse contexto, ele começou a considerar a possibilidade de estudar teologia. Assim, em 1918, ele concluiu seus estudos na escola e se matriculou no ginásio, já com a decisão de se tornar teólogo, ainda que não tivesse coragem de tornar a decisão pública (cf. METAXAS, 2011, p. 93). Quando, enfim, resolveu contar à sua família, Dietrich se viu cercado por perguntas. Um de seus irmãos, que já se destacava como cientista, chegou a dizer que ele “virava as costas para a realidade cientificamente concreta e fugia para a névoa da metafísica” (METAXAS, 2011, p. 98). A reação da família não é de se estranhar, pois, em um ambiente familiar de profissões tão estimadas na sociedade, tornar-se teólogo significava assumir uma área que não fazia parte da elite acadêmica.

Ainda que a família Bonhoeffer não frequentasse a igreja, como mencionado, todas as crianças foram crismadas³. Dessa maneira, em 1921, Dietrich foi crismado e recebeu como presente de sua mãe a Bíblia de seu falecido irmão Walter, a qual levaria para suas devoções pessoais pelo resto de sua vida. No entanto, os pais ainda não estavam convencidos de que essa seria a melhor escolha para o filho, fato que os levou a tentar convencer Dietrich a seguir a área da música, para a qual tinha grande talento (cf. METAXAS, 2011, p. 100). Apesar de todas as investidas, Bonhoeffer permaneceu firme em seu projeto e se preparou para iniciar os estudos teológicos.

³ Diferentemente da Igreja Católica, o luteranismo não entende a crisma (ou ritual da confirmação) como um sacramento, mas como uma cerimônia pública precedida por uma instrução dada aos batizados para que conheçam melhor a Bíblia e as principais doutrinas. Após isso, a pessoa pode participar da ceia e passa a assumir uma responsabilidade maior pelas suas decisões.

Em 1923, Dietrich iniciou os estudos universitários, primeiro por um ano em Tübingen e, depois, por sete semestres na capital Berlim (cf. CAVALLERI, 2019, p. 21). Nesse período, realizou uma viagem à Roma que o marcaria profundamente. Como prova disso, ele chegou a afirmar que “o primeiro dia que a realidade do catolicismo despertou algo em mim, nada romântico ou coisa do tipo, mas sim a sensação de estar começando, acredito, a entender o conceito de ‘igreja’” (BONHOEFFER, 2002 *apud* METAXAS, 2011, p. 133-134). Ademais, ao participar de uma Missa na Basílica de São Pedro, com a presença de um coral de meninos, monges e outros religiosos, Bonhoeffer vislumbrou naquela ocasião uma perfeita ilustração da universalidade da igreja e do ideal verdadeiro (cf. METAXAS, 2011, p. 134). Portanto, percebe-se que a viagem despertaria em Dietrich profundas inquietações para a sua futura teologia.

Como consequência dessa viagem, Bonhoeffer passou a se questionar e a perceber que a Igreja existe em todo lugar e não somente na Alemanha ou em Roma, possuindo, assim, uma universalidade. Essa intuição o provocou a questões ainda mais profundas, principalmente sobre a essência da Igreja, o que pavimentaria o seu caminho até a tese de doutorado *Sanctorum Communio* e seu trabalho de pós-doutorado *Akt und Sein* (Ato e Ser) (cf. SANTOS, 2023, p. 19). Como Dietrich não era um mero acadêmico, mas alguém que gostava de relacionar suas ideias com a realidade palpável, os pensamentos sobre a natureza da Igreja o guiaram ao movimento ecumênico na Europa, ao qual se engajou por toda a vida.

Ao ter contato com cristãos não alemães, ele percebeu a falsidade da chamada “teologia da ordem da criação”, que associava o conceito de Igreja a *Volk* (“povo”, em alemão). Segundo Eric Metaxas, essa teologia defendia “a ideia de uma igreja definida pela identidade racial e pela linhagem – que os nazistas iriam impulsionar de modo violento e, tragicamente, seria aceita por muitos alemães” (2011, p. 136). Bonhoeffer percebeu que essa ideia era contrária àquela de uma igreja universal, que lhe fora inspirada na Basílica de São Pedro.

Diante dessas provocações que a viagem a Roma lhe suscitara, Dietrich chegou a escrever em seu diário um questionamento sobre a Reforma que, segundo ele, talvez tivesse sido um engano ao se tornar uma Igreja oficial:

Se o protestantismo nunca tivesse se transformado numa igreja estabelecida, a situação seria completamente diferente [...] representaria um fenômeno incomum da vida religiosa e uma séria devoção reflexiva. Seria, portanto, a forma ideal de religião [...]. A Igreja deve se separar por completo do Estado [...]. Não demoraria muito para as pessoas retornarem, pois elas precisam ter alguma coisa. Elas teriam redescoberto sua necessidade pela devoção religiosa. Seria essa uma solução? Ou não? (BONHOEFFER, 2002 *apud* METAXAS, 2011, p. 141).

Após a frutuosa viagem, ele retornou para Berlim, onde concluiu os estudos de doutorado em 1927, com apenas 21 anos. A mudança de Tübingen para Berlim não foi difícil para Bonhoeffer, visto que esta era a capital do país e possibilitava grandes estímulos culturais. No entanto, o principal motivo da mudança foi a Faculdade de Teologia da Universidade de Berlim, que tinha um renome internacional. O famoso teólogo Friedrich Schleiermacher, inclusive, fez parte de seu corpo docente (cf. METAXAS, 2011, p. 149).

Em 1924, a Faculdade de Teologia era dirigida por um discípulo de Schleiermacher, o famoso teólogo liberal Adolf von Harnack, com 73 anos. Ele foi um dos líderes do método histórico-crítico no século XIX e início do século XX. Para Harnack, que seguia uma abordagem bíblica restrita à análise textual e histórico-crítica, os milagres de Jesus nunca aconteceram e o Evangelho de João não era canônico (cf. METAXAS, 2011, p. 150). Harnack, ao conhecer Dietrich, ficou tão empolgado com sua capacidade que queria fazê-lo um historiador da Igreja, algo que não conseguiu, pois os interesses do jovem teólogo já estavam direcionados para a teologia dogmática (cf. MONDIN, 1979, p. 166). Metaxas sublinha que “Dietrich assistiu a seu prestigiado seminário (de Harnack) durante três semestres e tinha grande estima pelo venerado acadêmico, ainda que raramente concordasse com suas conclusões teológicas” (2011, p. 150). Manifesta-se, assim, que Dietrich, apesar de jovem, já tinha um modo de pensar independente e livre.

Outros três professores, além de Harnack, exerceram forte influência no pensamento de Bonhoeffer: Karl Holl, um importante teólogo luterano; Reinhold Seeberg, da área da teologia sistemática; e Adolf Deissmann, que foi o responsável por introduzir Bonhoeffer no movimento ecumênico e, posteriormente, na conspiração contra Hitler. Contudo, havia um teólogo que, além de todos os citados, seria reverenciado e respeitado por Dietrich como seu mentor e amigo: Karl Barth, um suíço e um dos grandes teólogos do século XX (cf. METAXAS, 2011, p. 152). O teólogo suíço, ao perceber que cada nação havia reivindicado Deus para si durante a Grande Guerra, declarou a total inadequação do liberalismo teológico, que corria o grande risco de esvaziar as ideias de revelação e de Palavra de Deus. Em contraposição a isso, “Barth quer voltar a uma teologia baseada em Deus e na revelação bíblica, com o objetivo de uma verdadeira e própria refundação, pondo-se criticamente contra o mundo e, sobretudo, também contra o mundo religioso” (CAVALLERI, 2019, p. 21).

Bonhoeffer concordava com Barth, pois entendia que era necessário analisar os textos bíblicos não como fontes simplesmente históricas, mas sim como dados da revelação, ou seja, era preciso olhar para o texto como Cânones Sagrados. Contudo, Dietrich não era contra a análise histórica e crítica dos textos, uma vez que aprendera de Harnack como fazê-la (cf.

METAXAS, 2011, p. 156). O que ele defendia era que o texto bíblico não fosse esvaziado e transformado em uma mera fonte histórica, vazia de qualquer revelação.

Dietrich escreveu sua tese de doutorado sob a orientação de Seeberg, com o tema que o havia inquietado desde sua viagem a Roma: “o que é a Igreja?” Dessa forma, em 1927, foi laureado em teologia dogmática com a tese *Sanctorum Communio: eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche (Comunhão dos Santos: Um inquérito Dogmático dentro da Sociologia da Igreja)*. Nesta obra, Bonhoeffer já manifesta sua inclinação para a teologia da Palavra de Deus do que para a teologia liberal de Harnack. Após seu doutorado, Bonhoeffer iniciou imediatamente o ministério pastoral, em uma paróquia de alemães em Barcelona, na Espanha. No entanto, já em 1929, retornou a Berlim para se habilitar ao ensino. Para tanto, escreveu o ensaio *Akt und Sein: Transzendentalphilosophie und Ontologie in der systematischen Theologie (Ato e ser: Filosofia Transcendental e ontologia no Seio da Teologia Sistemática)*, cuja aprovação lhe concedeu uma vaga de docente na Faculdade de Teologia da Universidade de Berlim (cf. MONDIN, 1979, p. 167). Porém, antes de assumir sua função, foi enviado para estudos nos Estados Unidos.

1.2 O CONFRONTO COM O NACIONAL SOCIALISMO E A IGREJA CONFESSANTE

A vida acadêmica de Dietrich Bonhoeffer não o impediu de viver também um ministério pastoral, o qual ele desempenharia até o fim de sua vida. Assim, em 1928, ele partiu para Barcelona, onde seria pastor assistente do reverendo Olbricht. Sua passagem pela Espanha lhe serviu de muito aprendizado, pois pôde observar o estilo de vida dos alemães residentes lá, principalmente o “materialismo” no qual vivia a geração pós-guerra. Dentre suas atribuições, estava o trabalho com crianças e a substituição de Olbricht, toda vez que este viajava (cf. METAXAS, 2011, p. 183). Através do contato com as pessoas, Bonhoeffer experimentou na prática o que era pastorear, fato que ele mesmo relatou em uma carta ao seu amigo Rossler:

A cada dia conheço novas pessoas, seja qual for sua situação, e, algumas vezes, é possível vê-las por meio de suas histórias — e, ao mesmo tempo, algo continua a me impressionar: aqui eu encontro as pessoas do jeito que elas são, longe da máscara do “mundo cristão”; pessoas com paixões, tipos criminosos, pessoas pequenas com desejos pequenos, salários pequenos e pecados pequenos — e, no geral, são pessoas que se sentem sem um lar em ambos os sentidos e que começam a se derreter quando são tratadas com gentileza — pessoas reais; posso afirmar ter adquirido a impressão de que são justamente essas pessoas as que se encontram mais sob a graça do que sob a ira, enquanto o mundo cristão se encontra mais sob a ira do que sob a graça (BONHOEFFER, 2008 *apud* METAXAS, 2011, p. 199-200).

Os sermões proferidos por Dietrich atraíam a atenção de muitas pessoas, fato que, inclusive, fez com que a frequência na igreja não caísse durante aquele verão. Um dos seus temas centrais era “a defesa do aspecto terreno da encarnação da fé cristã contra a ideia dualista da inferioridade do corpo em relação à alma ou ao espírito”, afirma Eric Metaxas (2011, p. 203). Bonhoeffer também gostava muito de pregar sobre a ideia barthiana de Deus no papel de Iniciador, ou seja, Deus que se revela e não as pessoas que o alcançam. Assim, Dietrich tinha clareza de que o “sucesso” de um sermão viria de Deus, haja vista que um sermão mal preparado pode tocar as pessoas, se Deus assim o quiser, enquanto em um sermão magistral Deus poderia não se manifestar e não “agarrar” os fiéis (cf. METAXAS, 2011, p. 205). Portanto, nota-se que Bonhoeffer já apresentava também um prelúdio do que viria a acontecer em sua vida sob o domínio dos nazistas, colocando-se nas mãos de Deus, aquele que por primeiro o alcançara.

Em novembro daquele ano, Bonhoeffer foi convidado a permanecer em Barcelona, mas como tinha por objetivo concluir seu pós-doutorado e receber a livre-docência, retornou para Berlim um ano após sua chegada naquela cidade. Em seu retorno ao país natal, Bonhoeffer estava incerto do que fazer, pois o tempo vivido em Barcelona o inclinava a querer abandonar o mundo acadêmico e seguir somente no ministério pastoral. No entanto, como faltavam apenas dois anos para a ordenação e ele acabou decidindo em não fechar as portas para um possível futuro acadêmico, resolveu finalizar a tese de pós-doutorado para, enfim, qualificar-se como professor da Universidade de Berlim (cf. METAXAS, 2011, p. 221).

Como uma das perguntas que mais lhe interessavam era “o que é ser Igreja?”, ele escreveu sua tese de pós-doutorado intitulada *Akt und Sein (Ato e Ser)*, que tratava de uma continuação de *Sanctorum Communio*. Eric Metaxas a resume da seguinte forma:

Em Ser e agir, Bonhoeffer usou linguagem filosófica para demonstrar que a teologia não é somente um campo da filosofia, mas algo bem diferente. Para ele, a filosofia era a busca do homem pela verdade à parte de Deus. Seria um tipo de “religião”, no sentido de Barth, na qual o próprio homem tenta alcançar o céu ou a verdade ou a Deus. A teologia, porém, inicia-se e termina com a fé em Cristo, revelador de si mesmo ao homem; separada de tal revelação, não pode existir algo como a verdade. Portanto, o filósofo — e o teólogo que atua sobre pressupostos filosóficos — gira em torno do próprio umbigo. Ele não se consegue livrar desse círculo, mas Deus, por meio da revelação, pode rompê-lo. (METAXAS, 2011, p. 221-222).

No dia 18 de julho de 1930, *Akt und Sein* foi aprovada, o que lhe garantiu a livre-docência universitária. Sua aula inaugural na Universidade de Berlim aconteceu no dia 31 do mesmo mês, já tendo em vista uma nova experiência no exterior, através de uma bolsa de estudo no *Union Theological Seminary* de Nova York. A nova experiência começou a se concretizar aos 5 de setembro daquele ano (cf. CUNHA SOBRINHA, 2006, p. 18). A princípio, a decisão

de partir para a América não o empolgava, pois Bonhoeffer não via o local como um ambiente que pudesse oferecer muita coisa no sentido teológico. Mas, ao final, acabou vendo sentido em partir e viver a nova experiência (cf. METAXAS, 2011, p. 240). Dietrich, então, partiu para os Estados Unidos a bordo do navio *Columbus*⁴ para uma viagem de aproximadamente seis dias.

Segundo Cunha Sobrinha, “o contato com a igreja de Nova York causou maravilha e desilusão em Bonhoeffer e também, naquela nova realidade, a diversidade tornou-se, para Bonhoeffer, um desafio para construir o relacionamento com os outros” (2006, p. 18). No primeiro contato com a *Union Theological Seminary*, ele encontrou uma situação teológica pior do que havia previsto, o que o levou a escrever a seu superintendente:

Não há teologia aqui [...]. Falam pelos cotovelos sem o menor fundamento e sem indício de qualquer critério. Os estudantes — com idade entre 25 a trinta anos — não têm qualquer noção a respeito do que é tratado pela dogmática. Não estão familiarizados com as questões mais básicas. Intoxicaram-se com frases liberais e humanistas, ridicularizam os fundamentalistas e, no entanto, ainda não alcançaram sequer o nível deles (BONHOEFFER, 2008 *apud* METAXAS, 2011, p. 251).

Uma das únicas experiências às quais Bonhoeffer deu valor durante sua estadia nos Estados Unidos foram as “igrejas dos negros”. Para além de seus compromissos acadêmicos, Dietrich aproveitou para explorar a cidade e conhecer as diversas realidades, o que fez ao lado de quatro importantes companheiros do *Union*: Jean Lasserre, Erwin Sutz, Paul Lehmann e o afro-americano Frank Fisher, com o qual estabeleceu estreita amizade (cf. METAXAS, 2011, p. 266). Fisher era responsável pelo trabalho social da Igreja Batista, no bairro popular de Harlem. Quando convidou Bonhoeffer para um culto, este logo se empolgou, pois estava cansado dos sermões vazios do Evangelho nas grandes igrejas. Ali, naquele bairro periférico, Dietrich encontrou cantos efusivos e uma grande participação popular, diferente das igrejas luteranas alemãs, das quais o proletariado havia se afastado (cf. CAVALLERI, 2019, p. 24).

Naquela Igreja Batista, Bonhoeffer viu o evangelho pregado e vivido em obediência aos mandamentos de Deus pela primeira vez. Durante o resto de seus dias em Nova York, Dietrich frequentou aquele local para adorar e ensinar na escola dominical, o que lhe garantiu a confiança de muitos membros. Somado a isso, a música dos *negro spirituals* o deixava fascinado, a ponto de garantir discos que depois levaria para seus alunos na Alemanha (cf. METAXAS, 2011, p. 270). Ali ele percebeu que a música exercia uma grande importância para a adoração.

⁴ O navio Columbus era um símbolo de modernidade e trabalho artístico da época. Tratava-se do maior e mais veloz navio da Alemanha, com 33 toneladas. Nove anos mais tarde, o navio seria afundado para evitar que fosse capturado por um navio de guerra britânico.

Uma outra amizade marcante para Bonhoeffer foi com o francês Jean Lasserre, destinada a durar até o fim de seus dias. Lasserre era uma pessoa de notável nível, cuja influência teológica provinha de Wilfred Monod, uma figura eminente do cristianismo social francês (cf. CAVALLERI, 2019, p. 24). Em seus encontros, Lasserre falava com frequência sobre o Sermão do Monte e sua consequente contribuição para a sua própria teologia. Tal influência levaria Bonhoeffer a escrever, posteriormente, seu livro mais famoso: *Nachfolge* (*Discipulado*). Porém, o mais importante dessa amizade foi a influência de Lasserre para o envolvimento de Dietrich no movimento ecumênico fato que, posteriormente, se desdobraria na resistência contra Hitler e os nazistas (cf. METAXAS, 2011, p. 275).

No verão de 1931, Bonhoeffer retornou para sua terra e se dirigiu imediatamente à cidade de Bonn para se encontrar com Karl Barth, considerado por ele um mestre e por quem nutria grande admiração. Tal encontro foi providenciado por seu amigo Erwin Sutz, que conhecera nos Estados Unidos. A partir daquele momento, os encontros entre Bonhoeffer e Barth seriam frequentes pelos próximos dois anos. Alguns meses depois, em novembro, Dietrich foi ordenado pastor em Berlim e assumiu uma vaga na Faculdade de Teologia da Humboldt-Universität, a mesma universidade de seu pai (cf. CAVALLERI, 2019, p. 26). Daquele momento em diante, sua vida se dividiria entre o ministério pastoral, suas atividades ecumênicas e o trabalho universitário.

No ano de 1932, Dietrich foi convidado a pregar no dia da Reforma Protestante, na Igreja Memorial Kaiser Wilhelm, em Berlim. Nesse dia, os alemães esperavam um sermão animado e patriótico, que valorizasse e resgatasse a herança luterana e o papel de cada um na manutenção dessa tradição. No entanto, o que presenciaram foi totalmente o oposto. Bonhoeffer iniciava seu sermão citando a passagem de Apocalipse 2,4-5, na qual se fala sobre o abandono do primeiro amor. Eric Metaxas destaca como ele prosseguiu com o sermão:

Bonhoeffer iniciou a pregação com más notícias: a igreja protestante está nos últimos instantes de vida, disse, e é “passada a hora de percebermos isso”. A igreja alemã, continuou, “agoniza, se já não morreu. Em seguida, dirigiu seu estrondo para as pessoas nos bancos. Condenou a inapropriada e grotesca celebração quando, na verdade, todos participavam de um funeral: “Uma fanfarra de trompetes não serve de conforto para um moribundo”. Referiu-se, então, ao herói do dia, Martinho Lutero, como um “morto” que usavam de suporte para propósitos egoístas. Era como se tivesse jogado um balde d’água sobre a congregação e, em seguida, arremessasse os sapatos contra ela. “Nós não enxergamos que esta igreja não é mais a igreja de Lutero”, disse (METAXAS, 2011, p. 300-301).

Esse não seria o último sermão de Bonhoeffer naquele ano, mas continuaria a alertar que todos despertassem e parassem de brincar de ser igreja. No entanto, para muitos, ele não

passava de mais um dos acadêmicos que se levavam muito a sério e um fanático religioso. Independentemente disso, ele continuava seu ofício, pois entendia que havia sido escolhido por Deus e, portanto, não poderia pregar somente meras opiniões pessoais, mas ser um canal entre Deus e o seu povo. Assim, ele ia cada vez mais se aprofundando na fé e, desde o seu contato com a “igreja dos negros”, não era mais a mesma pessoa. Agora, inclusive, tornara-se um membro regular da igreja, pela primeira vez em sua vida, comungava⁵ sempre que possível (cf. METAXAS, 2011, p. 305).

A resistência de Bonhoeffer ao pensamento vigente seguia para além do que via na igreja, pois acontecia também dentro da Universidade de Berlim. Enquanto grande parte do povo aceitava a liderança de Hitler, Bonhoeffer criticava duramente a noção de autoridade, principalmente quando ela não é dirigida a Deus. Ele não se esquivava de tecer comentários políticos e era contra a ideia de que a política e a fé cristã não se relacionam. Além disso, em um ambiente cercado pelos resquícios da teologia liberal de Harnack, Dietrich se lançava a abordar a Bíblia como Palavra de Deus, através da qual Deus fala a cada um (cf. METAXAS, 2011, p. 317). Dessa forma, aos poucos, Bonhoeffer foi conquistando o interesse dos jovens estudantes e os levando a um discipulado, ou seja, chamando-os a serem não somente acadêmicos de teologia, mas discípulos de Jesus Cristo.

Aos 30 de janeiro de 1933, Adolf Hitler se tornou o Chanceler do Reich. Dois dias depois, em 1º de fevereiro, Bonhoeffer, em uma transmissão radiofônica, criticou duramente a aspiração do povo que reconhecia em Hitler um *Führer* (líder), o qual corria o risco de se tornar um *Verführer* (corruptor ou falso messias). Enquanto ainda falava, a transmissão foi interrompida (cf. CUNHA SOBRINHA, 2006, p. 19). No entanto, alguns dizem que o discurso não fora uma reação à eleição de Hitler, pois já havia sido agendado há algum tempo. Ao contrário, tratava sobre o Princípio *Führer*, originado no início do século XX, pois até aquele momento o *Führer* e Hitler ainda não eram a mesma coisa (cf. METAXAS, 2011, p. 342).

Seja como for, o fato é que Dietrich Bonhoeffer não gostou da forma como as coisas aconteceram, pois temia que os ouvintes que não puderam acompanhar sua conclusão pensassem que ele apoiava Hitler e seu discurso fazia parte da aclamação geral. Para resolver a situação, Bonhoeffer fez cópias do discurso na íntegra e enviou para familiares e outras pessoas influentes, explicando que a parte final havia sido interrompida. Após isso, foi convidado a apresentar o seu discurso no Colégio de Ciências Políticas, em Berlim, pois isso ainda era permitido naquele contexto (cf. METAXAS, 2011, p. 343). Algumas semanas depois, publica

⁵ O termo “comungar” aqui utilizado remete-se à participação na Santa Ceia e não ao Sacramento da Eucaristia, presente na Igreja Católica.

um artigo intitulado “A Igreja diante da questão hebraica”, no qual questiona a política racial dos nazistas e convida todos os fiéis a uma profunda reflexão (cf. CAVALLERI, 2019, p. 30).

Este artigo se colocava totalmente em oposição ao chamado *Arierparagraph* (Parágrafo Ariano), que entraria em vigor no dia 7 de abril e consistia numa série de decretos de leis, nas quais os funcionários do governo deveriam ser de procedência ariana, excluindo, assim, qualquer indivíduo de descendência judaica. Diante disso, a igreja alemã se encontrava tumultuada e alguns líderes viam como necessária uma conciliação com os nazistas que, por sua vez, combateriam o comunismo e o ateísmo. Esses líderes pensavam que o resultado da união entre igreja e o Princípio *Führer* seria a recuperação da antiga glória da igreja e da Alemanha. Por fim, com o prestígio da igreja recuperado, conseguiriam influenciar as decisões de Hitler (cf. METAXAS, 2011, p. 372). No entanto, não seria isso que aconteceria.

Por detrás dessa grande ascensão de Hitler, havia um grupo que aspirava uma Igreja do Reich forte e unificada, cuja finalidade seria derrotar os ateus e qualquer força comunista. Chamavam-se a si próprios de *Deutsche Christen* (Cristãos Alemães), os quais pretendiam fazer uma síntese da ideologia nacionalista e cristianismo e, com isso, introduzir o Parágrafo Ariano do regime nazista na doutrina protestante (cf. CUNHA SOBRINHA, 2006, p. 20). O que mais evidenciou a crise da igreja foi sua inércia e complacência diante dessa empreitada. Dessa forma, os judeus que eram cristãos batizados deveriam formar uma outra igreja, composta por outros judeus convertidos.

Bonhoeffer não podia concordar com essa tentativa, pois, diferente da maioria dos alemães, ele havia tido experiências além das fronteiras da Igreja Luterana Alemã: sua passagem por Roma, quando viu cristãos de diferentes raças e nacionalidades viverem a fé juntos; nos Estados Unidos pôde participar e ser acolhido por cristãos afro-americanos da Igreja Batista, em Harlem; e, como membro do movimento ecumênico, teve a oportunidade de fazer adorações conjuntas com outros cristãos europeus (cf. METAXAS, 2011, p. 375). Diante disso, ele voltava-se mais uma vez àquela pergunta central: “o que é ser Igreja?” e qual a sua responsabilidade diante de uma escolha, no fundo, sectária?

Enquanto isso, nos bastidores, Hitler articula a criação da Igreja Nacional do Reich, que tinha dois objetivos: o controle nazista sobre a fé protestante, unificando todas as igrejas sob um regime episcopal, e a utilização dessa igreja para propagar o cristianismo positivo⁶.

⁶ “O Cristianismo positivo apresenta uma versão da religião cristã moldada na ideologia nazista. Tem por confissão teológica afirmações do próprio Hitler, nos seguintes conceitos: Jesus foi o nosso maior líder ariano, isto é, um iluminado, que lutou enfaticamente contra o poderio das trevas, encarnado no judaísmo, morrendo vítima de uma cilada dos judeus” (SANTOS, 2023, p. 46).

Bonhoeffer critica tenazmente a instrumentalização da igreja por parte do nazismo, através da qual as pessoas buscavam um “Deus útil”, recorrendo a Ele para o alívio de seus problemas e para alcançar os próprios sonhos. Ao contrário, deveriam buscar o “Deus inútil”, sem a ganância de receber algo, mas por aquilo que Ele é (cf. SANTOS, 2023, p. 36). Contudo, os representantes das igrejas associadas continuam o processo para a fundação e a construção da Constituição da Igreja do Reich, segundo a qual, era previsto o cargo de Bispo do Reich, aos moldes nazistas.

A partir disso, iniciou-se uma intensa disputa para o cargo de Bispo do Reich, cuja decisão ocorreria durante o ano de 1933. Havia dois indicados: Ludwig Müller, o candidato de Hitler, e o Friedrich Von Bodelschwing, indicado pela maioria dos dirigentes das outras igrejas. Após a realização do sínodo de delegados regionais, Bodelschwing foi escolhido. Contudo, como o resultado não agradou a Hitler, este decidiu intervir de maneira arbitrária e dissolveu todas as organizações eclesiais provinciais, iniciando uma série de perseguições e intimidações que levaram à renúncia de Bodelschwing. Em seguida, o pastor Ludwig Müller foi eleito como Bispo do Reich, conforme era vontade de Hitler e dos *Deutsche Christen* (cf. SANTOS, 2023, p. 41). Daquele momento em diante, os “Cristãos Alemães” seriam os principais adversários de Bonhoeffer e da futura Igreja Confessante.

Diante das investidas dos “Cristãos Alemães” e do regime nazista em retirar Cristo e o Evangelho do centro da igreja, substituindo-os pela própria figura de Hitler, bem como pelo avanço em direção a uma total exclusão dos judeus da igreja, Bonhoeffer entendia que, caso isso se confirmasse, seria impossível proclamar a fé. Ao contrário, segundo ele, a igreja deveria estar inteiramente no mundo e a seu serviço, nunca dominante sobre ele. Além disso, na visão bonhoefferiana, o cristão precisa ser aberto e sensível às necessidades das pessoas, que não era o que se propunha naquele momento. Assim, Dietrich escreveu uma obra intitulada “Orando com os Salmos”, na qual procurou ressaltar a importância da herança judaica do Antigo Testamento, totalmente desprezada por Hitler e seus seguidores (cf. SANTOS, 2023, p. 53).

No meio de toda essa confusão sobre os novos rumos que a igreja estava a tomar, Bonhoeffer entendia que não poderia ficar parado. Era necessário seguir caminhos diferentes da Igreja Oficial. Dessa forma, começou-se a organizar uma declaração de fé conjunta contra a posição que os “Cristãos Alemães” estavam tomando no ambiente eclesial. Esta declaração deveria ficar pronta antes do chamado “Sínodo Marrom”⁷ dos nazistas, que aconteceria em setembro de 1933. Após três semanas de trabalho, a declaração ficou pronta. Tratava-se da

⁷ O Sínodo ficou assim conhecido pois a maioria dos delegados estavam utilizando a camiseta marrom do uniforme nazista (cf. METAXAS, 2011, p. 459-460).

Confissão de Betel⁸, que foi submetida a 20 teólogos para avaliação. No entanto, o resultado foi uma completa frustração, haja vista que os pontos mais proeminentes foram obscurecidos e atenuados. Bonhoeffer ficou tão frustrado com a incapacidade de seus companheiros cristãos em tomar uma posição enérgica que acabou se recusando a participar da redação final e assiná-la após a conclusão (cf. METAXAS, 2011, p. 456).

Após a realização do Sínodo Marrom, no qual foi aprovada oficialmente a exclusão do ministério qualquer pessoa de origem judaica, os “Cristãos Alemães” haviam se afastado da fé verdadeira. Assim, para Dietrich Bonhoeffer, Niemöller e Hildebrandt a hora da cisão havia chegado. Como reação, fundaram a Liga Emergencial de Pastores (ou Liga de Emergência de Pastores), nascida da declaração “Ao Sínodo Nacional”, redigida por Bonhoeffer e Niemöller apenas dois dias após o Sínodo Marrom. Eric Metaxas destaca que a declaração tinha quatro pontos principais:

Primeiro, declarava que seus signatários iriam se dedicar às Escrituras e às confissões doutrinárias anteriores da Igreja. Em segundo lugar, eles trabalhariam em prol da fidelidade da igreja às Escrituras e às confissões. Terceiro, concederiam ajuda financeira àqueles perseguidos pelas novas leis ou por qualquer tipo de violência. E, quarto, rejeitariam firmemente o Parágrafo Ariano (METAXAS, 2011, p. 462-463).

Surpreendentemente, no dia 20 de outubro, pastores de todos os lugares do país que haviam assinado a declaração, formaram a Liga Emergencial de Pastores que, até o final do ano, contaria com seis mil membros. Um outro apoio importante recebido foi do Movimento Ecumênico, ao qual Bonhoeffer recorreu para que o reconhecimento da nova Igreja alemã liderada por Müller fosse adiado. Essa postura foi de suma importância, uma vez que os nazistas se preocupavam em como eram recebidos pela comunidade mundial. Contudo, em toda essa resistência, Bonhoeffer sempre se declarou leal à Igreja e à Alemanha, e não ao Estado nacionalista-socialista e à pseudo-Igreja de Müller (cf. METAXAS, 2011, p. 470).

Por diversas razões, Bonhoeffer decide se afastar do “coração” da luta, ou seja, a Alemanha, para passar uma temporada de dois anos em Londres (cf. CUNHA SOBRINHA, 2006, p. 21). Ali, ele teria a oportunidade de experimentar o trabalho paroquial, pois chegara à conclusão de que o exclusivo trabalho intelectual estava a formar pastores que não sabiam viver como cristãos. Ademais, ele também via sua estadia em Londres como uma oportunidade de enxergar além todo o quadro pelo qual seu país passava, para além de uma influência política

⁸ Betel significa “Casa de Deus” em hebraico. Bonhoeffer, ao conhecer aquela comunidade cristã fundada em 1867 para pessoas com epilepsia, ficou admirado, pois viu ali o evangelho visível, onde os fracos e abandonados eram acolhidos em um ambiente profundamente cristão (cf. METAXAS, 2011, p. 451).

na vida da igreja. Enquanto seus amigos mais próximos, Niemöller e Hildebrandt, buscavam maneiras de derrotar Müller, Bonhoeffer olhava além, buscando viver o discipulado e quanto isso lhe custaria. Dietrich “analisava o chamado profundo de Cristo, que não dizia respeito à vitória, mas à submissão a Deus, aonde quer que ela pudesse levar” (METAXAS, 2011, p. 482).

Em Londres, Bonhoeffer se aproximou ainda mais do movimento ecumênico, principalmente do bispo anglicano George Bell, bispo de Chichester, que se tornaria proeminente em sua vida. Bell conhecia a situação da Alemanha, pois havia estado lá durante uma conferência dos “Cristãos Alemães”, o que lhe permitiu alertar a comunidade internacional sobre o antissemitismo em curso. Em seguida, apresentou um protesto contra a aceitação do Parágrafo Ariano por parte da Igreja alemã. Nos anos seguintes, Bonhoeffer seria quem comunicaria a Bell sobre os acontecimentos na Alemanha, cujas informações serão repassadas ao público britânico, desencadeando um sentimento contra Hitler e o Terceiro Reich (cf. METAXAS, 2011, p. 491).

Os esforços de Bonhoeffer junto ao movimento ecumênico, aliado com a influência do bispo Bell, começaram a dar resultados. George Bell escreveu uma mensagem sobre a crise na Igreja alemã e, no dia 10 de maio de 1934, enviou-a aos membros do movimento ecumênico. Com isso, a atenção mundial se voltou para os pastores membros da Liga de Emergência, enquanto a Igreja do Reich passou a sofrer forte pressão e perder a reputação. Bonhoeffer tinha agora razões suficientes para continuar em Londres, pois todo o seu trabalho na luta pela Igreja e junto aos refugiados o atraía imensamente (cf. METAXAS, 2011, p. 543). Tudo estava preparado para um outro passo importantíssimo: o Sínodo de Barmen.

No final de maio daquele ano, no rio Wupper, os pastores da Liga de Emergência realizaram um sínodo em Barmen, no qual foi escrita a Declaração de Barmen, de onde surgiu a Igreja Confessante (cf. METAXAS, 2011, p. 545). Nesta declaração, afirma-se que o único dom de Deus que reina sobre os homens é Jesus Cristo e que a Igreja não pode se tornar um instrumento do Estado alemão (cf. CAVALLERI, 2019, p. 34). Giorgio Cavalleri ainda acrescenta que “a corrente dos chamados cristãos alemães é pintada como herética e é rejeitada, com convicção, toda forma de controle dos homens do Terceiro Reich sobre a própria igreja” (2019, p. 34). A declaração teve como autor principal o teólogo Karl Barth que, no ano seguinte, seria expulso da Alemanha por se recusar a jurar fidelidade ao *Führer*.

Bonhoeffer, então, buscou esclarecer que a declaração de Barmen não constituía uma separação da Igreja “oficial” alemã, pois, se assim o fosse, estaria dando legitimidade a essa Igreja “oficial”. Na verdade, era a Igreja do Reich que rompia com a unidade e o *status*

*confessionis*⁹ ao trocar o Evangelho de Jesus e renunciar à liberdade interna e, por isso, os “Cristãos Alemães” não podiam agir em nome da Igreja. Dessa forma, para Bonhoeffer, a Igreja Confessante tinha se tornado a Igreja alemã e, conseqüentemente, a Igreja do Reich estaria excomungada. O problema foi que o movimento ecumênico reconheceu a Igreja Confessante como um movimento e não uma Igreja. Tal fato levou Dietrich ao desespero, pois, para ele era claro: a Igreja Confessante era a única Igreja alemã, visto que a Igreja do Reich adotara um comportamento herético quando abandonou as Escrituras e os dogmas da Igreja histórica (cf. METAXAS, 2011, p. 560).

Apesar disso, a Igreja Confessante continuou suas atividades, mas as perseguições do Reich, que já estavam às claras, também cresceram fortemente. A cada ano, as perseguições e repressões à Igreja Confessante aumentavam, levando seus membros a adotarem posturas mais brandas, temendo a morte. Esta situação resultou em alguns pastores isolados, dentre eles, Bonhoeffer, a fazer oposição não só teológica e eclesial, mas também política contra as injustiças e violências cometidas contra os judeus. A partir de 1937, o nazismo deixou a imparcialidade e passou a prender muitos pastores, com o objetivo de não somente banir, mas liquidar as atividades da Igreja Confessante. Mais uma vez, motivados pelo medo, os seus membros acabaram por silenciar-se diante de um juramento de fidelidade a Hitler, que a Igreja Nacional do Reich propunha a todos os pastores. Dietrich ficou envergonhado com a permissão dada pela Igreja Confessante de que cada líder escolhesse ou não fazer o juramento (cf. METAXAS, 2011, p. 576).

Dietrich Bonhoeffer desejava que a Igreja tivesse uma íntima ligação com Cristo e fosse assídua na escuta da voz de Deus, consciente de todas as conseqüências possíveis dessa escolha. Porém, questionava-se de “como seria possível ouvir e obedecer à voz de Deus se a oração e a meditação nas Escrituras não eram ensinadas nos seminários alemães?” (METAXAS, 2011, p. 608). A Igreja Confessante cogitava a abertura de seminários próprios, mas Dietrich tinha uma escolha a fazer: continuar em Londres pastoreando, continuar seus estudos em Berlim ou assumir um seminário clandestino, para o qual tinha sido convidado por Niemöller? (cf. SANTOS, 2023, p. 64). Como trazia consigo esse anseio, Bonhoeffer decide assumir o seminário.

A primeira tentativa de fundar um seminário para a Igreja Confessante se deu no mar Báltico, em Zingst, não muito distante de Berlim. Nesse lugar silencioso e no meio da natureza

⁹ O *status confessionalis* era um pensamento de Lutero, mas Bonhoeffer o aplicava afirmando que o Estado negar-se-ia quando negasse o Evangelho. Diante disso, a igreja precisa “confessar” o evangelho e levar a mensagem de Jesus Cristo tanto aos gentios quanto aos judeus.

quase selvagem, Bonhoeffer buscou promover uma vida comunitária para cerca de 20 jovens (cf. CAVALLERI, 2019, p. 37). O ideal conduzido por Bonhoeffer naquele local era de estilo monástico, no qual se buscava viver aos moldes do que Jesus ensinou aos discípulos no Sermão da Montanha, ou seja, eles não deveriam ser somente estudantes de teologia, mas discípulos de Cristo. Dentre os alunos, encontrava-se Eberhard Bethge, que depois se tornaria um grande amigo de Bonhoeffer. Após aproximadamente dois meses na casa em Zingst, precisaram desocupá-la, pois o aluguel havia vencido, o que levou Dietrich a procurar um outro local para continuar aquela experiência. O lugar encontrado foi uma antiga fazenda em Finkenwalde, localizada na Pomerânia (cf. METAXAS, 2011, p. 648).

A experiência em Finkenwalde será um pouco mais prolongada – aproximadamente dois anos – também seguindo um estilo de vida monástico, no qual Bonhoeffer promovia momentos de ensino, reflexão teológica, meditação, música e comunhão fraterna. Sua atenção era em oferecer uma formação sólida para aqueles jovens que não queriam ser ordenados na Igreja do Reich (cf. CAVALLERI, 2019, p. 38). Neste clima extraordinário, germinaram duas importantes obras de Bonhoeffer: *Nachfolge* (*Sequela* ou *Discipulado*) e *Gemeinsames Leben* (*Vida em Comunhão*), como fruto dessa experiência de vida comunitária e de formação permanente para o discipulado. Na primeira, ele permanece fiel à sua constante teológica da realidade escondida de Deus no mundo, da submissão a Deus e da valorização da graça divina; na segunda, apresenta uma reflexão teológica a partir dessa experiência comunitária, centrada na certeza de que Cristo é o centro de toda comunhão (cf. CUNHA SOBRINHA, 2006, p. 22-23).

Em setembro de 1937, enquanto visitava sua irmã Sabine, em Göttingen, juntamente com Bethge, Bonhoeffer recebeu a notícia de que a *Gestapo*¹⁰ havia descoberto o seminário de Finkenwalde e o fechado. Pouco antes, o comandante da polícia, Heinrich Himmler, já havia decretado como ilegal a atividade de formação dos ordenandos da Igreja Confessante. Chegava o fim de uma era. Bonhoeffer precisou encontrar outra forma de continuar a formação dos novos pastores, que desembocaria na fundação dos vicariatos coletivos (cf. CAVALLERI, 2019, p. 42). Estes consistiam em um pastor que se dispusesse a acolher os ordenandos como assistentes do pastor local, mas, no fundo, continuariam a receber uma formação semelhante àquela de Finkenwalde. A situação se agravava cada vez mais e um ambiente turbulento se via na Alemanha. Dietrich foi proibido de ir a Berlim e foi morar com sua irmã Sabine, onde descobriu

¹⁰ Polícia secreta do Estado.

que estava em curso a organização de um golpe para tirar Hitler do poder (cf. METAXAS, 2011, p. 768).

1.3 O “PREÇO” DO DISCIPULADO

A situação de Dietrich Bonhoeffer se apresentava cada vez mais difícil, pois tornara-se alvo de várias restrições: não podia mais ensinar na Universidade, desenvolver qualquer atividade de fala em público e estava proibido de ir a Berlim, como já fora mencionado. Neste momento, recebeu o convite para retornar aos Estados Unidos (cf. CUNHA SOBRINHA, 2006, p. 23). Tratava-se de uma decisão difícil que Bonhoeffer teria que tomar, mas que se tornou necessária quando descobriu, através de sua mãe, que todos os homens nascidos entre 1906 e 1907 deveriam se alistar no exército. Neste momento, ele percebeu que era necessário se retirar de seu país, pois, se sua postura fosse de resistência, poderia ser preso e executado; mas também, se um líder Confessante se negasse a lutar pela Alemanha, toda a Igreja seria denegrida (cf. METAXAS, 2011, p. 790).

A essa altura, Hitler havia anexado a Tchecoslováquia e a guerra se tornava iminente. Apesar das incertezas que se apossavam de Bonhoeffer, ele decidiu finalmente partir para a América, onde iria trabalhar como pastor para refugiados nos Estados Unidos. No dia 12 de junho de 1939, desembarcou em Nova York, deparando-se com uma realidade diferente daquela que conhecera na sua primeira passagem, como consequência da Grande Depressão. Passando menos de 24 horas da sua chegada, Dietrich já se sentia aborrecido e convencido de que deveria regressar ao seu país. Quanto mais recebia notícias de sua terra natal, mais se decidia que ali não era seu lugar. A decisão de regressar se concretizou no dia 07 de julho, após 26 dias nos Estados Unidos, quando Bonhoeffer decidiu partir para Londres, onde ficaria por 10 dias. Seu retorno à Alemanha se daria no dia 27 de julho (cf. METAXAS, 2011, p. 846).

Ao chegar na Alemanha, dirige-se para Sigurdshof, um local de vicariato coletivo, onde Hellmut Traub havia dado continuidade ao seu trabalho. Durante o mês de agosto, a atividade dos vicariatos coletivos no leste da Pomerânia continuou. Contudo, como estavam próximos da Polônia, onde possivelmente a guerra poderia começar, Bonhoeffer considerou perigoso continuar ali e decidiu encerrar as atividades naquele local, retornando a Berlim no dia 26 de agosto (cf. METAXAS, 2011, p. 849). Cunha Sobrinha destaca que, com essa decisão de retornar para a Alemanha, Bonhoeffer “testemunhou que a ‘sequela’ não era somente um argumento que ficou em Finkenwalde, mas era algo que ele próprio devia tornar visível naquele

específico momento de sua história” (2006, p. 25). Assim, fica reforçada mais uma vez a busca por uma coerência que Bonhoeffer tentava viver.

Além disso, este seu retorno para a Alemanha marca uma fase em sua vida na qual se destaca a responsabilidade de ação, visto que o fato de ser um “homem peregrino”, cujas mudanças ocorrem de acordo com as exigências éticas de cada momento, assume um grande valor moral. Giorgio Cavalleri destaca o pensamento de Bonhoeffer em três momentos:

Até 1929, antes de sua transferência como bolsista em Nova York, expõe uma teologia nacionalista relativamente clássica; de 1930 a 1939, além de apresentar uma exegese literal do Sermão da Montanha, propõe uma forma de pacifismo radical; a partir de 1940, após o retorno à Alemanha, Bonhoeffer elabora uma ética que busca avaliar as ações mais aptas em cada contexto específico, ao invés de seguir princípios absolutos precedentemente escolhidos (CAVALLERI, 2019, p. 46).

Diante do cenário cada vez mais devastador, Bonhoeffer entrou em contato com a resistência alemã. Ele era um homem que, durante grande parte de sua vida, lutou pela paz, tanto que se impressionava com os métodos de Mahatma Gandhi, a quem pretendeu visitar para aprender como resolver os conflitos, fato que não se concretizou. Ele via que devia enfrentar a situação por meio de contatos e viagens. Uma dessas foi através do bispo anglicano George Bell, seu amigo, que auxiliou alguns judeus a fugirem. Mas um outro caminho foi manter contato para estudar um plano de atentado contra Hitler (cf. CUNHA SOBRINHA, 2006, p. 25).

A decisão de Bonhoeffer em participar da conspiração contra Hitler não era nada fácil, visto que ele era um líder da Igreja Confessante e ele sabia que precisava considerar os outros membros, seus alunos e parentes. Não era uma decisão somente individual. Metaxas sublinha que talvez o que impulsionou Dietrich a tomar essa grande decisão foi sua cunhada Emmi, esposa de seu irmão Klaus, que também participava da conspiração. Ela teria incitado Bonhoeffer de que os cristãos ficam em uma posição muito confortável, de uma oposição somente espiritual, enquanto os outros (inclusive Klaus) é que, de fato, “sujavam as mãos”. A afirmação colocou Bonhoeffer em profunda reflexão, por mais que tivesse claro que ninguém deveria se alegrar por matar outra pessoa, ainda mais quando este ato fosse provocado por um cristão (cf. METAXAS, 2011, p. 880).

Dessa forma, Bonhoeffer passou a integrar a *Abwehr*¹¹, comandado pelo almirante Wilhelm Franz Canaris com a ajuda do coronel Hans Oster, que estavam há tempos tentando

¹¹ “Defesa”, nome do serviço secreto de informação do exército alemão, atuante entre 1920 e 1945, subordinado a OKW, alto comando das forças armadas alemãs.

eliminar Hitler. A partir de então, Dietrich começou a entrar no círculo da resistência militar, sempre cuidando em camuflar-se, como em uma ocasião em que saudou outros nazistas com a famosa saudação “Salve, Hitler”, como relata seu amigo Bethge (cf. CAVALLERI, 2019, p. 47-48). Certamente, ele se encontrava em um momento estranho de sua vida, desenvolvendo uma atividade alheia à sua, mas necessária no contexto, pois ser membro do serviço secreto lhe permitia continuar o seu trabalho pastoral e os seus escritos teológicos, além de impedir sua convocação para o exército. Ali já se sentia um espião lutando por uma grande causa, passando da confissão para a resistência (cf. SANTOS, 2023, p. 74).

Durante sua atividade na *Abwehr*, Bonhoeffer não perdeu tempo e seguiu por muitas viagens, sobretudo para os lugares onde se encontravam os seus contatos ecumênicos, com a intenção de informar ao mundo a situação de seu país, a causa dos judeus e o que pudesse ajudar os seus aliados na guerra (cf. SANTOS, 2023, p. 75). Uma das participações de Bonhoeffer foi na “Operação 7”, apelidada assim porque tinha por finalidade retirar sete judeus da Alemanha para a Suíça, mas, no final, o dobro de pessoas foi emigrado. A missão bem-sucedida, no entanto, despertou a atenção da *Gestapo*, que passou a rastrear Bonhoeffer e os demais membros da *Abwehr*. Uma outra operação, desta vez fracassada, foi a “Operação Relâmpago”, na qual o major Rudolph-Christoph von Gersdorff explodiria bombas no seu voo com Hitler, mas a bomba falhou. O mesmo aconteceria em outras oportunidades (cf. METAXAS, 2011, p. 1049-1050).

Neste ínterim, Bonhoeffer foi visitar sua amiga Ruth von Kleist-Retzow e lá encontrou Maria von Wedemeyer, neta de Ruth. Eles já eram conhecidos, pois Bonhoeffer era assíduo naquela casa. Eles não ficaram muito tempo juntos, mas Dietrich ficou encantado com a neta de Ruth. Com 36 anos, ele sabia que ela era muito jovem, ao passo que ele era velho para se casar. No período em que Bonhoeffer trabalhava na conspiração, viu-a poucas vezes, mas se comunicavam por cartas. Então, ele se decidiu viajar até Patzig para pedir a mão de Maria em casamento à sua mãe, Sra. Wedemeyer, que não se agradou muito da união e tentou de várias formas afastá-los. Além da diferença de idade, a Sra. Wedemeyer possivelmente sabia do envolvimento de Bonhoeffer com a *Abwehr*. Apesar de todos os contratempos, Bonhoeffer e Maria ficaram noivos, em uma relação cujo futuro era totalmente incerto (cf. METAXAS, 2011, p. 1026).

Entre os anos de 1940 e 1943, Bonhoeffer escreveu os fragmentos do livro não concluído *Ethik (Ética)*, que seria publicado postumamente em 1949. Nele, Dietrich faz uma reflexão sobre aquilo que ele chamava de “realidades últimas” (o dom da graça de Deus) e as “realidades penúltimas” (todos os aspectos da vida humana). Assim, ele afirmava que ser

cristãos significa, ao mesmo tempo, ser justificado pela graça de Deus, mas também tornar-se plenamente homem, assumindo uma responsabilidade maior para o encontro da humanidade com a graça (cf. CUNHA SOBRINHA, 2006, p. 26). Além disso, neste texto, ele defende que o homicídio é ilegítimo quando a vítima é inocente, mas o tiranicídio pode reentrar entre os homicídios autorizados, justamente porque pode evitar que outros homicídios aconteçam (cf. CAVALLERI, 2019, p. 56). A escrita desse texto foi interrompida por causa da prisão de Bonhoeffer.

Em 5 de abril de 1943, Bonhoeffer foi preso e levado para a prisão militar de Tegel, onde passou 18 meses na cela 92 (cf. METAXAS, 2011, p. 1066-1067). Mesmo nos dias difíceis da prisão, ele mantinha sua disciplina de leitura e oração, meditação de algum versículo e intercessão pelos parentes e amigos. O contato permitido era de cartas aos pais a cada dez dias. Depois, ele conseguiu escrever diversas cartas ao amigo Bethge e à sua noiva Maria von Wedemeyer, que resultariam em dois livros de grande alcance: *Resistência e submissão: cartas e anotações escritas na prisão* e *Cartas de amor da cela 92*, respectivamente (cf. SANTOS, 2023, p. 80).

A esse respeito, Stanley Santos comenta que

As cartas configuram uma seção especial da vida de Dietrich Bonhoeffer na sua resistência ao nazismo, tanto as cartas escritas na liberdade, como as cartas da prisão, principalmente a partir de novembro de 1943, onde o fluxo de cartas aumentou consideravelmente devido a amizades e conexões dentro da cadeia, driblando a censura e tomando caminhos alternativos, passando assim inúmeras correspondências ilegais. A partir de um exame destas correspondências verificam-se alguns comportamentos, falas e pequenos tratados que demonstram o ato de inconformação diante da situação política, teológica e eclesial vivida pela igreja bem como por uma parcela da sociedade. Com toda a perseguição deflagrada aos judeus, aos opositores e a Igreja Confessante, entendia que deveria colocar-se no lugar do próximo (SANTOS, 2023, p. 84).

Aos poucos, os presos foram nutrindo uma grande simpatia por Bonhoeffer, pois, em sua maioria, eram contrários a Hitler e ao nacional-socialismo. Ao saberem que ele era pastor, passaram a procurá-lo para conversar, partilhar as dificuldades, confessar seus pecados e outras situações. Todos o viam como um homem de confiança, inclusive os guardas. Lá, ele não via limites para suas ações e entendia que seu chamado podia se cumprir mesmo estando preso (cf. SANTOS, 2023, p. 80). Assim, do cárcere, Bonhoeffer revelava as suas virtudes. Era um homem de profunda humildade, aceitava tudo dos outros e manifestava o seu sentimento de gratidão, consciente de que sempre se pode aprender algo (cf. CUNHA SOBRINHA, 2006, p. 28).

Mesmo naquela situação, continuava confiante em seu noivado com Maria, esperando pelo casamento. No entanto, com o passar do tempo, Maria dava sinais de que a longa espera começara a desanimá-la, e os envios das cartas a Bonhoeffer diminuía com frequência. No dia 23 de agosto de 1944, foi a última visita, de outras dezessete, que ela fez ao seu noivo na prisão (cf. METAXAS, 2011, p. 1116). Bonhoeffer, por sua vez, a cada dia também diminuía as esperanças de deixar a prisão para se casar com Maria.

No dia 08 de outubro, foi transferido para uma prisão da *Gestapo*, em uma cela estreita e privada de janelas. Um lugar que foi definido pelo almirante Canaris como um “inferno” (cf. CAVALLERI, 2019, p. 63). Dietrich foi submetido a interrogatórios violentos e, no dia 7 de fevereiro de 1945, foi transferido para o campo de Buchenwald, onde ficou por dois meses. Na manhã de 6 de abril, Bonhoeffer é mais uma vez transferido. Agora para o seu último destino: o campo de concentração de Flossenbürg (cf. CAVALLERI, 2019, p. 66). Durante uma longa viagem, fazem uma parada em uma escola localizada na aldeia de Schönberg. Ali, no dia 08 de abril, em uma pequena sala, Bonhoeffer realizou o seu ofício de pastor em um pequeno culto com os demais presos. Enquanto falava, dois sujeitos entraram na sala e levaram-no para Flossenbürg (cf. METAXAS, 2011, p. 1295-1296).

Ao chegar em Flossenbürg, onde viveria suas últimas horas, Bonhoeffer foi julgado por uma corte marcial e, no dia seguinte, em 09 de abril de 1945, foi enforcado e depois teve seu corpo queimado junto com todos os que haviam sofrido o mesmo final naquela manhã. Metaxas destaca que “até nisso ele teve a honra de se juntar aos milhões de vítimas do Terceiro Reich” (2011, p. 1306). Dessa forma, morria Bonhoeffer junto com seus companheiros Canaris e Oster, sendo o fim daquele homem que buscou viver inteiramente entregue nas mãos de Deus, lutando pela fidelidade da Igreja a Cristo e o Evangelho, e unido ao sofrimento do próximo.

2 O CRISTO EXISTENTE COMO COMUNIDADE: A UNIDADE EM BONHOEFFER

*“Somente a fé dá à vida um novo fundamento, e somente esse fundamento justifica o fato de que posso viver diante de Deus. E o fundamento é a vida, morte e ressurreição do Senhor Jesus Cristo.”
(Dietrich Bonhoeffer)*

Em Dietrich Bonhoeffer, a sua vida e seu pensamento se encontram de tal forma conectados, que servem de chave hermenêutica, pois “ele pensou o que viveu e viveu o que pensou” (APPEL; CAPOZZA, 2006, p. 584). Assim, a sua trágica execução, no campo de concentração de Flossenbürg, em 1945, não representa apenas o fim de sua vida, mas a

consumação coerente de sua teologia. Conforme evidenciado no contexto biográfico, a grande crise da Igreja alemã no século XX não foi apenas política, mas fundamentalmente eclesiológica, colocando em questão a própria unidade da comunidade cristã. Para Bonhoeffer, a Igreja só poderia responder à tirania nazista se retornasse à sua essência definida em Cristo, rejeitando toda e qualquer ideologia sociológica ou racial (*Volk*). Esta seção se dedica a desmembrar o conceito de unidade eclesial bonhoefferiano a partir de suas obras centrais, articulando-o em três níveis interdependentes: a unidade a partir de Cristo, a unidade da Igreja e a vivência dessa unidade no mundo.

2.1 A UNIDADE CRISTOLÓGICA

Uma das perguntas centrais para o pensamento de Dietrich Bonhoeffer é “Quem é Jesus Cristo para nós hoje?”. Essa pergunta é analisada por ele no livro *Wer ist und wer war Jesus Christus? Seine Geschichte und sein Geheimnis* (traduzido para o Brasil como “*Quem é e quem foi Jesus Cristo?*”). Trata-se de uma reconstrução do curso de cristologia ministrado por Bonhoeffer na Universidade de Berlim em 1933, a partir das anotações dos estudantes que assistiram as conferências, recolhidas por Eberhard Bethge. Portanto, é uma obra de caráter fragmentário que, no entanto, possui como linha mestra a pergunta colocada anteriormente. Bonhoeffer segue um esquema lógico: inicia com o Cristo presente e, na segunda parte, da questão do Jesus histórico (cf. WIESE, 2018). Entender a cristologia bonhoefferiana é fundamental, uma vez que foi essa sua visão cristológica que o levou a se opor veementemente ao nazismo, diferente de muitos dos seus contemporâneos alemães, conforme contextualizado no primeiro capítulo deste trabalho.

Bonhoeffer afirma que a “cristologia é a palavra que fala da Palavra de Deus. Cristologia é *logologia*” (BONHOEFFER, 2017c, p. 21). Na cristologia, o que está no centro é o *Logos* de Deus e não o *logos* humano. Por se tratar do *Logos* de Deus, depara-se com a verdadeira transcendência que faz da cristologia a ciência teológica pura e simplesmente. O teólogo apresenta o confronto entre o *logos* humano e o *antilogos*, que é Cristo. Nesse confronto, o *logos* humano tenta abarcar o *antilogos*, o que é impossível, pois não se trata de uma ideia, mas uma pessoa, Palavra feita carne (cf. BONHOEFFER, 2017c, p. 23). Desse modo, resta ao *logos* humano apenas exclamar:

A pergunta: “Você, quem é você?”, é a questão da razão destronada, horrorizada. Mas é também a questão da fé: “Você, quem é você? Acaso és o mesmo Deus”. Esta questão é de interesse para a Cristologia. Cristo é o *antilogos*. Não é possível

classificá-lo, porque a existência deste Logos significa o fim do logos humano. A única dúvida razoável é: “Quem és tu?” (BONHOEFFER, 2017c, p. 24).

A resposta para essa pergunta é fundamental para o homem e só pode vir do *Logos* de Deus. A transcendência e a imanência se encontram e o *logos* humano é colocado em questionamento. Bonhoeffer dá à cristologia um status de ciência, mas admite que somente quando a reivindicação de Cristo ser o *Logos* de Deus for pressuposta é que essa questão pode ser discutida. Assim, ele trata da Revelação contingente de Deus em Cristo, que não pode ser cientificamente comprovada nem contestada (cf. WIESE, 2018). Ao contrário, é na igreja o lugar próprio da cristologia como ciência, “na qual Cristo é revelado como a Palavra de Deus” (BONHOEFFER, 2017c, p. 25). Portanto, quando confrontada pelo *antilogos*, a razão humana se vê diante de seus próprios limites.

Inconformado com isso, o *logos* humano tenta reagir e se esquivar de Deus; para se afirmar tenta matar o *Logos* divino, que lhe faz perceber suas limitações. No entanto, isso não é possível, pois o *Logos* divino não é somente o Encarnado que morreu, mas o Ressurreto, contra o qual a razão humana não pode lutar (cf. WIESE, 2018). É justamente na Ressurreição do *Logos* que Bonhoeffer apresenta a diferença do confrontar-se com Cristo e com outros gênios da humanidade:

O nosso encontro com Jesus tem uma motivação diferente daquela que determina o nosso encontro com Sócrates e Goethe. Não é possível passar ao largo da pessoa de Jesus, porque Cristo vive. Podemos passar ao largo, se necessário, perante a pessoa de Goethe, porque Goethe está morto. E ainda inúmeras vezes os homens tentaram tanto resistir como fugir de seu encontro com Jesus (BONHOEFFER, 2017c, p. 27-28).

Dessa forma, percebe-se que Bonhoeffer enfatiza a transcendência de Deus e da Palavra reveladora de Deus que entram com autoridade na existência humana. Tal Revelação, desafia todas as capacidades humanas de classificar e questionar, pois a existência desse *Logos* significa que o *logos* humano termina. Assim, a pergunta pelo “quem” trata sobre a transcendência, enquanto a questão do “como”, sobre a imanência. Esta última, uma vez que diz respeito ao questionamento do próprio Filho, jamais poderá ser compreendida (cf. BONHOEFFER, 2017c, p. 24).

Em vez disso, o *Logos* deve ser abordado em seus próprios termos, perguntando pelo “quem” somente após a autorrevelação do outro a quem se faz a pergunta. Bonhoeffer destaca que o *logos* humano só é possível em resposta ao *Logos* divino, negando àquele a capacidade de alcançar este. Fica claro que, para o teólogo, a razão humana se opõe à Revelação divina,

tentando, inclusive, matar o *Logos* de Deus, ao questioná-lo (cf. ESTES, 2023, p. 143). Como o *Logos* de Deus é divino, ele supera qualquer esforço que tente silenciá-lo.

Por conseguinte, o ser humano é quem deve prestar contas de si mesmo ao Verbo divino. Nota-se que Bonhoeffer se coloca contrário ao método teológico de grande parte de seus contemporâneos berlineses, inserindo-se no campo da teologia de Karl Barth, com quem já tinha contato. Essa influência foi fundamental para que ele desenvolvesse sua cristologia a partir da convicção de que o *logos* humano deve permanecer em silêncio diante do *Logos* de Deus (cf. ESTES, 2023, p. 143). Essa postura de Bonhoeffer rejeita visões que defendiam a capacidade humana de descobrir a realidade de Deus de forma alheia à Revelação, somente pela investigação histórica e científica. Ao contrário, ele argumenta que “não há busca cega ou genérica para Deus. Aqui você pode olhar apenas o que já foi encontrado: ‘você não vai me procurar se você não tivesse já encontrado’” (BONHOEFFER, 2017c, p. 25).

Bonhoeffer reconhece que o lugar da Revelação de Deus é o próprio Cristo e, consequentemente, a cristologia é fundamental para se falar do conhecimento verdadeiro de Deus e o conhecimento verdadeiro de sua criação. O lugar para encontrar Cristo é claro para ele: “na Igreja, na qual Cristo é revelado como a Palavra de Deus” (BONHOEFFER, 2017c, p. 25). Assim, Bonhoeffer se coloca ao lado de Barth na crítica ao liberalismo e defende uma Cristologia do alto e a transcendência de Deus, algo que em seu contexto não era comum, sobretudo em relação aos “Cristãos Alemães” que tentavam construir um Cristo “Ariano” (cf. ESTES, 2023, p. 143).

Diante disso, Estes (2023, p. 146) conclui que a Cristologia de Bonhoeffer “vista de cima” o levou a rejeitar todas as tentativas de fazer com que o *logos* humano se afirmasse sobre a autorrevelação de Deus, incluindo as tentativas de alguns teólogos alemães em defender políticas antiéticas com base em uma teologia natural, distanciando-se da autoridade e da Revelação da Palavra divina. Desse modo, diante da pergunta “Quem é Jesus Cristo?”, Bonhoeffer responde que Ele é o *Logos* divino, a autorrevelação definitiva de Deus e autoritativa do Deus transcendente. Essa visão o coloca diretamente contra a teologia e a política dominante em sua época. No entanto, isso não deve ser interpretado como um mero uso polêmico da teologia contra a política, mas como uma “conclusão natural de sua Cristologia do Alto [...] contra todas as tentativas de conhecê-Lo por meio da razão humana e da ordem criada” (ESTES, 2023, p. 145 – tradução própria).

Neste sentido, também se pode falar de uma Cristologia vista de baixo, que complementa a visão de Bonhoeffer sobre a transcendência de Cristo, destacando também a sua imanência. A presença da Pessoa de Jesus Cristo como crucificado e ressuscitado é fundamental

para o desenvolvimento da sua cristologia. Essa presença não deve ser confundida como um agir de Cristo na comunidade como uma imagem abstrata, uma força impessoal, ou seja, um Cristo somente imanente e morto. Bonhoeffer apresenta que a presença de Cristo deve ser pensada de forma que a integridade de sua Pessoa seja conservada (cf. WIESE, 2018). Uma vez que a ressurreição não suprimiu a natureza humana de Cristo, sua presença “nos compele a dizer: ‘Jesus é plenamente homem’, mas também nos obriga a dizer: ‘Jesus é totalmente Deus’” (BONHOEFFER, 2017c, p. 40).

A presença desse Deus-homem está escondida, mas não é Deus que se esconde do homem; em vez disso, Ele está escondido neste mundo, que vive entre a tentação e o pecado. Dessa maneira, o que escandaliza o homem não é a encarnação, mas sua humilhação em fazer-se carne. Assim, a presença de Cristo como Ressuscitado e Exaltado só é dada na proclamação, que se faz possível apenas pelo caminho de uma nova humilhação. Essa presença, na igreja, se dá de uma forma tripla: Palavra (ou Verbo), Sacramento¹² e Comunidade. Bonhoeffer se pergunta sobre qual estrutura pessoal Cristo está presente e define como a estrutura “*pro-me*” (por mim), ou seja, estabelecendo que Cristo é Cristo enquanto estabelece uma relação com a pessoa, algo que faz parte da essência de Cristo (cf. BONHOEFFER, 2017c, p. 41).

Em primeiro lugar, ao falar de Cristo como Palavra, Bonhoeffer inicia afirmando que “Cristo, o Verbo, é a verdade” (BONHOEFFER, 2017c, p. 44). Ele é a Palavra que existe desde o princípio (Jo 1) e é o instrumento da criação e o meio pelo qual Deus se revelou e se comunicou com o *logos* humano. Assim, unicamente por meio de Cristo é possível conhecer a Deus. O *Logos* de Deus é a humilhação de Cristo e, por isso, nunca será identificado com o *logos* humano do idealismo alemão. Enquanto o *logos* humano é a palavra em forma de ideia, acessível de forma genérica, Cristo é Palavra que acontece na história como alocação viva ao homem. Como tal, essa Palavra reclama comunhão com o ser humano, porque o coloca diante de Deus (cf. WIESE, 2018).

Ademais, Bonhoeffer fala da presença de Cristo não “apenas na palavra da Igreja, mas também como a palavra da Igreja, isto é, como uma palavra falada na pregação” (BONHOEFFER, 2017c, p. 46). Desse modo, a Palavra de Deus se encarna na palavra humana da pregação, fazendo com que Cristo seja presente e mantenha a Igreja unida, pois, “se todo o Cristo não está presente na pregação, a Igreja se desintegra” (BONHOEFFER, 2017c, p. 47).

¹² A compreensão que Bonhoeffer apresenta sobre os sacramentos é a seguinte: são ações instituídas por Jesus e “não podem significar outra coisa senão que foram dadas à comunidade pelo Cristo presente e exaltado. O número de sacramentos em que Cristo está presente não se pode fundamentar, a não ser pela instituição realizada pelo Senhor exaltado [...] Com esta limitação, os sacramentos não são um símbolo de algo a mais, mas são a Palavra de Deus. Não é que signifiquem alguma coisa, mas eles são algo” (BONHOEFFER, 2017c, p. 49).

Assim, a Palavra de Deus não é um fantasma na palavra humana, mas uma verdadeira penetração da humilhação de Deus na fala do homem, pois Deus quis unir-se livremente com ela. Cristo está presente na Igreja como Verbo pronunciado e está presente como Palavra de julgamento e perdão (cf. BONHOEFFER, 2017c, p. 47).

Em seguida, apresenta Cristo como Sacramento, no qual se dá integralmente a presença do Verbo. Bonhoeffer afirma que “o sacramento é o Verbo de Deus, uma vez que é a proclamação do evangelho” (BONHOEFFER, 2017c, p. 47), mas não é uma ação apenas simbólica e muda, mas sim significada pelo Verbo e não somente uma representação dele. A compreensão bonhoefferiana não é aquela do Sacramento como mágica, pois o que faz dos elementos (água, pão e vinho) em sacramento é a Palavra de Deus, que os converte em figuras corporais dos sacramentos. O teólogo exemplifica isso ao dizer que “a eucaristia é o que é, porque Deus se dirige com o seu Verbo aos elementos pão e vinho e os santifica” (BONHOEFFER, 2017c, p. 48). Portanto, se na palavra da pregação o *Logos* de Deus atinge o *logos* humano, no sacramento o *Logos* alcança o homem em sua natureza.

Não se pode entender o sacramento como uma segunda encarnação do *Logos*. Em vez disso, nele o *Logos* encarnado está presente sob a figura de escândalo, trata-se de um ato de humilhação do Deus-homem (cf. BONHOEFFER, 2017c, p. 49). A questão da presença de Cristo no sacramento não pode ser entendida pela razão humana, pois não se deve perguntar “como” Cristo pode estar presente, mas “quem” está presente no sacramento. A resposta é clara: “a pessoa total do Deus-homem, em sua exaltação e humilhação, que está presente no sacramento” (BONHOEFFER, 2017c, p. 51). Por fim, não se deve diferenciar que há um Cristo-sacramento e um Cristo-Palavra, pois:

Existe um único Cristo que julga e perdoa e que, em ambos os casos, é a Palavra. Na Palavra serve-se de nosso *logos* humano; no sacramento, serve-se de nosso corpo e está presente no campo da natureza palpável. No sacramento, Cristo é como criatura junto a nós, em nosso meio, tal qual irmão entre irmãos. Sendo uma criatura, é também a nova criatura. No sacramento, Cristo é a quebra em um determinado ponto da criação caída. É a nova criatura. É a criação restaurada de nossa existência física e espiritual (BONHOEFFER, 2017c, p. 52).

Dessa forma, se Cristo está presente como Palavra e como Sacramento, Ele também está presente como comunidade e na comunidade. A realidade do Cristo presente é concreta no tempo e no espaço, pois Ele “é a comunidade em virtude do seu ser *pro-me*” (BONHOEFFER, 2017c, p. 53). O *Logos* não é simplesmente uma palavra frágil de um ensinamento humano ou uma doutrina, mas é o poderoso Verbo criador. E, como tal, cria a comunidade, a qual é a própria Revelação e a Palavra de Deus. Consequentemente, “o Verbo está na comunidade,

porque a comunidade é a destinatária da Revelação e o Verbo quer possuir a figura de um corpo criado” (BONHOEFFER, 2017c, p. 53). O Cristo presente no sacramento, também está na comunidade e como comunidade, pois o sacramento possui uma figura de corpo e a comunidade é o corpo de Cristo, não uma imagem, não uma significação, mas o é de fato. O teólogo luterano acrescenta que “esse Cristo existente como comunidade é a sua pessoa total, é o Jesus Cristo exaltado e humilhado” (BONHOEFFER, 2017c, p. 54) e, assim como na Palavra e no Sacramento, na comunidade tem a figura de escândalo.

Seguindo a mesma estrutura do “*pro-me*”, Bonhoeffer se pergunta pelo lugar de Cristo e destaca a sua função mediadora. O Cristo presente na Palavra, no Sacramento e na Comunidade, está no centro da existência humana, colocando-se no lugar do homem diante de Deus (cf. WIESE, 2018). Bonhoeffer afirma que Cristo “está no meu lugar, está onde eu deveria estar, mas onde eu não posso estar. Está no limite da minha existência, além da minha existência, mas está lá ‘para mim’” (BONHOEFFER, 2017c, p. 56). Jesus se torna, dessa forma, o centro da existência humana, da história e da natureza, coadunando realidades separadas, principalmente, entre a velha e a nova criação.

Para Bonhoeffer, a afirmação dogmática sobre as duas naturezas de Cristo é fundamental, pois “na Cristologia, o ‘ser homem’ de Deus e o ‘ser Deus’ do homem, temos de concebê-los juntos, ainda que com isso corramos o risco de danificar a racionalidade da nossa reivindicação” (BONHOEFFER, 2017c, p. 79). A cristologia, portanto, deve considerar tanto a humanidade do Jesus histórico quanto a sua divindade, pois não há dicotomias, mas sim totalidade: a cristologia “não vê primeiro uma natureza humana e, por cima dela, a natureza divina, mas tem que lidar com um homem, Jesus Cristo, que é totalmente Deus” (BONHOEFFER, 2017c, p. 99).

Percebe-se, portanto, a ênfase de Bonhoeffer na totalidade da Pessoa de Jesus, tanto em sua humanidade quanto em sua divindade. O Cristo que se esvazia e entrega – *ser-para-os-outros* – é um aspecto essencial na teologia bonhoefferiana e que está presente também em sua eclesiologia, como será apresentado adiante. Neste sentido, Machado (2022, p. 58) destaca que em Jesus, Deus manifesta sua escolha pela fraqueza e não um homem fraco que também era divino. É Ele mesmo que se permite ser levado à humilhação, mas sempre manifestando sua essência de Deus-homem que escolhe esse caminho. Bonhoeffer destaca que ao falar de humilhação

Não significa aqui que o Encarnado seja mais homem e menos Deus; não se trata, por isso, de uma limitação de Deus. Mas exaltação tampouco significa que o Encarnado

seja mais Deus e menos homem. Na sua humilhação e em sua exaltação, Jesus é totalmente Deus e totalmente homem (BONHOEFFER, 2017c, p. 101).

Ao reafirmar a união hipostática de Cristo, Bonhoeffer se coloca na posição de criticar tanto a filosofia hegeliana e seu “deus ideal”, quanto a teologia liberal, cujo expoente era Harnack. O mais importante, contudo, era a possibilidade de crítica aos “Cristãos Alemães” e o “Cristo Ariano” que tentavam propor. Aqui entra o problema racial que Bonhoeffer enfrentou em seu contexto e que contribuiu para que adotasse uma cristologia mais humanizada, como destaca Machado (2022, p. 60). Com a sua passagem pelos Estados Unidos – destacada no primeiro capítulo – Bonhoeffer teve contato com esse problema racial que corroía a unidade da Igreja, justamente por uma cristologia que não considerava as duas naturezas de Cristo, mas ao contrário, criava “dois cristos”: o do branco e o negro.

Portanto, a cristologia revela-se, para Bonhoeffer, como o único fundamento para a correta compreensão acerca da unidade da igreja, como também, do agir cristão. Somente ao entender que Cristo é o Deus-homem, cuja totalidade das duas naturezas não pode ser fracionada e cujo ser é o “*ser-para-os-outros*” – a Igreja pode ter uma ação coerente no mundo. Essa integridade cristológica é essencial e critério de verdade: qualquer tentativa de dissolver Cristo em um “deus ideal” ou em um “Cristo Ariano” rompe com a essência da unidade. Consequentemente, como se verá no próximo tópico, a defesa da ortodoxia cristológica é, para Bonhoeffer, a defesa da ortodoxia eclesiológica. Essa convicção se manifesta na resistência da Igreja Confessante, a partir do Sínodo de Barmen (apresentado no capítulo anterior).

2.2 A UNIDADE ECLESIOLOGICA

Uma vez que Cristo é o fundamento da unidade, a análise do pensamento de Bonhoeffer deve agora se encaminhar para a forma como essa unidade se manifesta, isto é, para a sua eclesiologia. Como se tem visto, o pensamento bonhoefferiano está estreitamente conectado ao contexto de sua vida. Dessa forma, diante das correntes vigentes em sua época, Dietrich entende que a Igreja não é um ideal sociológico, mas a própria manifestação de Cristo no mundo. Assim, em sua reflexão eclesiológica, ele buscará resgatar os fundamentos da Igreja diante das muitas influências sociológicas e filosóficas que ela estava a sofrer. Uma das obras fundamentais sobre esse tema é a sua tese de doutorado, *Sanctorum Communio*, escrita em 1927, aos 21 anos de idade.

Neste texto, o então jovem teólogo opôs-se diretamente a qualquer tentativa de reduzir a Igreja a uma organização puramente sociológica ou uma comunidade de ideais. Em vez disso,

ele desejava contribuir para que a Igreja seja conhecida e entendida como “o sagrado corpo de Cristo, a presença de Cristo no mundo” (BONHOEFFER, 2017a, p. 11). Dessa maneira, para Bonhoeffer, “a Igreja é a presença terrena e corpórea de Jesus morto, ressuscitado e glorificado: com ele se estabelece a comunhão com Deus e se recompõe aquela entre os seres humanos” (CAVALLERI, 2019, p. 22). Quando a Igreja deixasse de ser entendida dessa forma, seria o primeiro passo para a perda de sua unidade, pois trocaria o seu fundamento cristológico por fundamentos humanos e sociais, como se veria acontecer, principalmente com os “Cristãos Alemães”.

Dumas (1969, p. 109-110) esclarece que Dietrich tinha diante de si quatro possibilidades nas quais poderia fundamentar a Igreja. Em primeiro lugar, por meio do idealismo do sujeito, de herança kantiana, no qual Cristo é fundamental, mas a Igreja se reduz a um mero adjuvante social. A segunda, baseada nos sociólogos Troeltsch e Toennies, que valorizava a dimensão coletiva da Igreja, porém, baseava-se somente numa organização social de fiéis. A terceira provinha da teologia de Barth, que afirmava a suficiência da Revelação dispensando, assim, qualquer dimensão horizontal da Igreja no espaço e no tempo. Por fim, a quarta possibilidade era baseada na doutrina católica da instituição eclesiástica dos meios de graça, mas Bonhoeffer a recusa por ver um objetivismo da fé.

Diante da rejeição dessas quatro possibilidades, visto que em todas elas Bonhoeffer via lacunas, ele apresentou sua própria interpretação:

Bonhoeffer não via em Jesus Cristo uma personalidade religiosa isolada, que lançara um ideal a partir do qual fora possível formar uma comunidade para cultivá-lo e mantê-lo, mas uma pessoa coletiva, representativa, que vivia em forma de comunidade, em suma, uma pessoa substitutiva. [...] A igreja não foi fundada depois de Cristo, mas nele. Constituiu-se naquele que é tanto “a cabeça do corpo da igreja”, como “o primogênito de toda a criação” (Cl 1,15, Cl 18). A igreja então não se pode separar do mundo. É nela que o mundo adquire sua estrutura cristológica (DUMAS, 1969, p. 110).

A Igreja não pode ser definida por critérios sociológicos e segundo a vontade dos homens, pois ela tem o seu fundamento em Jesus Cristo, de tal forma que “não existe relação com Cristo, com a qual já não estivesse estabelecida a relação com a Igreja” (BONHOEFFER, 2017a, p. 103). A unidade entre os membros da igreja está no mistério da Comunhão dos Santos, que não se trata de uma aspiração por interesses comuns, mas de uma ação do Espírito Santo (*pneumatológica*), “que é a vontade de Deus que congrega os indivíduos em comunidade, que a (Igreja) conserva e atua somente nela” (BONHOEFFER, 2017a, p. 119). Percebe-se que, em

sua essência, a unidade eclesial não é uma conquista humana, pois a Igreja está envolvida nesse profundo mistério e ligação com Cristo.

Bonhoeffer apresenta como um ponto central da compreensão da Igreja a definição dela como “Cristo existente como comunidade” (BONHOEFFER, 2017a, p. 153). A partir disso, desdobra-se que a Igreja não é uma sombra do Corpo de Cristo, mas “ela é o próprio Cristo presente e, por isso, ‘estar em Cristo’ e ‘estar na comunidade’ é a mesma coisa” (BONHOEFFER, 2017a, p. 153). A Igreja, embora tenha a sua manifestação visível e comunitária, é uma realidade espiritual que transcende os próprios indivíduos e está fundada na Palavra e com o Espírito. Portanto, a unidade se constitui na relação eu-tu, fundada sob a Palavra de Deus.

Machado (2022, p. 43) destaca que, para Bonhoeffer, a comunhão só existe na aceitação das diferenças presentes nas outras pessoas, pois todos estão marcados pelo pecado. Desse modo, o ser humano precisa ser definido a partir da queda e não de um idealismo. Dietrich sublinha que:

Para a filosofia cristã, a pessoa humana só surge na relação com a pessoa divina que a transcende, em contradição com ela e ao ser subjugada por ela. Um ser-para-si do espírito, no sentido do individualismo idealista, não é cristão, pois ele implica a plenitude absoluta de valor do espírito humano, que só pode ser atribuída ao espírito divino. Somente da dualidade absoluta de Deus e ser humano se origina a pessoa cristã; somente da vivência da limitação se origina o autoconhecimento da pessoa ética (BONHOEFFER, 2017a, p. 35).

O indivíduo se torna pessoa à medida que estabelece contato com o seu semelhante, nessa relação “eu-tu”, que se dá primeiro com o “Tu” de Deus. Essa aproximação não anula a pluralidade de pessoas, pois a via que leva ao outro é a mesma via que leva ao “Tu” divino, ou seja, a aceitação ou a rejeição. Ao se deixar ser interpelado pelo “tu”, o “eu” se retira de si mesmo e se abre para o reconhecimento de sua própria identidade, bem como do seu próprio limite. Dessa relação deve partir o conceito de Igreja, pois ficará claro que “a pessoa cristã não atinge sua essência mais própria quando Deus se defronta com ela como Tu, mas só quando ele ‘ingressa’ nela como um eu” (BONHOEFFER, 2017a, p. 41).

Um outro ponto capital do desenvolvimento eclesiológico de Bonhoeffer é a compreensão de que a Igreja é o Corpo de Cristo sob a perspectiva do pecado. O teólogo luterano parte da realidade do homem após a queda, evitando qualquer idealismo, e reconhecendo que a comunidade não é formada por pessoas perfeitas, visto que todas são marcadas pelo pecado. Bonhoeffer afirma que “na *sanctorum communio*, segue existindo a *peccatorum communio*” (BONHOEFFER, 2017a, p. 170). Por mais que a humanidade

adamítica, tenha sido superada, ainda continua atualmente presente¹³, pois o indivíduo permanece egoísta, permanece interpelado por um “tu” estranho que faz exigências. Essa realidade, portanto, só pode ser superada pela fé na comunidade dos santos e, fundamentalmente, na Palavra que edifica e mantém a unidade do Corpo de Cristo (BONHOEFFER, 2017a, p. 171-172).

Observa-se que o jovem teólogo não via na fragilidade humana alguma justificativa para o rompimento da unidade da Igreja, pois esta é sustentada primeiramente por Cristo. Nessa compreensão da profunda unidade entre Cristo e a Igreja estão entrelaçados dois temas mais caros para ele: a cristologia e a eclesiologia. Oriunda dessa união, também em relação aos pecados, a Igreja assume uma tarefa fundamental:

Pecados não podem ser perdoados a não ser por quem os toma pessoalmente sobre si, os carrega e os apaga, ou seja, unicamente por Cristo, o que, no entanto, para nós quer dizer por sua comunidade na condição de *sanctorum communio*. O indivíduo só pode fazer isso em virtude de ser membro da comunidade. E como tal ele deve fazê-lo. Ele tira a culpa da consciência do outro e a toma sobre si, mas pode fazer isso somente colocando-a, por sua vez, sobre Cristo. Portanto o que ele faz só é possível na comunidade (BONHOEFFER, 2017a, p. 153).

A partir do pertencimento à comunidade, portanto, é possível falar do perdão dos pecados, pois eles só podem ser perdoados por Cristo, que, por sua vez, está presente na comunidade. Machado (2022, p. 45) nota que através desse pertencimento a Cristo e, conseqüentemente, à comunidade, as individualidades superam o egoísmo e o fechamento (consequências do pecado), e se abrem para a redenção de Cristo, que se torna o “critério e norte do seu agir e, sendo assim, o próprio Cristo participa da edificação temporal da igreja” (BONHOEFFER, 2017a, p. 132).

Conclui-se que o conceito de Comunhão dos Santos tem duas dimensões essenciais: vertical (união com Cristo) e horizontal (união dos membros do Corpo). Para que a união seja verdadeira, ela precisa estar fundamentada em Cristo pois, se a união horizontal se fecha em si mesma, ela rompe a unidade com Cristo, tal qual Bonhoeffer enfrentou com a empreitada dos “Cristãos Alemães” e o estabelecimento da Igreja do Reich. Na Declaração de Barmen, fica evidente, logo no início, que a base inviolável da igreja é o Evangelho de Jesus Cristo. Por isso, ao tentar introduzir como elemento de unidade o *Führer* ou o antissemitismo, a Igreja do Reich

¹³ Aqui se percebe com clareza a compreensão protestante do pecado, como é afirmado em *Sanctorum Communio*: “Lutero quem pôs todo o peso na culpabilidade ética do ser humano e superou o conceito biológico do gênero obtido por meio da ideia da procriação. Ele identifica a essência do pecado hereditário na ‘vontade do eu’ e, portanto, em um ato ético pessoal. Desse modo, são afirmadas concomitantemente a indesculpabilidade e generalidade do pecado” (BONHOEFFER, 2017a, p. 92).

estava rompendo a unidade fundamental, devendo ser declarada como excomungada (cf. METAXAS, 2011, p. 556). A unidade da Igreja apresentada por Bonhoeffer em *Sanctorum Communio* é um mistério de Cristo, sustentado pelo Espírito Santo. A Igreja se apresenta como comunhão, proveniente da Revelação de Cristo, e não de critérios sociológicos e filosóficos.

Pode-se resumir, com as próprias palavras de Bonhoeffer, o que ele entendia no sentido completo da Igreja com a seguinte citação:

Mas o que significa “crer na igreja”? não é uma igreja invisível o objeto da fé, não é o reino de Deus na igreja como *coetus electorum* (reunião dos eleitos), mas se crê que Deus transformou em uma só comunidade a igreja empírica concreta, na qual se administram palavra e sacramento, se crê que ela é o corpo de Cristo, isto é, presença de Cristo no mundo, que, conforme a promessa, o Espírito de Deus se torna atuante nela. [...] Crê-se que a igreja é *una*, pois ela é “Cristo existente como comunidade”, e *Cristo é único Senhor* daqueles que juntos formam uma coisa só nele; crê-se que a igreja é *sancta*, pois o *Espírito Santo* é eficaz nela, que ela é *catholica*, pois como *igreja de Deus* seu chamado é por todo mundo, e ela está onde a palavra de Deus for pregada no mundo (BONHOEFFER, 2017a, p. 223).

Ainda na fase de consolidação de sua eclesiologia, Bonhoeffer prosseguiu com a sua crítica ao esvaziamento da teologia pelo pensamento humano. Sua tese de livre-docência, *Akt und Sein (Ato e Ser)*, de 1930, representa uma sofisticada investida filosófico-teológica contra qualquer tentativa de aprisionar a realidade da Igreja em categorias meramente especulativas, dando continuidade à definição da unidade estabelecida em *Sanctorum Communio* (cf. MONDIN, 1979, p. 171).

Nesta tese, Bonhoeffer escreve: “Não se pode pensar a revelação senão em relação ao conceito de Igreja, onde por Igreja se entende a Igreja constituída pelo anúncio atual da morte e ressurreição de Cristo na comunidade, pela comunidade, para a comunidade” (BONHOEFFER, 1985, p.122 apud CUNHA SOBRINHA, 2006, p. 75). Dessa forma, somente quanto ligada à eclesiologia, a perspectiva a partir da Revelação pode ser um fundamento suficiente, pois a realidade da Igreja é uma realidade revelada (cf. BONHOEFFER, 2017b, p. 30-31).

Cunha Sobrinha (2006, p. 76) destaca que a tese da Revelação pensada somente em relação à Igreja é um desdobramento dos estudos de Bonhoeffer em *Sanctorum Communio*, na qual fica evidente o vínculo entre Cristo e a igreja. Nesse sentido, a Igreja, na visão bonhoefferiana, é presença de Cristo, assim como Cristo é presença de Deus. O Novo Testamento conhece uma forma de Revelação, “Cristo existente como comunidade”. Nessa reflexão, redescobre-se em Bonhoeffer uma teologia paulina sobre a Igreja, conforme ele já havia mencionado em sua tese de doutorado:

A comunidade existe em virtude da atuação de Cristo. Ela foi eleita por ele desde a eternidade (Ef 1.4ss.; Ts 2.13). Ela é a nova humanidade no novo Adão (1Co 15.22 e 45; Rm 5.12s e 19s). [...] Ele é o fundamento, a pedra angular, o iniciador, o mestre de obras, mas também está em todo tempo realmente presente para a igreja, porque ela é seu corpo, e as pessoas são membros desse corpo (1Co 12.2ss; Rm 12.4ss; Ef 1.23; 4.15s; Cl 1.18), ou então do próprio Cristo (1Co 6.15; Rm 6.13 e 19); [...] Cristo e comunidade são vistos por Paulo como idênticos de várias maneiras (1Co 12.12; 6.15; 1.13) (BONHOEFFER, 2017a, p. 116).

Bonhoeffer quer dizer que a Revelação acontece, é um Ato de Deus que se revela e um ato do homem que acolhe a Palavra de Deus, como afirmava Barth. No entanto, o luterano se diferencia por defender que a Revelação acontece na comunidade e não só no indivíduo. Gibellini (1998, p. 117-118) menciona que Bonhoeffer queria superar duas visões: a barthiana, que defendia a Revelação como um ato que acontece de vez em quando, e a posição do catolicismo e da ortodoxia protestante, que defendem que a Revelação aconteceu de uma vez por todas e precisa ser custodiada pela doutrina. Ao contrário,

Para Bonhoeffer, a revelação é, ao mesmo tempo, algo já ocorrido e que, no entanto, continua a sobrevir; é ato e ser. A revelação advém na concretude da comunidade; não é ou ato ou ser, mas ato e ser: como ser, ocorreu, e assim fica assegurada a sua continuidade; como ato, sobre- vem e ocorre sempre de novo, e assim se assegura a sua existencialidade; a revelação interpela sempre a pessoa, mas ao mesmo tempo cria comunidade. Portanto, a revelação deve ser interpretada em termos de ato e de ser, mediante o conceito de igreja: “Não se pode pensar a revelação se não for em relação ao conceito de igreja” (GIBELLINI, 1998, p. 118, tradução própria).

Sobre de que forma a Revelação se daria na Igreja, Bonhoeffer destaca as Sagradas Escrituras, pois compreende que a Palavra de Deus é o ato do próprio Deus que nela habita e sustenta a comunidade. A Igreja é a concreção da Revelação de Cristo no mundo (cf. PEREIRA, 2009, p. 51). Essas definições apresentadas nesses escritos do início da vida acadêmica de Bonhoeffer permitem pensar a Igreja como a Revelação presente, pois ela é o próprio Cristo, como também permite entender a igreja como pessoa, pois Cristo é pessoa (cf. CUNHA SOBRINHA, 2006, p. 76).

Nessa mesma direção, segue Bonhoeffer no seu curso “A Essência da Igreja”, ministrado no verão de 1932, do qual se têm as anotações de alguns de seus alunos. Sobre o lugar da igreja, o pastor luterano afirma que ele está profundamente ligado com a Revelação de Deus, pois o lugar dela “é o lugar de Cristo presente no mundo” (BONHOEFFER, 2017b, p. 31). A Igreja não se trata do simples desejo dos homens, mas é Deus quem qualifica e elege onde ela deve estar. Cabe à Igreja aguardar a Palavra que a torne um lugar de Deus no mundo, um lugar da presença de Cristo e não somente segundo os extravios da espacialidade humana.

Dessa forma, “a Igreja e a comunidade existem ali onde se percebe, se crê e se obedece à Palavra de Deus sobre toda a realidade” (BONHOEFFER, 2017b, p. 33).

Bonhoeffer prossegue afirmando que a Igreja tem uma forma diferente daquelas que são falsas, pois estas se constituem segundo a vontade e atividades humanas. Ao contrário, a Igreja deve apresentar-se como forma de Revelação e, como tal, “é, primariamente, unidade, totalidade que provém de Deus” (BONHOEFFER, 2017b, p. 42). E essa unidade, acrescenta o teólogo, não significa uma harmonia da Igreja, quase em um sentido romântico, mas sim que é a unidade de Deus e de Cristo.

A Igreja tem sua unidade na unidade da pessoa de Cristo. A igreja é o Cristo presente, e a presença de Deus sobre a terra é Cristo. Não é possível uma analogia entre a igreja e a criação. Aplicada à criação, uma frase como a anterior levaria ao panteísmo. Uma variedade “eclesial” de panteísmo fica aqui excluída por meio do conceito de pessoa: a igreja é pessoa, é a forma da presença da segunda pessoa da Trindade. A comunidade é Cristo. Quando ela se apresenta diante de Deus, cede sua existência a Cristo, que a representa (BONHOEFFER, 2017b, p. 50).

Portanto, até aqui, foram lançadas as bases que permitem compreender a luta de Bonhoeffer contra a corrupção operada pela Igreja do Reich, visto que esta abandonava a Palavra de Deus – princípio de unidade – para buscar a unidade nacionalista, isto é, na “pureza” de uma raça (Parágrafo Ariano). Dessa forma, manifesta-se uma influência do idealismo como critério de unidade e não a unidade real dada por Cristo, que forma uma Comunhão dos Santos. Essa comunhão, por mais que contenha em si a fragilidade humana (pecado) é sustentada porque está fundamentada no próprio Cristo. A unidade, aqui apresentada, não é um fim em si, mas uma manifestação de uma Igreja que se solidifica em Jesus Cristo e na Palavra da Revelação, afastando-se de outras palavras do mundo. Essa decisão confessional exige uma resposta radical daquele que faz parte dessa comunidade.

2.3 A VIVÊNCIA DA UNIDADE

A unidade da Igreja, estabelecida teologicamente em Cristo (*Sanctorum Communio*) e mantida pela Revelação (*Ato e Ser*), exige uma resposta que vai para além de uma aceitação doutrinária, demandando a obediência radical do discípulo. Bonhoeffer, em uma de suas obras mais conhecidas, *Nachfolge* (*Discipulado*) de 1937, diz que a Palavra de Jesus é o chamado ao seguimento (*Sequela*), que demanda uma ruptura com o mundo e uma ação concreta. Assim, a cristologia acadêmica de *Sanctorum Communio* se tornará uma cristologia prática (cf.

GIBELLINI, 1998, p. 120). O ponto de partida do teólogo luterano, parte de meditações sobre o “Sermão do Monte”, estabelecendo a distinção entre a graça barata e a graça preciosa.

Nesta obra, Bonhoeffer traça uma estreita ligação entre o discipulado e a Igreja de Cristo, visto que o primeiro é condição para uma participação no segundo. Mais uma vez, nota-se o vínculo essencial que ele estabelece entre Cristologia e Eclesiologia (cf. MACHADO, 2022, p. 79). Também cabe lembrar que a importância do Sermão do Monte na vida de Bonhoeffer está ligada à sua estadia nos Estados Unidos, quando lá conheceu o teólogo Jean Lassere, que frequentemente falava sobre como esse sermão influenciou sua teologia (cf. METAXAS, 2011, p. 280).

Para o teólogo alemão, a Igreja caminhava para sua própria decadência, pois trocava a graça preciosa pela graça barata, uma graça que não exige a obediência do discípulo e, por isso, era inimiga mortal da Igreja (cf. BONHOEFFER, 2007, p. 15).

A graça barata é graça como o resto de estoque, perdão barateado, consumo barateado, sacramento barateado; é graça como riqueza inesgotável da igreja, graça que mãos levianas gastam sem vacilo nem limite; é graça sem preço, sem custo. [...] A graça barata é graça como doutrina, como princípio, como sistema; é perdão dos pecados como algo já dado por certo; é o amor de Deus como conceito cristão de Deus. Quem aceita o amor de Deus já está perdoado de seus pecados. A Igreja que segue esse tipo de doutrina da graça se vê automaticamente beneficiada por ela. Nessa Igreja, o mundo encontra cobertura barata para seus pecados, dos quais não se arrepende e, na verdade, não quer se libertar. Assim, a graça barata é a negação da Palavra viva de Deus, negação da encarnação da Palavra de Deus. A graça barata, em vez de justificar o pecador, justifica o pecado (BONHOEFFER, 2007, p. 15 – tradução própria).

A partir dessa definição de graça barata, Bonhoeffer critica aqueles que acreditam que não há nenhum custo em seguir a Cristo, que tudo permanece como antes da experiência e, não havendo necessidade de compromisso com a mensagem de Cristo (cf. MACHADO, 2022, p. 80). Essa graça barata representa o oposto da unidade eclesial, pois ela não coopera para uma vivência eclesial pautada pela Palavra de Deus. Em vez disso, a coesão entre os membros ocorre apenas de forma nominal e externa, principalmente nas ideologias nacionalistas e antissemitas. Como se viu, por mais que a Igreja do Reich fosse unida, sua unidade não estava pautada em Cristo, mas sim, estava em elementos externos que não a obediência a Cristo.

Por outro lado, a graça preciosa é o chamado de Cristo que exige um seguimento, pois conduz ao discipulado de Jesus Cristo. A graça preciosa é o Evangelho que custa a vida, mas, ao mesmo tempo, a concede; é graça porque justifica o pecador e não o pecado e é preciosa porque custou a vida do Filho de Deus (cf. BONHOEFFER, 2007, p. 16-17). Portanto, a graça preciosa exige uma unidade indissolúvel entre a fé e a obediência, pois “só o que crê é obediente e só o obediente é que crê” (BONHOEFFER, 2007, p. 33 – tradução própria).

Bonhoeffer destaca que desde o início do cristianismo, existe essa dualidade entre a graça barata e a graça preciosa. Entretanto, quando o cristão deixou de viver como Jesus – isto é, deixou o discipulado – e passou a apenas participar de uma religião institucionalizada, ele trocou a graça preciosa pela graça barata. Um dos poucos lugares que preservou a consciência do discipulado para a vida cristã foram os mosteiros da Igreja Romana¹⁴. Ali, as pessoas deixavam tudo para seguir os mandamentos de Cristo no cotidiano (cf. BONHOEFFER, 20017, p. 18). Foi observando essa prática monástica que Bonhoeffer acreditou ser esse o caminho para a restauração da Igreja, principalmente no seminário clandestino de Finkenwalde.

Bonhoeffer destaca na segunda parte da obra, dedicada à relação do discipulado com a Igreja, que se alguém quiser seguir a Cristo, deve escutá-Lo onde Ele se encontra, ou seja, na Igreja pela sua Palavra e nos Sacramentos. É necessário ao discípulo ouvir a pregação e receber os sacramentos, pois neles Cristo está todo inteiro, aquele mesmo que conviveu com os discípulos (cf. BONHOEFFER, 2007, p. 159-160). Prosseguindo em seu raciocínio, o teólogo afirma que o seguimento se processa na Igreja, através da separação com o mundo realizada pelo Batismo. Este significa ruptura, e Cristo penetra nos seus, arrancando-os do poder satânico para criar a sua comunidade (cf. BONHOEFFER, 2007, p. 165). Uma vez batizado, o cristão é inserido na Igreja visível, o Corpo de Cristo, e poderá viver a sua comunhão com Jesus Cristo (cf. BONHOEFFER, 2007, p. 167).

Diante disso, Bonhoeffer percebeu que a falha da Igreja Confessante, após a Declaração de Barmen, foi justamente não ter mantido o seu fundamento confessional, ou seja, a obediência radical, ao permitir que os pastores optassem ou não pelo juramento de fidelidade a Hitler (cf. METAXAS, 2011, p. 576). Evidencia-se que a unidade da Igreja não estava fundada na graça preciosa, mas na graça barata, pois o que se via não era uma conformidade a Cristo, mas a critérios subjetivos.

Portanto, a unidade só será alcançada à medida que os batizados vivam a obediência radical ao Evangelho, rompendo os laços com o pecado e vivendo o discipulado, pois “não há qualquer outro caminho para a fé senão o da obediência ao chamado de Jesus” (BONHOEFFER, 2007, p. 28 – tradução própria). Onde há o discípulo, há a presença da *Sanctorum Communio*, uma vez que o cristão é a continuação da ação operante de Cristo no mundo (cf. MACHADO, 2022, p. 84). Conclui-se que *Nachfolge* é o critério de validade da eclesiologia de Bonhoeffer, pois entende-se que a unidade da Igreja não se dá de maneira passiva e estática, mas exige do discípulo um processo ativo e sacrificial, para romper com o

¹⁴ Aqui Bonhoeffer faz referência à Igreja Católica Apostólica Romana.

pecado e sair da graça barata para a graça preciosa, que permite uma verdadeira conversão e uma obediência radical ao Mestre (cf. BONHOEFFER, 2007, p. 165-166). É essa exigência que prepara o indivíduo para a vivência comunitária desse seguimento e a sua ação no mundo.

Neste contexto, insere-se a obra *Gemeinsames Leben (Vida em Comunhão)*, publicada em 1939, e que foi a obra de Bonhoeffer mais lida durante sua vida. Nela, o teólogo luterano descreve uma aplicação de tudo o que havia escrito em *Discipulado*, ou seja, trata-se de uma forma concreta de vivência da obediência em comunidade (cf. GIBELLINI, 1998, p. 121). Esse escrito é um resultado direto do que foi vivido no seminário de Finkenwalde, que se tornou um laboratório para a sua eclesiologia. Portanto, não se trata de um escrito programático, mas de um relato do que era vivido no seminário clandestino até o seu fechamento pela polícia secreta do nazismo.

A motivação de Bonhoeffer em adotar esse estilo de vida para o seminário surgiu a partir da constatação de que a educação teológica luterana não produzia discípulos de Cristo, mas teólogos cuja distância entre prática e teoria era notável (cf. METAXAS, 2011, p. 641). Dessa forma, ele recorreu a diversas experiências que havia tido para organizar uma forma de vida que formasse não somente teólogos, mas verdadeiros discípulos. Por essa razão, o seminário de Finkenwalde possuía uma rotina, baseada na disciplina rigorosa, vivida em comunidade.

Como havia afirmado em *Sanctorum Communio*, mais uma vez Bonhoeffer reitera que a comunidade cristã é uma realidade teológica e não somente psicológica ou sociológica, pois “a comunhão cristã significa comunhão por meio de Jesus Cristo e em Jesus Cristo [...] pertencemos uns aos outros unicamente por meio de Cristo e em Cristo” (BONHOEFFER, 2022, p. 17). Evidencia-se que a unidade não é construída simplesmente por esforços humanos, mas ela é um dom de Cristo, já que n’Ele “permaneceremos unidos por toda a eternidade” (BONHOEFFER, 2022, p. 18).

Frente a idealismos que podem acometer uma comunidade, Bonhoeffer defende a necessidade de uma disciplina para não cair em entusiasmos e decepções resultantes de idealizações pessoais, pois a comunidade espiritual se mantém pela Palavra e pela presença de Cristo (cf. DUMAS, 1969, p. 106). Segundo o teólogo, muitas comunidades fracassam exatamente porque viveram a partir de um ideal de comunhão. Por isso, deve-se sempre ter claro que “em primeiro lugar, irmandade cristã não é um ideal, mas uma realidade divina; em segundo lugar, irmandade cristã é uma realidade de ordem espiritual, e não uma realidade de ordem psíquica” (BONHOEFFER, 2022, p. 23). Se uma comunidade não superar uma visão idealista de comunhão, ela logo será desfeita, justamente porque não se ancorou no fundamento de Cristo. Bonhoeffer observa que

A vida comunitária sob a Palavra apenas continuará saudável na medida em que ela não se manifestar como um movimento, uma ordem, uma associação, um *collegium pietatis*. Ela apenas continuará saudável, se entender que é parte da igreja cristã, que é uma, santa, universal, participando de forma ativa e passiva das dificuldades, da luta e da promessa de toda a igreja (BONHOEFFER, 2022, p. 35-36).

A comunhão cristã, assim entendida, deve ser vivida diariamente nas devoções, nas orações matutinas e noturnas, na leitura e meditação da Escritura e pelos hinos e orações da comunidade (cf. BONHOEFFER, 2022, p. 39-77). Também os momentos de solidão se fazem necessários para equilibrar a vivência comunitária, sempre tendo em conta que “percebemos que somente como parte da comunidade podemos ficar sozinhos, e apenas quem está sozinho pode viver em comunidade. As duas coisas andam juntas” (BONHOEFFER, 2022, p. 79). Bonhoeffer, assim, estabelece uma dialética da comunhão e da solidão para evitar qualquer idealismo e garantir que o indivíduo realmente se encontre com a Palavra e se relacione com seu irmão.

A unidade se manifesta, primeiramente, na escuta da Palavra, que ocupa um lugar central na rotina de Finkenwalde (cf. BONHOEFFER, 2022, p. 41), garantindo que a comunidade esteja reunida sob a mesma autoridade. Em seguida, a unidade se manifesta também no serviço mútuo, primariamente dentro da própria comunidade, por meio da escuta, da disposição de ajudar e em suportar aos outros. Bonhoeffer afirma: “Apenas onde se presta fielmente o serviço de ouvir, de estar disposto a ajudar e de carregar os outros pode também ser prestado o último e maior de todos os serviços, a saber, o serviço com a Palavra de Deus” (BONHOEFFER, 2022, p. 108).

Finalmente, aquele que partilha da vida de fé na comunidade está pronto para a prática da confissão e da Santa Ceia, nas quais se torna mais visível a unidade. Na prática da confissão mútua dos pecados, seguida pela absolvição, “torna-se um convite a que desfrutemos da maravilhosa graça de Deus no seio da Igreja” (BONHOEFFER, 2022, p. 117). Na confissão dos pecados a pessoa passa a ter uma verdadeira comunhão com os irmãos em Jesus Cristo, além de quebrar o próprio orgulho, raiz de todo pecado (cf. BONHOEFFER, 2022, p. 118-119). Praticada a confissão e o perdão dos pecados, a comunidade poderá se reunir para celebrar a Ceia do Senhor, um dia de festa, pois “na Ceia do Senhor, a vida comunitária dos cristãos que vivem sob a Palavra de Deus torna-se plena” (BONHOEFFER, 2022, p. 127).

Nota-se que a unidade é mantida pela graça de Cristo (graça preciosa) e não somente pelos esforços humanos. Nesse sentido, a experiência de Finkenwalde deixa clara a visão de Bonhoeffer sobre a importância de uma Igreja coesa na Palavra, na disciplina e no serviço

mútuo para sobreviver a qualquer influência ideológica que tentasse desvirtuar a missão e o fundamento da Igreja. Somente vivendo assim, isto é, como verdadeiros discípulos de Cristo em comunidade, os cristãos podem agir de maneira ética no mundo.

A unidade forjada pelo discipulado vivido pelo batizado e nutrida pela vivência comunitária, conduziu Bonhoeffer a um compromisso que precisava ir para além do seminário de Finkenwalde: a ação no mundo. Para o teólogo luterano, toda a sua eclesiologia precisava se manifestar na história, não podendo se resguardar dos desafios enfrentados, especialmente em seu contexto do regime nazista. A transição de Bonhoeffer para uma ação política está desenvolvida na sua obra *Ethik (Ética)*, publicada postumamente em 1949, organizada pelo seu amigo Eberhard Bethge. O tema central dessa obra é a ética cristã, que tem por fundamento o conhecimento da vontade de Deus que foi revelada por Jesus Cristo, o qual toma a forma da Igreja (cf. MONDIM, 1979, p. 172).

Em *Ética*, Bonhoeffer não abandona a questão eclesiológica, visto que o tema da Igreja é recorrente para a sua reflexão ética. Ao contrário, ele busca refletir sobre a inserção e a relação da Igreja com o mundo, de forma que não estejam numa relação dialética excludente (cf. PEREIRA, 2009, p. 64-65). O teólogo luterano propõe a superação da separação entre Igreja e mundo, ao afirmar que “não é Cristo que deve se justificar perante o mundo mediante o reconhecimento dos valores do direito, da verdade e da liberdade, mas são esses bens que necessitam de justificação, e a sua justificação se chama exclusivamente Jesus Cristo” (BONHOEFFER, 2000, p. 268-269 – tradução própria).

Assim como em *Sanctorum Communio*, Bonhoeffer identifica a Igreja como o lugar onde Cristo assume sua forma, pois a Igreja “não é uma comunidade religiosa dos admiradores de Cristo, mas o Cristo que tomou forma entre os homens. Por isso, ela pode se chamar corpo de Cristo” (BONHOEFFER, 2000, p. 80 – tradução própria). Dessa maneira, a Igreja é o ponto de partida da ética cristã, que está a serviço do mundo. Um dos conflitos éticos que surgem é sobre o tiranicídio (morte de Hitler). Bonhoeffer argumenta que o homicídio é ilegítimo contra um inocente, já o tiranicídio pode estar entre os homicídios autorizados, pois visa evitar que outros milhares de inocentes morram à custa de um tirano (cf. CAVALLERI, 2019, p. 56-57).

Essa ação que, em circunstâncias normais seria condenável, é justificada pela distinção entre as “realidades últimas” e as “realidades penúltimas”. As “realidades últimas” são a palavra da justificação, a vida nova em Cristo e a vida eterna; já as “realidades penúltimas” são as realidades variáveis do mundo e das coisas existentes, a vida do ser humano e os valores da humanidade. Na articulação dessas realidades, são consideradas duas possíveis soluções: solução radical, que vê apenas a realidade última e sacrifica a penúltima; e a solução de

compromisso, que sacrifica o último ao penúltimo. Bonhoeffer formula uma solução que desfaz o conflito e busca uma unidade entre elas, uma vez que “a realidade de Deus se encontra com a realidade do mundo, fazendo-nos partícipes deste real encontro. [...] A vida cristã é participação do encontro de Cristo com o mundo” (BONHOEFFER, 2000, p. 127-128). Assim, como o cristão é justificado (realidade última), é chamado a assumir a responsabilidade sobre o mundo (realidade penúltima), afastando-se de uma fé isolada da ação.

Para Bonhoeffer, a ética não pode ser uma ética de princípios ou de normas, que primeiro precisem ser formulados e fixados, para depois serem aplicados e aprofundados na realidade. O objetivo da ética não é um conhecimento do bem e do mal vertido em princípios e normas (o fariseu é o homem do conhecimento do bem e do mal), mas sim o discernimento da vontade de Deus em função da ação concreta (GIBELLINI, 1998, p. 122 – tradução própria).

A partir disso, nota-se a união da ética cristã com o discipulado bonhoefferiano. Se, pelo discipulado, assume-se a graça preciosa para se conformar ao Mestre, ou seja, uma vida de imitação de Cristo, a ética cristã é o resultado desse processo. A ética do seguimento é o *ethos* de Jesus – o *ser-para-os-outros* – em outras palavras, tornar Cristo presente no hoje (cf. MACHADO, 2022, p. 96). Assim, a Igreja, Corpo de Cristo, não existe para sua própria sobrevivência institucional, mas para servir às necessidades do mundo, sendo a ação operante de Cristo entre aqueles que precisam. Essa foi a falha da Igreja Confessante denunciada por Bonhoeffer, quando preferiu se curvar diante das atrocidades de Hitler em vez de se portar como presença de Cristo no mundo (cf. METAXAS, 2011, p. 681-684).

O serviço e a solidariedade são consequências naturais da unidade vivida em Cristo. Ao se envolver e ajudar ativamente na “Operação 7”, que tinha por finalidade salvar a vida de sete judeus (cf. METAXAS, 2011, p. 956), Bonhoeffer estava vivendo o *ser-para-os-outros* mencionado precedentemente e marcante em seus escritos, como desdobramento de sua cristologia. Aqui se nota algo que é fundamental no estudo de Bonhoeffer: há uma profunda “unidade e harmonia entre teologia e vida, entre o que ensinou e o que viveu. [...] Jamais se dedicou a transmitir doutrina como quem ensina qualquer coisa” (SEGURA, 2008, p. 25 – tradução própria).

Na fase final de sua vida, a partir da sua prisão em 1943, Bonhoeffer se dedicou a escrever cartas e escritos em sua maioria enviados ao seu amigo Eberhard Bethge, o qual os reuniu e publicou postumamente intitulado *Widerstand und Ergebung* (*Resistência e submissão*). Nessas cartas, ele procurou compartilhar as questões que passavam pela sua cabeça de teólogo estando naquele ambiente, no qual se via cercado por pessoas “do mundo”,

cientistas, artistas, militares, homens sem fé e pessoas que ridicularizavam a fé cristã. Ali ele percebeu que se fazia necessário apresentar a fé cristã em uma linguagem que fosse acessível para o homem moderno. Para um homem que se tornou a-religioso, o Evangelho deve ser apresentado em toda a sua pureza, como salvação de todo o homem, e a Igreja, por sua vez, como portadora da salvação e não como sociedade privilegiada (cf. MONDIM, 1979, p. 173). Portanto, na prisão, Bonhoeffer se viu no laboratório final da eclesiologia que exigia uma ação concreta no mundo e, dessa forma, seu ministério não se interrompia, mas era chamado a vivê-lo em unidade com o Cristo sofredor.

Em um desses escritos, Bonhoeffer escreve sobre a Igreja:

A Igreja só é Igreja quando existe para outros. Para fazer um início, deve entregar todo o seu patrimônio aos necessitados. Os ministros devem viver exclusivamente dos donativos voluntários da comunidade, talvez tenham que exercer qualquer profissão profana. A Igreja deve participar das tarefas profanas da vida na coletividade humana, não como quem governa, mas como quem ajuda e serve. Ela deve dizer aos homens de todas as profissões o que representa uma vida em Cristo, o que significa existir para outros. [...] Tudo isto ainda está muito tosco e sumário. Porém, tenho interesse em tentar ainda uma vez te dizer certas coisas com simplicidade e clareza, já que normalmente as evitamos. [...] Espero poder prestar assim à Igreja um serviço para o futuro (BONHOEFFER, 1980, p. 186).

Observa-se que o ato de se colocar no lugar do próximo é um conceito central nesses seus escritos. A Igreja, segundo ele, só viverá sua autêntica unidade se abandonar a sua posição de “conforto” (graça barata) para assumir o sofrimento do mundo, vivendo a sua dimensão essencial de ser presença de Cristo. Exatamente porque Deus em Cristo é o servo “para os outros” e a Igreja tem o seu fundamento em Deus, ela precisa assumir positivamente a representação vicária de Cristo no mundo, e isso se dá quando ela assume a responsabilidade pelos outros (cf. APPEL; CAPOZZA, 2006, p. 596). A morte de Bonhoeffer é a prova de que o que ele ensinou não era um debate acadêmico, mas um compromisso existencial com o Cristo crucificado que se estende ao próximo. Ele entendia, assim, que “não existe oração sem ação responsável, não há silêncio sem clamor por justiça [...] sem resistência não podia haver submissão (entrega) à vontade de Deus” (APPEL; CAPOZZA, 2006, p. 597).

Conclui-se, portanto, que o conceito de unidade eclesial em Dietrich Bonhoeffer segue um todo coerente. Primeiro, o teólogo apresenta o fundamento cristológico, entendendo Cristo como Ato; depois, a eclesiologia fundamentada na cristologia, através da comunhão e do discipulado; por fim, chega a uma ação ética e sacrificial por parte da Igreja e de seus membros, em vista de ser solidária aos sofrimentos do mundo e dos seres humanos. Essa visão

fundamental da *Igreja para os outros* é importante para o diálogo que será proposto no próximo capítulo.

3 DIÁLOGO ECUMÊNICO ENTRE O PENSAMENTO DE BONHOEFFER E A IGREJA CATÓLICA

“A fim de que todos sejam um. Como tu, Pai, estás em mim e eu em ti, que eles estejam em nós, para que o mundo creia que tu me enviaste” (Jo 17, 21)

Após o percurso feito pela vida e o desenvolvimento da teologia de Dietrich Bonhoeffer, principalmente em sua Cristologia e Ecclesiologia, este capítulo final se propõe a estabelecer um diálogo ecumênico direto com a fé católica. O objetivo não é explicar do que se trata o ecumenismo, mas estabelecer pontos de convergência entre o pensamento de Bonhoeffer e a doutrina Católica. Parte-se da compreensão dada pelo Decreto *Unitatis Redintegratio* (UR), no qual se afirma que o movimento ecumênico compreende aqueles que acreditam no Deus Trino e tem a Jesus como Senhor e Salvador. Estes desejam uma Igreja uma e visível, capaz de ir ao mundo inteiro levando o Evangelho (UR 1).

Dessa forma, será estabelecido um diálogo a fim de demonstrar que a ênfase de Bonhoeffer na unidade essencial da Igreja – fundamentada em Cristo e no discipulado – possui convergências com a teologia do Concílio Vaticano II (CVII). A intenção é utilizar o pensamento bonhoefferiano, um teólogo luterano, para sublinhar esse esforço da Igreja Católica em reconhecer os elementos de verdade presentes nas outras comunidades.

O diálogo é justificado no contexto da crise eclesial do século XX, quando tanto Bonhoeffer, diante do Nazismo e da Igreja do Reich, quanto a Igreja Católica, no processo de renovação conciliar, perceberam a necessidade de um retorno a fundamentos essenciais da fé. Bonhoeffer, neste sentido, identificou a falência da Igreja quando esta permitiu que a Palavra não fosse mais o critério de unidade e sim ideologias humanas. Já a Igreja Católica, a partir das reflexões conciliares, renovou a sua autocompreensão e buscou articular a sua essência sacramental. O ponto de partida para essa convergência é a constatação de que a unidade não é meramente sociológica, mas teológica e cristológica.

Na primeira seção do capítulo, será explorada a Cristologia, ou seja, a centralidade de Cristo como fundamento comum da unidade. O argumento parte da comparação da concepção de Bonhoeffer de Cristo como o *Homem para os outros*, com a compreensão católica da Igreja como Corpo Místico de Cristo e Sacramento universal de salvação, presente na Constituição Dogmática *Lumen Gentium* (LG). O objetivo é demonstrar que a unidade já é uma realidade

teológica, pois deriva da Encarnação de Cristo. Assim, se torna possível o reconhecimento entre essas tradições, pois a base está alicerçada no mesmo fundamento.

Na segunda seção, será aprofundada a análise da Palavra de Deus como vínculo de unidade, confrontando a Ecclesiology Confessante de Bonhoeffer com a doutrina católica da Revelação contida na Constituição *Dei Verbum* (DV) e na Exortação Apostólica *Verbum Domini* (VD). Será apresentado como a exigência bonhoefferiana da obediência radical à Palavra encontra ressonância na sacralidade da Escritura e na importância da *Lectio Divina* como momento de contato com Cristo, gerando uma conversão e discipulado. Esse diálogo evidencia que a unidade se dá sobre a Pessoa de Cristo, que se revela como Palavra que guia e conduz a vida e missão da Igreja.

Na terceira seção, será abordada a dimensão prática, relacionando os conceitos de Sinodalidade e *Koinonia* com o imperativo da unidade prática de Bonhoeffer. Para tanto, o ponto de partida será a retomada da experiência do seminário de Finkenwalde em comparação com a ênfase no movimento sinodal pelo qual tem passado a Igreja Católica nos últimos anos. Em ambos pode se entender um modelo de comunhão ativa e de corresponsabilidade. Essa seção mostra que a unidade essencial precisa ser vivida na escuta mútua, na luta contra qualquer forma de clericalismo e na missão profética da Igreja.

A análise orgânica desses pilares permitirá concluir que o pensamento de Bonhoeffer oferece um diálogo fecundo com a fé da Igreja Católica, reafirmando que a unidade essencial leva a um consequente compromisso ético no mundo. O objetivo do diálogo presente neste capítulo não é buscar uniformidade entre os pensamentos, mas enfatizar o reconhecimento de riquezas em comuns que podem permitir aos cristãos caminharem em direção à unidade querida por Deus e, assim, serem sinais mais eficazes de unidade e justiça para o mundo.

3.1 A CENTRALIDADE DE CRISTO: BONHOEFFER E A *LUMEN GENTIUM*

O contexto do século XX, profundamente marcado pelas duas grandes guerras mundiais e a ascensão de regimes totalitários, como o nazismo, expôs a fragilidade da unidade da Igreja, especialmente a Igreja do Reich, a qual Bonhoeffer teve que enfrentar. Todo este contexto exigiu uma reflexão profunda sobre a identidade e missão da Igreja, seja nos círculos protestantes, como também no ambiente da Igreja Católica, sobretudo no Concílio Vaticano II, realizado entre 1962 e 1965.

O cardeal Müller, prefeito emérito da Congregação para a Doutrina da Fé, em uma entrevista afirma que a forte ênfase de Bonhoeffer na natureza comunitária da Igreja como

Corpo de Cristo iluminou a herança comum do cristianismo. Essa nova consciência de um fundamento comum, que une todos os cristãos e é a raiz da verdadeira unidade, emergiu justamente quando uma ideologia hostil (que desprezava Deus e a humanidade) ameaçava o cristianismo, sendo este o único caminho para o progresso ecumênico (cf. MÜLLER, 2015).

Bonhoeffer, já no seu contexto, décadas anteriores ao CVII, notou que a Igreja não poderia ter o seu fundamento da unidade baseado em critérios sociológicos e ideológicos e, muito menos, em um mero consenso humano. Ao contrário, deveria se basear na compreensão de que a Igreja é a presença concreta de Cristo, o “Cristo existente como comunidade” (BONHOEFFER, 2017b, p. 153). Cristo se faz presente também pela Palavra e pelos sacramentos. Portanto, a unidade exige não somente um conhecimento abstrato de Cristo, mas um verdadeiro discipulado radical (cf. BONHOEFFER, 2007, p. 11 – introdução).

O Concílio Vaticano II, convocado pelo Papa João XXIII, tinha como intenção principal o tema da pastoral, o que não significa que os documentos elaborados durante o Concílio não tenham valor doutrinal. A Constituição Dogmática *Lumen Gentium* (LG), promulgada em 1964, objeto deste tópico, é um exemplo disso. Ao receber o título de “Constituição”, fica evidente a intenção do Concílio em ensinar verdades doutrinárias e não somente pastorais (cf. HACKMANN, 2005, p. 659). Este importante documento tinha por finalidade superar uma visão puramente jurídica da Igreja, para “uma nova consciência da Igreja, que supera a autossuficiência¹⁵ de uma Igreja que se entende como fim em si mesma, e se descobre como a Igreja de Deus, que deve ser sacramento de salvação para o mundo” (HACKMANN, 2005, p. 662), o que representou uma renovação teológica profunda. Dessa maneira, a busca em estabelecer um diálogo entre o pensamento bonhoefferiano e a LG exige o reconhecimento de que os contextos impostos a cada época, revelando os desafios para a Igreja, exigem um retorno ao fundamento cristológico como princípio de unidade da Igreja.

Como foi apresentado no capítulo precedente, o ponto de partida da eclesiologia de Bonhoeffer é a sua Cristologia concreta. Para o teólogo luterano, a Igreja é Cristo que tomou forma, existente como comunidade (cf. BONHOEFFER, 2017b, p. 11). Ele estabelece um profundo vínculo entre a Igreja e o Cristo encarnado, que vive a realidade do sofrimento, mas ressuscita (BONHOEFFER, 2017c, p. 101). Já a *Lumen Gentium*, em uma reflexão mais tardia, ecoa esse princípio já no seu início, ao definir que “a Igreja é em Cristo como que o sacramento ou o sinal e instrumento da íntima união com Deus e da unidade de todo o gênero humano” (LG 1).

¹⁵ No texto original está escrito “auto-suficiência”, que foi corrigido para se adequar às normas vigentes da Língua Portuguesa.

O Catecismo da Igreja Católica ressalta que o termo sacramento, neste contexto, indica que a Igreja tem como primeira finalidade ser o sacramento da união íntima do homem com Deus. Consequentemente, por essa comunhão com Deus, a Igreja se torna o sacramento da unidade de todo o gênero humano, atuando como "sinal e instrumento" da plena realização desta unidade (cf. CIGC 775).

Essa profunda conexão entre Cristo e a Igreja é expressa quando a LG afirma que

O Filho de Deus, na natureza humana unida a si, vencendo a morte por sua morte e ressurreição, remiu e transformou o homem numa nova criatura (cf. Gl 6,15; 2Cor 5,17). Ao comunicar o Seu Espírito, fez de seus irmãos, chamados de todos os povos, misticamente os componentes de Seu próprio Corpo. Nesse corpo difunde-se a vida de Cristo nos crentes que, pelos sacramentos, de modo misterioso e real, são unidos a Cristo morto e glorificado. [...] A cabeça deste Corpo é Cristo. Ele é a imagem de Deus invisível e n'Ele foram criadas todas as coisas. Ele é antes de todos. E todas as coisas n'Ele subsistem. Ele é a cabeça do corpo que é a Igreja (LG 7).

A unidade reside a unidade do Corpo Místico, cuja cabeça é Cristo. Nota-se uma semelhança ao que Bonhoeffer já havia afirmado acerca da unidade do Corpo de Cristo, que exige obediência radical do discípulo àquele que é o verdadeiro Mestre. Na LG se encontra também uma fundamentação primária da unidade não em aspectos externos, mas em Cristo que é a cabeça do seu Corpo, a Igreja.

Bonhoeffer via como critério para que a Igreja fosse realmente verdadeira o discipulado de seus membros, que se distinguia da “graça barata” de uma instituição que não era capaz de oferecer uma mudança de vida para o batizado, em outras palavras, uma Igreja que negava a Palavra ao justificar o pecado e não o pecador (cf. BONHOEFFER, 2007, p. 15). Ao contrário, o verdadeiro discipulado bonhoefferiano reside em uma ligação exclusiva com a pessoa de Jesus Cristo (cf. BONHOEFFER, 2007, p. 29).

A LG em sua proposta de renovação da teologia eclesial, apresenta no capítulo II a imagem do “Povo de Deus”, antes de falar da hierarquia. Isso quer dizer que os padres conciliares quiseram ressaltar que a distinção entre hierarquia, religiosos e leigos é posterior ao que unifica todos os cristãos: Cristo (cf. CALABRESE; GOYRET; PIAZZA, 2016, p. 792). O ponto de unidade está colocado na condição comum de todos como batizados, chamados a ser um povo constituído por Deus, o qual quis salvar e santificar não de maneira individual, mas constituindo um povo capaz de conhecê-Lo e servi-Lo na verdade (cf. LG 9). A LG trata de maneira profunda o sacerdócio comum dos fiéis, afirmando que todos os batizados, “pela regeneração e pela unção do Espírito Santo, são consagrados como casa espiritual e sacerdócio santo, para que por todas as obras do homem cristão ofereçam sacrifícios espirituais” (LG 10),

estabelecendo que o sacerdócio comum e o sacerdócio ministerial estão ordenados um ao outro, apesar de suas diferenças essenciais, pois ambos participam do único sacerdócio de Cristo (cf. LG 10).

Nesse regaste e valorização da vocação batismal, encontra-se um contraponto ao que Bonhoeffer tanto condenou na Igreja Oficial, a excessiva clericalização, que levou a uma valorização do institucional em detrimento do chamado de cada batizado ao seguimento de Cristo. Nessa perspectiva, a ideia de Povo de Deus se aproxima tanto na compreensão bonhoefferiana, quanto na compreensão do CVII, pois ressalta o valor da comunhão, em vez de uma mera uniformidade. A LG destaca que, apesar da diversidade de ministérios no Povo de Deus,

Todos, no entanto, são chamados à santidade e receberam a mesma fé pela justiça de Deus (cf. 2Pd. 1,1). E ainda que alguns por vontade de Cristo sejam constituídos mestres, dispensadores dos mistérios e pastores em benefício dos demais, reina, contudo, entre todos verdadeira igualdade quanto à dignidade e ação, comum a todos os fiéis na edificação do Corpo de Cristo. Porquanto a distinção que o Senhor estabeleceu entre os ministros sacros e o restante do Povo de Deus, traz em si certa união, pois que os pastores e os demais fiéis estão intimamente relacionados entre si. Os pastores da Igreja, seguindo o exemplo do Senhor, sirvam-se mutuamente e aos outros fiéis. Estes, porém, ofereçam com alegria sua colaboração aos pastores e mestres. Assim, na variedade, todos dão testemunho da admirável unidade existente no Corpo de Cristo (LG 32).

Bonhoeffer também destaca a importância da atuação ética dos batizados em uma *Igreja para os outros* (*Kirche für andere*), desenvolvido em *Resistência e Submissão*. Para ele, a Igreja tem como critério de sua autenticidade a capacidade em participar das tarefas profanas da vida humana. A Igreja vive dessa forma porque está fundamentada em Cristo, que é o *Homem para os outros*, revelando-se em sua fraqueza e sofrimento. Dessa forma, a Igreja precisa assumir a vida de Cristo e manifestar a sua unidade a ele a partir da *diaconia* (serviço) e da identificação com os sofredores (cf. BONHOEFFER, 1980, p. 186).

Nesse sentido, encontra-se na LG uma aproximação que permite conciliar o pensamento do teólogo luterano com a missão da Igreja Católica, pois no capítulo V trata da “Vocação Universal à Santidade”. A LG afirma que todos, hierarquia e fiéis, são chamados a viver a santidade, que se manifesta nos frutos da graça que o Espírito Santo produz em cada um (cf. LG 39). Viver a santidade, segundo o CVII, não indica uma fuga do mundo, mas o esforço para alcançar “a plenitude da vida cristã e a perfeição da caridade” (LG 40), que é concedida pelo próprio Cristo, àqueles que obedecem a vontade de Deus e vivem segundo as mais diversas condições, tarefas e circunstâncias da própria vida (cf. LG 41).

Em essência, o chamado à santidade contido na LG é uma busca pela união com o Pai celeste, cooperando com a graça de Deus, para se tornar sinal para todos da caridade com que Deus amou o mundo (cf. LG 41), permitindo inclusive viver uma vida de pobreza e com o testemunho do martírio por amor a Cristo diante das perseguições (cf. LG 42). Aqui, percebe-se um ponto de intersecção com a ideia do serviço de Bonhoeffer, pois a unidade da Igreja com Cristo, manifestada pelos discípulos, se fortalece no serviço ao mundo.

A LG reconhece que a Igreja possui um caráter peregrino nesta terra, pois não foi constituída para alcançar glória terrestre, mas “entre as perseguições do mundo e as consolações de Deus avança, peregrina, a Igreja, anunciando a cruz e a morte do Senhor até que venha” (LG 8). A constante de sofrimento e de entrega da Igreja ficam evidenciadas, pois Ela segue aquilo mesmo que Cristo, sua Cabeça, passou nesta terra. Nota-se também uma semelhança com a teologia da cruz resumida por Bonhoeffer: “a cruz não é tragédia nem infortúnio; é o sofrimento resultante da união com Cristo. A cruz não é sofrimento casual, mas sofrimento necessário” (BONHOEFFER, 2007, p. 55 – tradução própria).

Essa reflexão sobre o caráter peregrino da Igreja se liga ao princípio ecumênico resumido no termo “*subsistit in*” (LG 8). Conforme analisa Hackmann (2005, p. 665), a intenção do Concílio não é de estabelecer um relativismo eclesiológico, mas afirmar a singularidade da Igreja Católica como o sujeito concreto no qual a única Igreja de Cristo subsiste. Contudo, essa singularidade não anula o fato de que há o drama da divisão eclesial. O teólogo, analisando o número 8 da LG, destaca que embora a única Igreja de Cristo exista em um único sujeito, alguns elementos de verdade e santificação também subsistem fora dela. A própria LG, ao tratar desses elementos, reconhece os laços de união com os cristãos não católicos no Batismo, na Palavra de Deus, em alguns sacramentos e nas graças recebidas (cf. LG 15). Desse modo, o esforço ecumênico da Igreja Católica é impulsionado pelo reconhecimento de que a unidade existe nesses fundamentos cristológicos e batismais e o diálogo procura recuperar a unidade perdida pelo pecado humano (cf. HACKMANN, 2005, p. 665-666).

Em conclusão, o diálogo estabelecido pelo pensamento bonhoefferiano e a LG permite que se encontre uma estrutura teológica sacramental da unidade da Igreja, enraizada em Cristo e no Espírito Santo, a partir da LG. Já o pensamento de Bonhoeffer pode oferecer uma chave de leitura, a respeito da ação ética como consequência dessa unidade, que exige o discipulado radical e a capacidade de servir ao mundo como sinal da presença de Cristo. Dessa forma, a unidade da Igreja primeiro precisa ser entendida a partir de um critério cristológico, que favorece a comunhão do Povo de Deus, que encarna a forma serviçal de Cristo (Bonhoeffer) e cumpre o seu papel de ser sacramento da unidade de todo gênero humano (LG 1).

3.2 A PALAVRA COMO VÍNCULO DE UNIDADE: BONHOEFFER E A *DEI VERBUM* E *VERBUM DOMINI*

Conforme foi apresentado no capítulo 1, o cenário no qual Bonhoeffer viveu e morreu foi o da troca do fundamento da Palavra de Deus para dar lugar à obediência a ideologias humanas, principalmente o nazismo. A autoridade bíblica que deveria ser o fundamento da Igreja, passou a ser “alguém” que queria se colocar no lugar de Deus, como estava contido no juramento que os pastores deviam fazer a Hitler. Esta crise levou o teólogo luterano a uma reflexão sobre qual deveria ser o fundamento de unidade da Igreja e a fonte inegociável da fé cristã, que culminou na Declaração de Barmen (cf. METAXAS, 2011, p. 545).

Para Dietrich Bonhoeffer, a Igreja só poderia ser o Corpo de Cristo se tivesse por fundamento a obediência à Palavra de Deus, uma obediência que combate o risco de se viver uma “graça barata”, isto é, uma fé cristã que não é capaz de produzir frutos e levar a Igreja a assumir uma posição ética diante do mundo, suportando os sofrimentos dos outros (cf. BONHOEFFER, 2007, p. 179).

Décadas depois, a Igreja Católica, durante as reflexões do CVII, buscou reafirmar a autoridade suprema e a sacralidade da Palavra de Deus através da Constituição Dogmática *Dei Verbum* (DV). Mais recentemente, em 2010, o Papa Bento XVI, através da Exortação Apostólica *Verbum Domini* (VD), retomou o impulso dado pelo Concílio, enfatizando a centralidade da Palavra de Deus na vida eclesial, para que ela seja capaz de gerar um discipulado nos batizados. Percebe-se que é possível estabelecer um diálogo entre a proposta de Bonhoeffer para a Palavra de Deus como fundamento da fé cristã e a doutrina da Igreja Católica, principalmente no contexto pós-conciliar.

Para Bonhoeffer, a unidade da Igreja reside no fato de que o Evangelho deve ser proclamado como um imperativo de Cristo, o qual exige um discipulado. A Palavra não é uma simples informação que se escuta, mas é aquela Palavra que sempre se deve procurar e que é viva. Por isso, nela está contido o chamado pessoal de Cristo, aquele mesmo que ele dirigiu aos apóstolos, especialmente a Pedro, e o fez abandonar tudo para seguir a Cristo e alcançar uma vida de profunda comunhão com Cristo, culminando em seu martírio (cf. BONHOEFFER, 2007, p. 16-17).

O CVII, por sua vez, define a Revelação como o ato de Deus em “tornar conhecido o mistério de Sua vontade, pelo qual os homens, por intermédio do Cristo, Verbo feito carne, e no Espírito Santo, têm acesso ao Pai e se tornam participantes da natureza divina” (DV 2). A

Revelação é um ato de comunicação no qual o Deus invisível se dirige à humanidade como a amigos (cf. DV 2). Ecoando o prólogo de São João, a VD enfatiza a centralidade cristológica da Palavra, pois “no princípio era o Verbo e o Verbo estava com Deus e o Verbo era Deus. [...] e o Verbo se fez carne” (Jo 1, 1.14). É o Verbo que revela à humanidade o próprio Deus, na relação de amor entre as Pessoas divinas (cf. VD 6). Essa comunicação de Deus, que se revela, abre ao homem a possibilidade de estabelecer uma relação de amizade e comunhão com Ele.

Essa Cristologia da Palavra é fundamental para a compreensão da unidade e salvação. Konings (2014, p. 20) explica que a Palavra não se reduz a fórmulas doutrinárias, mas é a autocomunicação de Deus que se manifesta na condescendência de Jesus. O dizer e o fazer de Cristo são eficazes, sendo sua vida e, principalmente, a cruz, a Palavra Divina por excelência que expressa o seu amor. A salvação em Cristo não é, portanto, um pagamento, mas o fato de o fiel entrar pela obediência da fé nesse diálogo de amor. A Palavra de Deus, que tem Jesus como seu registro definitivo e escatológico, encontra seu testemunho na Bíblia. O Antigo Testamento deve ser lido à luz do Novo Testamento. Porém, a Bíblia não pode ser lida de forma isolada, pois é carregada pela comunidade e faz parte da Tradição viva. A compreensão plena da Bíblia, acrescenta Konings (2014, p. 20), ocorre quando ela é vivida na prática da caridade.

Essa correspondência entre o *Logos* encarnado e a Palavra encontra ressonância no pensamento de Bonhoeffer acerca da sua Cristologia concreta – ou Cristologia “vista de baixo” – na qual ele ressalta os sofrimentos de Cristo ao tomar para si a natureza humana, revelando ao homem como deve agir e viver o discipulado: “o chamado ao discipulado é o compromisso exclusivo com a pessoa de Jesus Cristo. [...] O discipulado deve existir porque existe Cristo” (BONHOEFFER, 2007, p. 29 – tradução própria).

A DV reafirma a fé da Igreja Católica de que na Sagrada Escritura se encerram as coisas divinamente inspiradas pelo Espírito Santo (cf. DV 11). A Igreja encontra na Escritura seu alimento e força constantes, pois não acolhe apenas uma palavra humana, mas a própria Palavra de Deus, através da qual o Pai se comunica carinhosamente com seus filhos (cf. CIgC 104). Por isso, o Concílio também declara a sua importância na vida da Igreja:

A Igreja sempre venerou as divinas Escrituras, da mesma forma como o próprio Corpo do Senhor, já que, principalmente na Sagrada Liturgia, sem cessar toma da mesa tanto da Palavra de Deus quanto do Corpo do Cristo o pão da vida, e o distribui aos fiéis. Sempre as teve e tem, juntamente com a Tradição, como suprema regra de sua fé porque inspiradas por Deus e consignadas por escrito de uma vez para sempre, comunicam imutavelmente a palavra do próprio Deus e fazem ressoar através das palavras dos Profetas e Apóstolos a voz do Espírito Santo. É necessário, portanto, que toda pregação eclesial, como a própria religião cristã, seja alimentada e regida pela Sagrada Escritura (DV 21).

O Concílio, dessa forma, afirma claramente a autoridade da Palavra de Deus para a vida cristã, juntamente com a Tradição. Essa autoridade da Palavra, na visão bonhoefferiana, funciona como um critério de autenticidade e impede que a fé seja instrumentalizada por qualquer influência humana, como Bonhoeffer identificou na crise da igreja alemã, quando traiu esse fundamento para colocar critérios sociológicos como base para a unidade que, na verdade, era mais uma tentativa de uniformidade com o “Parágrafo Ariano” (cf. METAXAS, 2011, p. 373).

Essa traição, identificada por Bonhoeffer, ocorreu a partir da escolha dos líderes religiosos em renunciar à autoridade da Palavra na Igreja e, dessa forma, à sua missão profética no mundo, para ceder aos poderes mundanos. A DV, em relação a questão da autoridade, reafirma um equilíbrio clássico da fé católica: Escritura, Tradição e Magistério (cf. DV 10). A Constituição Dogmática, expressando a fé católica afirma claramente que “o Magistério evidentemente não está acima da palavra de Deus, mas a seu serviço, não ensinando senão o que foi transmitido, no sentido de que [...] piamente ausculta aquela palavra, santamente a guarda e fielmente a expõe” (DV 10).

Esse princípio garante que, na Igreja Católica, nenhuma autoridade pode se apropriar da Palavra de Deus para fins próprios, como aconteceu com a Igreja do Reich (cf. METAXAS, 2011, p. 551), visto que o Magistério tem uma função de serviço à Palavra e interpretação fiel. Fica evidente que, apesar das críticas de Bonhoeffer a qualquer tentativa humana de manipular ou se apropriar da Palavra, a doutrina católica não coloca a Palavra de Deus como um elemento a mais, mas, ao contrário, a tem como um fundamento essencial da fé e que, somada à Sagrada Tradição e ao Magistério, cada qual ao seu modo, contribuem para a salvação das almas (cf. DV 10) e, necessariamente, para um verdadeiro discipulado dos batizados.

Na VD, o Papa Bento XVI, já no início, destaca que o desejo do documento é a redescoberta da centralidade da Palavra Divina, definindo-a como “o coração de toda a atividade eclesial” (VD 1). Além disso, evidencia que a comunhão cristã parte da comunhão pessoal com o Pai e com Jesus Cristo, que é a “Palavra de Deus presente no meio de nós” (VD 2). Nota-se que a eficácia da atividade da Igreja depende desse encontro com o Verbo da Vida, que gera a alegria do discípulo em querer comunicá-Lo aos demais, isto é, viver a sua vocação profética neste mundo. Mais uma vez, a vida de Bonhoeffer aproxima-se daquilo que a Igreja crê, vive e ensina, pois ele buscou viver de maneira radical essa centralidade da Palavra, que sempre o instigava a uma ação ética e profética, frente às subordinações das autoridades eclesiásticas de sua época.

Neste sentido, a unidade da Igreja se manifesta na coragem dos discípulos em obedecer a Cristo, a Palavra do Pai, antes que aos homens. Entendendo que “a Igreja se funda sobre a Palavra de Deus, nasce e vive dela” (VD 3), o Povo de Deus deve crescer cada vez mais na certeza de que a sua ação neste mundo só terá força e sentido se for uma consequência da escuta e proximidade com a Palavra. Nesse diálogo entre Bonhoeffer e a visão católica a partir do CVII, percebe-se que a DV e a VD oferecem um fundamento teológico, apresentando a Palavra como o centro, enquanto a partir da vida e obra do teólogo luterano, encontra-se um paradigma existencial, ou seja, a Palavra que gera obediência radical no discípulo, manifestando a autenticidade eclesial.

Essa centralidade é essencial para uma hermenêutica sadia. Konings (2014, p. 17) explica que tanto a *Dei Verbum* quanto a *Verbum Domini* insistem no contato direto com a Sagrada Escritura, superando as reconfigurações condicionadas pela época, e impulsionando o movimento circular de voltar à fonte, um contato direto, que foi uma das molas propulsoras do CVII. Contudo, esse contato direto não é apenas individual; ele acontece na escuta da Palavra na liturgia, na recitação dos salmos e na prática da *Lectio Divina* comunitária.

A partir disso, convém citar uma outra aproximação que permite um diálogo frutuoso com o pensamento de Bonhoeffer: a Leitura Orante com a Palavra (*Lectio Divina*). O teólogo luterano, na experiência do seminário de Finkenwalde descrita em *Vida e Comunhão*, defende que a vida em comum dos discípulos deve ser sustentada pela oração e meditação diárias da Palavra, conciliadas entre os momentos comunitários e individuais, para evitar qualquer subjetivismo espiritual (cf. BONHOEFFER, 2022, p. 8-9 – nota do tradutor).

Para Dietrich Bonhoeffer, a Palavra de Deus é a rocha na qual a comunidade deve se unir e firmar. O encontro pessoal e comunitário com a Escritura é um ato de obediência que constrói a unidade (cf. BONHOEFFER, 2022, p. 29). Neste sentido, a DV exorta aos clérigos e fiéis que se apeguem a uma leitura assídua da Palavra, a qual “deve ser acompanhada pela oração a fim de que se estabeleça o colóquio entre Deus e o homem; pois a Ele falamos quando rezamos; a Ele ouvimos quando lemos os divinos oráculos” (DV 25). Essa leitura acompanhada pela oração – a *Lectio Divina* – é ressaltada pelo Papa Bento XVI como o lugar capaz de criar o encontro com Cristo, a Palavra divina (cf. VD 87). Assim como Bonhoeffer, a Igreja tem clareza de que se deve evitar uma abordagem individualista da Palavra, pois “a Palavra de Deus nos é dada precisamente para construir comunhão, para nos unir na Verdade no nosso caminho para Deus. [...] é também uma Palavra que constrói comunidade, que constrói a Igreja” (VD 86).

A *Lectio Divina* se estrutura em alguns passos: *lectio* (leitura), *meditatio* (meditação), *oratio* (oração), *contemplatio* (contemplação) e *actio* (ação) (cf. VD 87). Ao longo desses passos, o fiel é conduzido a centrar sua oração a partir da Palavra e não dos próprios pensamentos, chegando ao ponto de ter a Palavra como critério de discernimento para a sua vida, uma vez que ela é “viva, eficaz e mais penetrante do que qualquer espada de dois gumes. Ela julga as disposições e as intenções do coração” (Hb 4,12).

O ponto crucial de diálogo entre o pensamento bonhoefferiano e o Católico está no passo da *Actio*, pois quando se chega nesse ponto, “impela a existência do fiel a doar-se aos outros na caridade” (VD 87). Esse passo é importante, pois a Palavra uma vez recebida e meditada, precisa ser comunicada ao mundo. O passo da ação envolve a diaconia necessária para dialogar com os afastados e com a secularização, pois, “a Bíblia e a vida se iluminam mutuamente” (KONINGS, 2014, p. 17). Esse último passo da *Lectio Divina* pode ser identificado com o discipulado ético de Bonhoeffer. Segundo o teólogo luterano, não basta somente ler ou contemplar a Palavra se ela não levar a um compromisso ético com o mundo no qual está inserido, sendo capaz de denunciar as injustiças e erros; um serviço ao mundo que, inclusive, comporta o martírio pelo Evangelho, se necessário for (cf. BONHOEFFER, 2007, p. 178).

Portanto, a intimidade do discípulo com a Palavra de Deus não deve ser um fim em si mesma, mas a força necessária para transformar o seguimento a Cristo em uma ação concreta no serviço, conforme as exigências do Evangelho. Conclui-se que tanto a *Dei Verbum* quanto a *Verbum Domini* oferecem uma base teológica e espiritual que garantem a sacralidade da Palavra de Deus na vida da Igreja, sendo essencial para a vivência da unidade. O pensamento de Bonhoeffer, por sua vez, serve como um imperativo ético e existencial a partir dessa compreensão, pois a unidade da Igreja só é autêntica quando a centralidade e sacralidade da Palavra são resguardadas e o discípulo a vive em uma obediência que se traduz em uma ação concreta e servicial no mundo.

3.3 BONHOEFFER E A SINODALIDADE

A unidade essencial da Igreja, cuja fundamentação Bonhoeffer estabeleceu a partir da Cristologia e da obediência à Palavra, conforme apresentado nos pontos anteriores, nunca foi para o teólogo luterano uma ideia abstrata ou teórica. Ao contrário, para ele, essa unidade exigia uma forma de vida que fosse concreta e manifestada na vivência do cotidiano em comunidade. Essa convicção se cristalizou e se tornou uma prática na experiência do seminário clandestino

de Finkenwalde, onde a *Koinonia* (Comunhão) era uma realidade teológica que precisava ser colocada em prática.

A esse respeito, ele escreve em *Vida e Comunhão*

Nossa comunhão não pode se fundamentar naquilo que o cristão é por si mesmo, em sua vida interior e piedade. Determinante para a nossa irmandade é aquilo que somos a partir de Cristo. Nossa comunhão reside unicamente naquilo que Cristo realizou em nós, a saber, em mim e na outra pessoa. [...] Quanto mais autêntica e profunda a nossa comunhão, tanto mais, de forma clara e autêntica, terão relevância entre nós única e exclusivamente Jesus Cristo e sua obra (BONHOEFFER, 2022, p. 22-23).

Nessa obra, Bonhoeffer deixa claro que a comunidade não é um refúgio do mundo, mas o lugar onde Cristo se faz presente, ecoando aquilo que afirmara nas primeiras obras. É a comunidade, cuja base é a “Palavra de Deus, revelada em Jesus Cristo” (BONHOEFFER, 2022, p. 29), que se reúne para ouvir essa Palavra já no início do dia e para exercer o serviço mútuo da escuta e da disposição em ajudar (cf. BONHOEFFER, 2022, p. 101-103). A unidade, portanto, era mantida através de uma disciplina espiritual baseada na oração, no trabalho e no serviço aos irmãos.

Na experiência de Finkenwalde se observava uma “eclesiologia prática” numa escala micro, visto que era uma comunidade pequena (cf. METAXAS, 2011, p. 637). Ela demonstrava que a unidade entre os membros do Corpo de Cristo só era autêntica quando realmente fundada como comunhão espiritual conduzida pelo Espírito Santo (cf. BONHOEFFER, 2022, p. 30). Isso permite reconhecer no outro a sua dignidade e o fato de ser um irmão, visto que “Cristo está colocado entre mim e a outra pessoa” (BONHOEFFER, 2022, p. 33). O discípulo é chamado a ver Cristo no irmão, que “aparece diante de nós como o sinal da verdade e da graça de Deus” (BONHOEFFER, 2022, p. 116), e é colocado com a finalidade de ajudar o outro a superar o individualismo e uma comunhão falsa que não gera compromisso real com o próximo.

Essa experiência de unidade proposta por Bonhoeffer, marcada pelo custo do discipulado e pela superação de uma comunhão que não tenha por fundamento o próprio Cristo, representa um desafio. Ela questiona qualquer proposta de unidade institucional que tenha por base somente realidades psíquicas ou naturais (cf. BONHOEFFER, 2022, p. 29) e não se traduza em uma vida em comum e no serviço mútuo. A *Vida em Comunhão* é a prova de que a unidade essencial deve ser vivida diariamente a partir da centralidade de Jesus Cristo e no encontro com a alteridade do irmão, o qual se torna presença de Cristo para os outros.

A Igreja Católica, a partir do CVII, redescobriu a eclesiologia de Comunhão (*Koinonia*) como uma chave para a sua autocompreensão. A *Koinonia* é o princípio teológico segundo o

qual, pelo Espírito Santo, a Igreja participa da vida trinitária e manifesta essa união pela comunhão dos seus membros. A Carta *Communiois Notio* (CnO) da então Congregação para a Doutrina da Fé afirma que

O conceito de *comunhão* está “no coração da autoconsciência da Igreja”, enquanto Mistério da união pessoal de cada homem com a Trindade divina e com os outros homens, iniciada na fé, e orientada para a plenitude escatológica na Igreja celeste, embora sendo já desde o início uma realidade na Igreja sobre a terra (CnO 6).

Neste contexto, o Papa Francisco trouxe para a reflexão recente da Igreja a redescoberta do conceito de “Sinodalidade”¹⁶ (*syn-hodos*) como uma forma de viver a comunhão na Igreja do século XXI. Segundo o Papa Francisco, a sinodalidade, não deve ser vista como um evento ou um slogan, mas como uma dimensão constitutiva da Igreja, um estilo que envolva tanto o ser como o agir de cada batizado na missão. Para tanto, exige a corresponsabilidade de cada membro do Povo de Deus (cf. FRANCISCO, Discurso aos fiéis de Roma, 2021).

Para o Papa Francisco, viver a sinodalidade é aceitar um “tempo de graça” conduzido pelo Espírito Santo, o qual propicia três grandes oportunidades para a Igreja de hoje. A primeira delas é se encaminhar para ser uma Igreja sinodal, de maneira estrutural. A segunda é se tornar uma Igreja da escuta, que faz uma pausa para ouvir o Espírito Santo na adoração e os irmãos diante de suas esperanças e crises. Por fim, a terceira oportunidade é se tornar uma Igreja da proximidade, que seja capaz de cuidar das fragilidades e pobreza do tempo presente, sendo sinal de Deus, que é próximo, compassivo e terno (cf. FRANCISCO, Discurso de abertura do caminho sinodal, 2021). Essa renovação eclesial, guiada pelo Espírito Santo, impede a Igreja de se fechar nas próprias estruturas e gostos pessoais dos fiéis e pastores.

A unidade, a partir da ótica da Sinodalidade, exige que a pluralidade de carismas e ministérios seja colocada a serviço de um caminho comum, algo que a *Lumen Gentium* já havia proposto (cf. LG 10). O objetivo é buscar uma unidade na diversidade, cujo fundamento reside na verdade de que a unidade do Corpo de Cristo não anula, mas estimula a diversidade de membros e funções, sendo os vários dons distribuídos pelo Espírito Santo para a utilidade da Igreja e para que essa unidade sobressaia sobre todas as divisões humanas (cf. CIGC 791).

A Comissão Teológica Internacional (CTI), no documento *A sinodalidade na vida e missão da Igreja*, resume bem o esforço atual:

¹⁶ Tema amplamente discutido em razão do “Sínodo sobre a Sinodalidade: comunhão, participação e missão”, realizado entre 2021-2024.

Toda renovação da Igreja consiste essencialmente na acrescida fidelidade à sua vocação”. No cumprimento da sua missão, a Igreja é, portanto, chamada a uma constante conversão, que é também uma “conversão pastoral e missionária”, a qual consiste em uma renovação de mentalidade, de atitudes, de práticas e de estruturas, para ser sempre mais fiel à sua vocação. Uma mentalidade eclesial plasmada pela consciência sinodal acolhe com alegria e promove a graça em virtude da qual todos os batizados são habilitados e chamados a ser discípulos missionários. O grande desafio para a conversão pastoral que daí resulta para a vida da Igreja hoje é intensificar a mútua colaboração de todos no testemunho evangelizador a partir dos dons e das funções de cada um, sem clericalizar os leigos e sem secularizar os clérigos, evitando em todo caso tentação de “um excessivo clericalismo que mantém os fiéis leigos à margem das decisões” (CTI 104).

A sinodalidade é o esforço atual que a Igreja Católica tem feito para viver a unidade de maneira prática e concreta, a qual se pode fazer menção à semelhança com proposta de Bonhoeffer. O modo de uma Igreja sinodal reconhece que a fé não é vivida isoladamente, mas, ao contrário, é um processo de discernimento em conjunto que se alimenta da escuta comunitária da Palavra e da celebração da Eucaristia, através da corresponsabilidade e participação do Povo de Deus nos variados ministérios e funções (cf. CTI 70). Assim deve se manifestar o modo como a Igreja quer tomar as suas decisões e viver a sua missão no mundo atual.

O diálogo ecumênico entre o pensamento de Bonhoeffer e a compreensão de sinodalidade na Igreja Católica se torna inspirador. A experiência de Finkenwalde, vivida em uma escala micro, mostra que a unidade da Igreja pode ser vivida e mantida em momentos de crise e conflitos, como os atuais, a partir de Cristo, a Palavra Viva, que torna possível a comunhão prática.

Na perspectiva católica, essa busca pela unidade prática se expressa na sinodalidade, que exige a participação ativa de todos na missão da Igreja, conforme foi apresentado anteriormente. Miguel de Salis (2023, p. 295-297) define a sinodalidade como o exercício no qual todos assumem sua parte na missão da Igreja, sem que haja invasão no campo dos outros, mas apreciando o que é próprio de cada um e visando a unidade do Corpo. Neste sentido, segundo ele, a insistência do Papa Francisco recai sobre a escuta do Povo de Deus por parte dos pastores e a atenção para o papel de cada um.

Essa atitude se concretiza quando cada um assume a sua responsabilidade, sem negligenciá-la, pois, cada cristão é um discípulo-missionário. Assim, se conclui que a ênfase colocada é dupla: primeiro, combater o clericalismo e, depois, evitar a invasão de funções, guardando a unidade da Igreja através da corresponsabilidade de todos os batizados (cf. DE SALIS, 2023, p. 297).

O apelo de Bonhoeffer por uma comunidade de obediência e serviço converge com o caminho sinodal por uma Igreja em escuta e discernimento. Ambas as visões entendem que a unidade é um dom dado por Cristo, pelo Espírito Santo, mas que exige a colaboração de cada discípulo. Torna-se fundamental demarcar que a sinodalidade não significa uma democratização da Igreja, pois, como afirma o Papa Francisco, “o Sínodo não é um parlamento, o Sínodo não é uma investigação sobre as opiniões; o Sínodo é um momento eclesial, e o protagonista do Sínodo é o Espírito Santo” (FRANCISCO, Discurso de abertura do caminho sinodal, 2021).

A esse respeito, Miguel de Salis afirma que os encontros sinodais são, antes de tudo, uma reunião de conselho onde todos os membros escutam a Palavra de Deus para discernir o que o Espírito diz à Igreja, o que se diferencia totalmente de um fórum de votação civil. A autoridade na Igreja não é conferida por eleição humana, mas provém de Deus, e aqueles que foram escolhidos para a exercer tem uma missão insubstituível. Desse modo, o voto consultivo no ambiente da sinodalidade não limita o poder hierárquico, mas adquire um valor diferente do âmbito civil, uma vez que é sustentado pela comunhão e pela vocação de todos os batizados (cf. DE SALIS, 2023, p. 297).

Essa distinção é fundamental para o diálogo entre essas duas visões, pois mostra que a Sinodalidade e a compreensão bonhoefferiana encontram seus pontos de contato, sobretudo, no que diz respeito à obediência do cristão e do ministro (Bonhoeffer) e da hierarquia (Igreja Católica) a Cristo, Cabeça da Igreja. A unidade, tanto na experiência de Finkenwalde como na Sinodalidade exige que o poder (autoridade) e a participação (escuta) estejam a serviço da Palavra e da missão da Igreja, exclusivamente. A sinodalidade oferece à Igreja Católica um impulso renovado em viver a eclesiologia de Comunhão com a coragem de ser, nas palavras da *Evangelii Gaudium* (EG), uma “Igreja em saída”¹⁷. Como diz o Papa Francisco é necessário superar uma visão somente vertical e evidenciar a linha da horizontalidade, pois os pastores devem caminhar com o povo, misturados, mas sempre conservando-se na sua identidade e missão própria (cf. FRANCISCO, Discurso aos fiéis de Roma, 2021).

O conceito de sinodalidade, ao enfatizar o “caminhar juntos” da Igreja, cria um espaço de convergência ecumênica. O esforço da Igreja Católica no crescimento de uma

¹⁷ Expressão profundamente usada pelo Papa Francisco durante o seu pontificado. Na Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium*, o Papa deixa claro o que pretende ao cunhá-la: Naquele «ide» de Jesus, estão presentes os cenários e os desafios sempre novos da missão evangelizadora da Igreja, e hoje todos somos chamados a esta nova «saída» missionária. Cada cristão e cada comunidade há de discernir qual é o caminho que o Senhor lhe pede, mas todos somos convidados a aceitar esta chamada: sair da própria comodidade e ter a coragem de alcançar todas as periferias que precisam da luz do Evangelho (EG 20).

corresponsabilidade entre leigos e hierarquia na missão, a partir da dignidade concedida pelo Batismo, ressoa com a ênfase protestante na assembleia de fé e na dignidade batismal de todos os cristãos. Essa ressonância é teologicamente sustentada pelo documento conciliar *Unitatis Redintegratio* (cf. UR 3), que reconhece a presença de elementos eclesiais genuínos nas comunidades separadas.

O documento da CTI sobre a sinodalidade na vida e na missão da Igreja enfatiza que a Igreja Católica se reconhece unida por muitas razões a todos os batizados e que o Espírito de Cristo não recusa se servir dessas diversas Igrejas e Comunidades Eclesiais como meios de salvação (cf. CTI 115). O diálogo, portanto, passa de um foco nas diferenças doutrinárias para um foco em como viver a fé juntos a partir do que já é comum.

O legado de Bonhoeffer, em sua crítica à “graça barata”, reforça aquilo que o Papa Francisco defende sobre a sinodalidade não se resumir a reuniões e consultas, mas que, de fato, provoque a Igreja a um modelo de ser e agir – conversão pastoral (EG 25). O Documento Final do Sínodo corrobora esta perspectiva, ao afirmar que o estilo sinodal, praticado com humildade, pode fazer da Igreja uma voz profética no mundo de hoje, criticando o pensamento dominante e respondendo aos desafios de desigualdade e desencanto com a democracia (cf. SECRETARIA GERAL DO SÍNODO DA IGREJA, 2024, 47). Essa proposta se aproxima daquilo que Bonhoeffer tanto defendeu sobre a autenticidade da unidade a partir da capacidade em sofrer pelo Evangelho e assumir a forma do *Homem para os outros* – cerne da teologia bonhoefferiana.

O Documento Final do Sínodo destaca ainda que o modo sinodal de viver as relações é um desafio direto ao isolamento e ao individualismo cultural. Em um mundo onde a concentração de poder frequentemente exclui os pobres, a sinodalidade responde à necessidade humana de ser acolhido, apelando ao cuidado mútuo e à corresponsabilidade pelo bem comum (cf. SECRETARIA GERAL DO SÍNODO DA IGREJA, 2024, 48). Essa ênfase na escuta dos marginalizados e no serviço se alinha ao empenho ecumênico que, segundo a CTI, envolve todo o Povo de Deus, requerendo a conversão do coração e a recíproca abertura para a partilha das riquezas que unem os cristãos: da oração à escuta da Palavra e ao serviço dos pobres e marginalizados (cf. CTI 115).

Por outro lado, a sinodalidade na perspectiva católica desafia as comunidades protestantes a refletirem sobre a expressão visível e sacramental da comunhão. A *Communio* reitera que, embora a comunhão com a Igreja universal e o Sucessor de Pedro não seja um mero complemento externo, a separação implica uma ferida profunda na condição da Igreja particular, ainda mais severa nas comunidades que não conservaram a sucessão apostólica e a

Eucaristia válida. Essa ferida não é apenas das comunidades separadas, mas também da Igreja Católica, pois impede a realização plena de sua universalidade histórica (cf. CnO 17).

Portanto, a unidade essencial, dada pelo Batismo em Cristo, deve buscar uma plenitude visível na comunhão, que inclui a dimensão da Catolicidade (universalidade) e da Apostolicidade (continuidade histórica). A CnO enfatiza que o empenho ecumênico deve assumir como prioridade a oração, a penitência, o estudo e o diálogo, buscando o reconhecimento da perenidade do Primado de Pedro como um serviço apostólico universal (cf. CnO 18).

O Documento Final do Sínodo resume a convergência teológica e prática ao afirmar que “a sinodalidade não é um fim em si mesma, mas visa a missão que Cristo confiou à Igreja no Espírito” (SECRETARIA GERAL DO SÍNODO DA IGREJA, 2024, 32). Ao valorizar todos os carismas e ministérios, a sinodalidade permite ao Povo de Deus anunciar o Evangelho e, assim, concretizar o mandato do Senhor. A Igreja, em sua prática sinodal, torna-se “sacramento visível” da fraternidade e da unidade em Cristo (cf. LG 9), confirmando que a “missão ilumina a sinodalidade e a sinodalidade impele à missão” (SECRETARIA GERAL DO SÍNODO DA IGREJA, 2024, 32).

A CTI complementa que o diálogo ecumênico chegou a um consenso crucial: o reconhecimento da sinodalidade como uma dimensão reveladora da natureza da Igreja e constitutiva da sua unidade. Essa convergência reside na noção da Igreja como *Koinonia*, que se realiza em cada Igreja local e em suas relações (cf. CTI 116). No horizonte da Sinodalidade, torna-se promissor o “intercâmbio de dons” entre as tradições, com o qual os cristãos podem enriquecer-se mutuamente na fidelidade criativa ao *depositum fidei* (cf. CTI 117). O pensamento de Bonhoeffer, nesse sentido, oferece o dom da radicalidade ética e da vida em comum ao diálogo, enquanto o Catolicismo oferece o dom da unidade visível na *Koinonia*.

A relevância da Sinodalidade estende-se para além do ecumenismo: ela é uma diaconia na promoção da justiça e da paz. O caminho sinodal do Povo de Deus se revela uma escola de vida para adquirir o *éthos* necessário para o diálogo com todas as religiões, convicções e culturas, promovendo uma cultura do encontro. Além disso, a prática da Sinodalidade é um empenho prioritário para a vida social, exigindo que a Igreja escute o grito dos pobres e da casa comum, e lembre o primado da solidariedade e da justiça (cf. CTI 118-119). Essa missão de justiça e profecia social é o ponto de conexão mais forte com a unidade ética exigida por Bonhoeffer na formulação do conceito de *Igreja para os outros*.

Em suma, o diálogo entre a sinodalidade e a *Vida em Comunhão* ensina que a unidade da Igreja é uma tarefa de serviço e comunhão. Ela é uma realidade que tem por fundamento

Cristo e a Palavra, o qual deve ser continuamente traduzido em um modo de viver comunitário e profético no mundo. Dessa forma, a unidade da Igreja não é um ideal distante, mas uma responsabilidade prática que se manifesta na coragem dos cristãos, católicos ou não, de caminharem e servirem juntos, cumprindo a oração de Cristo: “que todos sejam um” (Jo 17, 21). Conclui-se que a comunhão na sua forma sinodal e no seu imperativo de uma vida comunitária é a dimensão prática que valida a Cristologia e a Palavra como fundamentos da unidade essencial.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente trabalho buscou estabelecer um diálogo ecumênico de convergência, analisando a essência da unidade eclesial a partir da teologia de Dietrich Bonhoeffer e da doutrina católica pós-Concílio Vaticano II. A pesquisa se justificou pela crise de fundamentos do século XX, que expôs a fragilidade da Igreja frente a ideologias. O estudo se mostrou urgente no contexto atual de intensas polarizações, reafirmando que a unidade verdadeira não reside em consensos humanos ou interesses pessoais. A base da comunhão é o fundamento teológico inegociável: Cristo.

Para tanto, o percurso iniciou-se pela contextualização da vida e obra de Bonhoeffer, ressaltando sua Cristologia concreta, que define a Igreja como o “Cristo existente como comunidade”. Este teólogo demonstrou que a obediência radical à Palavra de Deus, o Cristo encarnado e ressurreto, e a vivência do discipulado são as únicas vias para a autenticidade eclesial. Essa base serviu de ponto de partida para o diálogo, mostrando que a centralidade de Cristo é o ponto de união que possibilita o reconhecimento mútuo entre as tradições.

O primeiro eixo de convergência demonstrou que a unidade essencial se dá a partir da Centralidade de Cristo. A visão de Bonhoeffer (Cristo, o *Homem para os outros*, que sofre e se encarna) encontra ressonância na *Lumen Gentium*, que define a Igreja como sacramento de salvação. Ambas as perspectivas apontam para um fundamento cristológico que comporta também o envolvimento do cristão na realidade do mundo, superando a autossuficiência eclesial em favor da missão serviçal de Cristo, a cabeça do Corpo.

O segundo eixo explorou a Palavra de Deus como vínculo de unidade. A exigência bonhoefferiana de obediência radical à Palavra, que combate a “graça barata”, dialoga com a sacralidade da Escritura defendida pela *Dei Verbum* e a centralidade da *Lectio Divina* na *Verbum Domini*. A convergência é clara: o encontro com o Verbo Divino deve ser comunitário e levar à *Actio*. A Palavra, assim, é o critério de discernimento e o alimento indispensável para a missão profética.

O terceiro eixo tratou da dimensão prática, comparando a *Koinonia* vivida em Finkenwalde com a Sinodalidade. Ambas as experiências enfatizam que a unidade essencial deve ser traduzida em uma forma de vida concreta, marcada pela escuta mútua, serviço (*diaconia*) e corresponsabilidade de todos os batizados. Esse modo de ser e agir da Igreja desafia o clericalismo e o individualismo, promovendo uma comunhão ativa e participativa na missão evangelizadora.

O diálogo estabelecido revelou que a teologia de Bonhoeffer oferece um imperativo ético e existencial à estrutura teológica sacramental da Igreja Católica. A unidade não é um fim em si, mas a força necessária para o compromisso no mundo. A superação das polarizações e a reafirmação do Cristo como centro demonstram que, ao resgatar o fundamento comum, as tradições cristãs podem se enriquecer, caminhando juntas em direção à plenitude da unidade querida por Deus.

Conclui-se, portanto, que a unidade eclesial é um dom de Deus, que exige a coragem do discipulado e a disposição para o serviço profético e para a justiça social. Este trabalho, apesar de possíveis lacunas, visto que o conteúdo abordado é muito amplo e atual, cumpriu seu objetivo ao identificar as convergências essenciais que permitem católicos e protestantes estabelecerem um diálogo honesto e frutuoso, no contexto do enfrentamento a desafios contemporâneos, a partir do que se tem em comum: a profissão da fé em Cristo como Salvador.

Para encerrar este trabalho, o fazemos com as palavras do próprio Dietrich Bonhoeffer:

Os misericordiosos sentem um amor irresistível pelos humildes, doente e miseráveis, pelos que foram humilhados e sofreram violência, por quantos sofreram injustiças e foram oprimidos, por quem se atormenta e aflige; eles procuram quem caiu no pecado e na culpa. Nenhuma miséria é demasiado profunda, nenhum pecado demasiado terrível, para que não seja aplicada a misericórdia. O misericordioso faz dom da própria honra a quem caiu na ignomínia e a assume para si mesmo. Encontra-se com publicanos e pecadores e assume voluntariamente a vergonha da familiaridade com eles (...). Conhecem só uma dignidade e uma honra: a misericórdia do seu Senhor, a única da qual vivem.¹⁸

¹⁸ Citado por VIGANÒ, *Saudades do silêncio*, in *L'Osservatore Romano*, Città del Vaticano, 28 jan. 2016, p. 4.

REFERÊNCIAS

APPEL, K.; CAPOZZA, N. “*Estar-aí-para-outros*” como participação da realidade de Cristo: Sobre a eclesiologia de Dietrich Bonhoeffer. **Revista Eletrônica da PUCRS**, v. 36, n. 153, p. 583-597, 2006.

BENTO XVI. **Exortação Apostólica pós-sinodal *Verbum Domini***. Brasília: Edições CNBB, 2010.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2002.

BONHOEFFER, Dietrich. **A Comunhão dos santos**: uma investigação dogmática sobre a sociologia da igreja. Tradução de Nélcio Schneider. São Leopoldo: Sinodal; EST, 2017a.

BONHOEFFER, Dietrich. **A Essência da igreja**. Tradução de Daniel Sotelo. Goiânia: Editora Cruz, 2017b.

BONHOEFFER, Dietrich. ***El precio de la gracia: El seguimiento***. 7 ed. Salamanca (Espanha): Ediciones Sígueme, 2007.

BONHOEFFER, Dietrich. **Ética**. Tradução de Lluís Duch. Madrid: Editorial Trotta, 2000.

BONHOEFFER, Dietrich. **Quem é e quem foi Jesus Cristo**. Tradução de Daniel Sotelo e João Guilherme. Goiânia: Editora Cruz, 2017c.

BONHOEFFER, Dietrich. **Resistência e submissão**. Tradução de Ernesto J. Bernhoeft. 2 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra; Rio Grande do Sul: Editora Sinodal, 1980.

BONHOEFFER, Dietrich. **Vida em comunhão**. Tradução de Vilson Scholz. São Paulo: Mundo Cristão, 2022.

CALABRESE, Gianfranco; GOYRET, Philip; PIAZZA, Orazio Francesco (eds.). ***Diccionario de Eclesiología***. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2016.

CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. 5 ed. Brasília: Edições CNBB, 2022.

CAVALLERI, Giorgio. **Dietrich Bonhoeffer**: mártir do nazismo. São Paulo: Paulinas, 2019.

COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. **A Sinodalidade na vida e missão da Igreja.** Disponível em: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_2018030_sinodalita_po.html. Acesso em: 07 nov. 2025.

COMPÊNDIO DO CONCÍLIO VATICANO II. ***Dei Verbum***: Constituição dogmática sobre a Revelação Divina. Vaticano. Petrópolis: Vozes, 2016.

COMPÊNDIO DO CONCÍLIO VATICANO II. ***Lumen Gentium***: Constituição dogmática sobre a Igreja. Vaticano. Petrópolis: Vozes, 2016.

COMPÊNDIO DO CONCÍLIO VATICANO II. ***Unitatis Redintegratio***: Decreto sobre o Ecumenismo. Vaticano. Petrópolis: Vozes, 2016.

CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. ***Communiois Notio***: Carta aos bispos da Igreja Católica sobre alguns aspectos da Igreja entendida como comunhão. Disponível em: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_28051992_communiois-notio_po.html. Acesso em: 09 nov. 2025.

CUNHA SOBRINHA, Miriam. **Dietrich Bonhoeffer**: cristianismo e testemunho. Bauru, SP: Edusc, 2006.

DE SALIS, Miguel. *La Sinodalità della Chiesa: Sensi e contorni di una espressione. **Annales Theologici***. Itália, v. 36, n. 2, p. 283-316. 2022. Disponível em: <https://www.annalestheologici.it/article/view/4343/2446>. Acesso em: 25 out. 2025.

DUMAS, A.; BOSC, J.; CARREZ, M. **Novas Fronteiras da Teologia**: teólogos protestantes contemporâneos. Tradução de Jaci Maraschin. São Paulo: Duas Cidades, 1969.

ESTES, Stephen. Christ For Us: An Analysis of Bonhoeffer's Christology and Its Implications for His Ethic. **Themelios**. Estados Unidos, v. 48, n. 1, p. 140-152. 2023. Disponível em: <https://encurtador.com.br/vvj1l>. Acesso em: 02 out. 2025.

FRANCISCO. **Discurso aos fiéis da Diocese de Roma**. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2021/september/documents/20210918-fedeli-diocesiroma.html>. Acesso em: 07 nov. 2025.

FRANCISCO. **Discurso de abertura do caminho sinodal**. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2021/october/documents/20211009-apertura-camminosinodale.html>. Acesso em 07 nov. 2025.

FRANCISCO. **Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium***. São Paulo: Paulinas, 2013.

HACKMANN, Geraldo Luiz Borges. A Igreja da *Lumen Gentium* e a Igreja da *Gaudium et Spes*. **Revista Teocomunicação**. Porto Alegre, v. 35, n. 150, p. 657-676. 2005. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/teo/article/view/1713/1246>. Acesso em: 06 nov. 2025.

KONINGS, Johan. Igreja e Palavra, da *Dei Verbum* à *Verbum Domini*. **Revista Encontros Teológicos**. [S. l], v. 67, n. 1, p. 13-24. 2014. Disponível em: <https://facasc.emnuvens.com.br/>

MACHADO, Filipe Costa. **A ética do discipulado: uma proposta de esperança em Dietrich Bonhoeffer**. 2022. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2022. Disponível em: <https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/58475/58475.PDF>. Acesso em: 10 set. 2025.

METAXAS, Eric. **Bonhoeffer: pastor, mártir, profeta, espião**. São Paulo: Mundo Cristão, 2011. *Ebook*.

MONDIN, Battista. **Os grandes teólogos do século vinte**. Vol. 2: os teólogos protestantes e ortodoxos. São Paulo: Edições Paulinas, 1979-1980.

MÜLLER, Gerhard Ludwig. *Beeindruckende Klarsicht*. **Landeskirche Hannovers** [S. l], 09 abr 2015. Disponível em: <https://www.landeskirche-hannovers.de/presse/archiv/tagesthemen/2015/04/09>. Acesso em: 02 out 2025.

PEREIRA, Gerson Lourenço. **O metodismo na cidade do Rio de Janeiro: uma abordagem teológico-pastoral a partir do pensamento eclesiológico de Dietrich Bonhoeffer**. 2009. Dissertação (Mestrado em Teologia) - Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2009. Disponível em: <https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/colecao.php?strSecao=resultado&nrSeq=14060&idi=1&rc=1>. Acesso em: 20 ago. 2025. <ret/article/view/122/113>. Acesso em: 06 nov. 2025.

SECRETARIA GERAL DO SÍNODO DA IGREJA. **Para uma Igreja sinodal: comunhão, participação e missão (Documento final)**. Disponível em: https://www.synod.va/content/dam/synod/News/2024-10-26_final-document/POR---Documento-finale.pdf. Acesso em: 05 nov. 2025.

SEGURA, Eduardo Delás. **Dietrich Bonhoeffer: un teólogo a contratiempo**. [S.l]: Ediciones Noufront, 2008. *Ebook*.

WIESE, Werner. **A cristologia na obra de Dietrich Bonhoeffer**. Teologia Brasileira, 2018. Disponível em: <https://teologiabrasileira.com.br/a-cristologia-na-obra-de-dietrich-bonhoeffer/>. Acesso em: 02 out. 2025.