

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

KARINA FONSECA SOARES REZENDE

PREGANDO RESISTÊNCIA EM TEMPOS SOMBRIOS:
RESPONSABILIDADE COMO RESISTÊNCIA AO NAZISMO NOS SERMÕES DE
DIETRICH BONHOEFFER (1932-1937)

Belo Horizonte

2022

KARINA FONSECA SOARES REZENDE

**PREGANDO RESISTÊNCIA EM TEMPOS SOMBRIOS:
RESPONSABILIDADE COMO RESISTÊNCIA AO NAZISMO NOS SERMÕES DE
DIETRICH BONHOEFFER (1932-1937)**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Minas Gerais como requisito para obtenção do título de Mestre em História.

Orientadora: Professora Dr^a Heloísa Maria Murgel Starling

Linha de Pesquisa: História e Culturas Políticas.

Belo Horizonte

2022

907.2 Rezende, Karina Fonseca Soares.
R467p Pregando resistência em tempos sombrios [manuscrito] :
2022 responsabilidade como resistência ao nazismo nos sermões de
Dietrich Bonhoeffer (1932-1937) / Karina Fonseca Soares
Rezende. - 2022.
275 f.
Orientadora: Heloisa Maria Murgel Starling.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Minas
Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.
Inclui bibliografia.

1.História – Teses. 2. Bonhoeffer, Dietrich, 1906-1945.
3.Nazismo - Teses. 4.Teologia - Teses. 5. Religião e política -
Teses. I.Starling, Heloisa Maria Murgel . II.Universidade
Federal de Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências
Humanas. III.Título.



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS



FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA



FOLHA DE APROVAÇÃO

"PREGANDO RESISTÊNCIA EM TEMPOS SOMBRIOS: responsabilidade como resistência ao nazismo nos sermões de Dietrich Bonhoeffer (1932-1937)"

Karina Fonseca Soares Rezende

Dissertação aprovada pela banca examinadora constituída pelos Professores:

Profa. Dra. Heloisa Maria Murgel Starling - Orientadora
UFMG

Prof. Dr. Newton Bignotto de Souza
UFMG

Prof. Dr. Carlos Ribeiro Caldas Filho
PUC - MG

Belo Horizonte, 12 de maio de 2022.



Documento assinado eletronicamente por Carlos Ribeiro Caldas Filho, Usuário Externo, em 13/05/2022, às 09:22, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).

Documento assinado eletronicamente por Heloisa Maria Murgel Starling, Professora do Magistério Superior, em 13/05/2022, às 10:44, conforme horário oficial de



Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por Newton Bignotto de Souza, Professor Magistério Superior - Voluntário, em 13/05/2022, às 11:37, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufmg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&iid_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador 1437780 e o código CRC D18F1823.

*Para aqueles que são os clarões de luz da minha vida:
Ao meu amor Matheus, a minha amada família,
aos meus queridos amigos e aos meus alunos.*

AGRADECIMENTOS

Um nó, dois nós
Eu, mais um ou mais, um ser simplesmente
O eu poético do verdadeiro encontro
Nó, no plural, nós
Se o nó é na garganta e um de nós aflito
O outro sossegado, erudito, tem o antídoto
E assim, sucessiva, alternada
E alternativamente, amigos
Do saber, no lazer, no ócio e no labor
Buscando o equilíbrio, temperante
Dás-me que dou todo meu ser
Todo meu querer ser
Todo ouvido, havendo ouvido
E por seus conteúdos movido
Cada indivíduo vai e ver vir ávido dizer...
Conte comigo!
Práxis edificante.
Roberto Diamanso.

Escrevo esses agradecimentos com os olhos marejados. Talvez seja uma das partes mais difíceis de toda a dissertação – e escrevê-la não foi nada fácil. A dificuldade reside na imensidão de agradecimentos que tenho a fazer às pessoas excepcionais que cercam minha vida. Com toda a certeza não mencionarei nominalmente todos e todas que foram fundamentais nessa trajetória. Vocês são muitos. Mas saibam que, ao escrever na primeira pessoa do plural, no *nós*, são vocês que se fazem presentes em cada vírgula deste texto.

Meu primeiro e mais importante agradecimento é a Deus. Essa pesquisa nasceu em meu coração com o desejo de responder às perguntas inquietantes que me incomodavam desde a graduação (talvez, desde antes disso). É a esperança no amanhã que me deu forças e prazer em mergulhar em uma figura tão representativa daquilo que acredito. Em segundo lugar, um agradecimento imenso à minha família. Georgia e Tito, meus pais, vocês sempre acreditaram em mim e cada página aqui presente só foi escrita graças ao esforço e dedicação de vocês. Vocês proporcionaram a minha formação em todas as etapas. Desde o ensino básico até a pós-graduação, eu sou porque vocês são. À minha vó Norma, meu tio Giovanni, meus avós Alaíde e Newton e meu irmão Rafael também registro meu agradecimento. Por tudo que vocês fizeram, eu não poderia ser mais grata. E um agradecimento ao pontinho de luz da minha vida, o Maxixe.

Ao Matheus Milânio, a pessoa que eu tenho o privilégio de partilhar a vida: nem uma dissertação inteira seria capaz de agradecer tudo que você é e o que você fez por mim ao longo desse processo. No vestibular, na escolha da História, da licenciatura, na aprovação do mestrado,

na árdua pesquisa em meio à pandemia, na visita aos acervos e locais que pesquisei na Alemanha, você sempre esteve presente. Essa pesquisa não existiria dessa forma sem você. Registro, em especial, o agradecimento na fase final por, além de me ajudar na transcrição da documentação original, auxiliar na revisão de boa parte desse longo texto. Como diz o poema acima, você, sossegado, foi como um antídoto em meio às aflições. Não posso deixar de agradecer à minha segunda família: André Milânio, Suely Reis e Márcio Reis. Muito obrigada pelo apoio, incentivo e auxílio de sempre. Vocês são, definitivamente, a segunda família que todos gostariam de ter.

Aos meus queridos amigos, acadêmicos, escolares e da vida, eu sou extremamente grata por ter encontrado vocês. Aos meus *historimiguxos* digo com toda a convicção: desejo às pessoas o privilégio de ter amizades como a de vocês. Ana Cristina, Carol Mitt, Davi Leonardo, Gabriel Schunk, Henrique Carvalho, João Batista, Lucas Macedo, Mateus Silva e Vanessa Martins: vocês tornaram a graduação e a pós-graduação momentos mais leves e alegres pela presença de cada um. Desde o cartaz na minha primeira reunião de orientação até as partilhas finais, eu agradeço por tudo. Um agradecimento ainda mais especial à Ana, Davi, Gabriel, Lucas e Vanessa pela revisão dos capítulos na fase final. Muito obrigada.

Um agradecimento especial às minhas amigas de mais de uma década. Natália Rúbia, Thaís Oliveira, Sarah Baldi e Stephanie Cabral, minhas *miguetes*, obrigada pelo apoio e escuta de sempre. Mesmo distantes, muitas vezes, vocês me deram força ao longo desse processo. Naomi Lindsay e Stéfani de Melo, vocês foram e são luz na minha vida. Obrigada por estarem sempre comigo e serem sempre tão amorosas. A todos e todas vocês, minha gratidão eterna por serem aqueles amigos e amigas “do saber, no lazer, no ócio e no labor”. Um agradecimento especial também à Paloma Santos, pelo auxílio tão primordial ao longo de todo esse percurso.

No âmbito acadêmico, meu primeiro agradecimento é a você, Heloisa Starling. Tive o privilégio de ter, você, uma das melhores professoras e historiadoras desse país, como minha orientadora. Muito obrigada pelas contribuições infinitas, pelos textos, livros e conversas de tanto valor, sejam presenciais ou virtuais em meio a esse contexto que não esperávamos. Muito obrigada pela leveza na orientação em um momento tão difícil. Posso dizer, com tranquilidade, que você tornou o trabalho mais rico e significativo sendo um farol de luz em meio às pérolas que Bonhoeffer deixou no mar do tempo. Essa narrativa se constituiu a partir da inspiração e admiração às suas narrativas e à sua forma de fazer história.

Aos meus professores, do ensino infantil, fundamental, médio, graduação e pós-graduação: muito obrigada. Essa dissertação é fruto da construção escolar e acadêmica que aconteceu graças a cada um de vocês. Vocês são muitos. Grande parte desta, inclusive, em instituições do ensino público, em nível estadual e federal. Um ensino de qualidade se dá, dentre outras coisas, graças a trabalhadores de excelência na educação. Aos professores e professoras, aos historiadores e as historiadoras que durante todo o período da faculdade foram primordiais para minha formação, esse texto carrega muito de cada um de vocês. Um agradecimento especial aos professores Carlos Caldas e Newton Bignotto, membros da banca de qualificação e defesa, e ao Luiz Arnaut, membro da banca de qualificação, que contribuíram enormemente para a construção do texto, nas correções e indicações de leituras (como a primeira obra que li sobre Bonhoeffer de autoria do Caldas, indicada pelo ex-professor e colega Daniel Rocha), nas reflexões sobre as lentes para ler Bonhoeffer (sempre lembrarei, Bignotto) e nas matérias optativas e conversas de corredor.

Meu agradecimento à Sociedade Internacional Bonhoeffer – Seção Brasil por me ajudar a pensar Bonhoeffer e sua obra sob outra perspectiva e pela confiança depositada em mim. As sugestões apresentadas, aos aprendizados sobre teologia e a oportunidade de conversar com as referências bibliográficas presentes nessa dissertação foram ímpares (e, nesse momento, registro meu agradecimento ao historiador Jonathan Portela pelo mesmo motivo). Um agradecimento aos responsáveis pela *Bonhoeffer Haus* e pela seção de manuscritos da *Staatsbibliothek* em Berlim que em muito contribuíram para que, em meio ao contexto caótico da pandemia, eu pudesse concluir as reflexões da pesquisa com base nos materiais originais.

Essa dissertação de mestrado foi desenvolvida com o fomento da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). Agradeço pelo aporte financeiro para que a pesquisa pudesse ser desenvolvida, inclusive para a aquisição das fontes cujas obras não estavam disponíveis no Brasil. Essa pesquisa é, portanto, resultado de um investimento público para que pesquisas nas áreas de Ciências Humanas possam acontecer. Diante disso, ressalto a importância do investimento na pesquisa e ciência no Brasil, investimento nos programas de pós-graduação, espaços que são alvo de desmonte e desvalorização constante ao longo dos últimos anos. Agradeço ao Programa de Pós-Graduação em História da UFMG, minha querida universidade, pelo suporte ao longo do período em que o mestrado ocorreu presencialmente, mas também de maneira remota.

O nó que ata toda essa pesquisa é o *nós*. São vocês. Por tudo isso, muito obrigada.

“Que mesmo no tempo mais sombrio temos o direito de esperar alguma iluminação, e que tal iluminação pode bem provir, menos das teorias e conceitos, e mais da luz incerta, bruxuleante e frequentemente fraca que alguns homens e mulheres, nas suas vidas e obras, farão brilhar em quase todas as circunstâncias e irradiarão pelo tempo que lhes foi dado na Terra[...]”

(Hannah Arendt em *Homens em Tempos Sombrios*. 1987.)

RESUMO

A presente dissertação de mestrado pretendeu compreender a resistência política-religiosa do pastor e teólogo luterano alemão Dietrich Bonhoeffer a partir do estudo de suas pregações entre os anos de 1932 e 1937 em três diferentes locais: Berlim, Londres e Finkenwalde. O objetivo principal foi analisar a formação de uma *ética da responsabilidade cristã* a partir de duas vertentes codependentes e correlacionadas: o *amor mundi*, ou seja, a responsabilidade que o cristão tem perante o mundo que habita e a *obediência cristã*, a responsabilidade de suas ações perante a Deus e a Igreja a qual pertence. Para isso, foram analisados 40 sermões do período, presentes na coletânea *Dietrich Bonhoeffer Work in English* volumes 12, 13 e 14 e as fontes originais disponíveis na Staatsbibliothek em Berlim. Para traçar o contexto de atuação e as vivências do pastor nos três locais mencionados, foram consultados cerca de 380 documentos como cartas, memorandos, palestras e rascunhos de aulas ministradas por ele na Universidade de Berlim e no seminário Finkenwalde, assim como as principais obras do autor já publicadas. A investigação dos sermões pautou-se na análise do discurso dos rascunhos e registros das pregações em diálogo com os campos da História das Ideias e da Filosofia Política, em um atravessamento das áreas da Teologia, Filosofia e Historiografia Contemporânea. Buscou-se o aprofundamento nos conceitos, temas e metáforas mobilizados por este ao utilizar de narrativas bíblicas como gatilhos para discussões políticas em seu contexto e a compreensão da pregação como uma forma de resistência política discursiva ao totalitarismo. Pela análise das pregações, fonte pouco explorada nos estudos sobre o teólogo, é possível perceber a relevância da dimensão pastoral na resistência político-religiosa ao nazismo nos momentos da ascensão, consolidação e ápice do regime na Alemanha.

Palavras-chave: Dietrich Bonhoeffer. Resistência. Sermão. Alemanha Nazista. Teologia Alemã. Totalitarismo. Igreja Confessante. Hannah Arendt.

ABSTRACT

The present master's thesis aimed to understand the political-religious resistance of the German Lutheran preacher and theologian Dietrich Bonhoeffer from the study of his sermons between 1932 and 1937 in three different places: Berlin, London and Finkenwalde. The main goal was to analyze the formation of an *Ethic of Christian Responsibility* from two strands codependent and correlated: *amor mundi*, in other words, the responsibility the Christian person has towards God and the Church which they belong. In this regard, 40 sermons from this period were analyzed, which are present in the collection *Dietrich Bonhoeffer Work in English* volumes 12, 13 and 14 e the original documentation available at the Staatsbibliothek in Berlin. Setting the preacher's acting and livingness context in the three mentioned places, 380 documents were consulted as letters, memorandums, lectures and his teaching class drafts from Berlin University and the Finkenwalde preacher's seminary, as well as the main books published of the author. The investigation of the sermons was guided on the discourse analysis of the drafts and sermons records in dialogue with the realms of History of Ideas, Political Philosophy, linked to Theological, Philosophical and Contemporary Historiography areas. It sought the deepening of the concepts, subjects and metaphors mobilized by him using biblical narratives as triggers to political discussions in his context and the understanding of preaching as a way of discursive political resistance to totalitarianism. From the analysis of the sermons, documentation not commonly used on the studies about the theologian, it is possible to realize the relevance of pastoral dimensions in the political-religious resistance to Nazism in the moments of its rise, consolidation and peak of the Third Reich in Germany.

Keywords: Dietrich Bonhoeffer. Resistance. Sermon. Nazi Germany. German Theology. Totalitarianism. Confessing Church. Hannah Arendt.

LISTA DE TABELAS

Tabela 1 - Tipologia criada por Michael DeJonge presente na introdução da obra <i>Bonhoeffer on Resistance: The Word against the Wheel</i>	33
Tabela 2 – Sermões pregados por Dietrich Bonhoeffer em Berlim (1932-1933)	74
Tabela 3 – Sermões pregados por Dietrich Bonhoeffer em Londres (1933-1935)	157
Tabela 4 – Sermões pregados por Dietrich Bonhoeffer em Finkenwalde (1935-1937).....	228

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.	17
1.1 Encontros e desencontros entre religião e política	19
1.2 Bonhoeffer e a resistência minoritária: três em um	21
1.3 O pregador	23
1.4 A pregação	24
1.5 Resistir à morte da Alemanha	26
1.6 Por que resistir?	28
1.7 Filosofia arendtiana e História das Ideias.	30
1.8 A questão da responsabilidade	33
1.9 Os vestígios no mar do tempo.	34
1.10. A narrativa	36
2 BERLIM 1932-1933	39
2.1 Compartilhando o destino da Alemanha	42
2.1.1 A frustração com a universidade e o anseio pelo pastorado.	43
2.1.2 A ascensão nazista pelo olhar de Dietrich Bonhoeffer	47
2.1.3 A questão judaica	50
2.2 <i>Kirchenkampf</i>: A Luta pela Igreja na Alemanha Nazista	55
2.2.1 Igreja Confessante <i>versus</i> Cristãos Alemães.	57
2.2.2 Uma resistência em partes: Igreja Confessante e o nazismo.	63
2.2.3 A excepcionalidade e a influência de Bonhoeffer.	65
2.3. Tensões e frustrações	70
3 “A DUODÉCIMA HORA DA IGREJA”: OS SERMÕES EM BERLIM	73
3.1 Os sete sermões e a Ética Da Responsabilidade cristã	77
3.1.1 A duodécima hora da Igreja na Alemanha	77
3.1.2 Obediência para superar o medo	84
3.1.3 A responsabilidade como missão.	87

3.1.4 A Igreja deve ser Igreja: olhar para si para olhar para o outro	88
3.2 Medo, vaidade e messianismo político nos sermões em Berlim.....	96
3.2.1 O medo e o terror.....	96
3.2.2 Mito e messianismo nazista.....	101
3.3 Sermão vivo sobre a fé.....	108
4 LONDRES 1933-1935	110
4.1 A viagem de Dietrich Bonhoeffer a Londres.....	112
4.1.1 A Alemanha por suas lentes distantes.	116
4.1.2 A visão de longe e a <i>Kirchenkampf</i>	122
4.1.3 Liderança à distância.	127
4.2 Ecumenismo em Dietrich Bonhoeffer	134
4.2.1 O movimento ecumênico e a Luta pela Igreja.....	136
4.2.2 A conferência de Fanö.....	139
4.3 O profeta: denúncia e verdade factual	144
4.3.1 Bonhoeffer <i>versus</i> Heckel.	145
4.3.2 Um amigo chamado George Bell	147
4.4 Pacifismo e formas de resistência.....	151
5 “O CHAMADO DE DEUS PARA SUAS TESTEMUNHAS PROFÉTICAS”: OS SERMÕES EM LONDRES.....	155
5.1 Sydenham e St. Paul.....	155
5.2 Os sermões em Londres.	159
5.3 Embaixador e profeta.....	162
5.3.1 Ser embaixador.....	163
5.3.2 Ser profeta	168
5.4 O amor que ama	172

5.4.1 “... e não tinham amor”	172
5.4.2 Amor vaidoso ou amor (im)perfeito?.....	175
5.4.3 Essa igreja ama?	177
5.5 O Mundo é a minha paróquia	182
5.5.1 O mundo e Cristo.	182
5.5.2 A força na fraqueza.....	191
5.6 Amando o mundo.....	195
6 FINKENWALDE 1935-1937	197
6.1 O retorno de Bonhoeffer para a Alemanha.....	198
6.1.1 Vivendo como seminarista em Finkenwalde.....	202
6.1.2 A Luta pela Igreja: Ofensiva do Reich e a Igreja Confessante.....	206
6.1.3 A ameaça Finkenwalde.....	211
6.2 As obras de sua vida	215
6.2.1 Vida em Comunhão.	215
6.2.2 Orando com os Salmos.....	219
6.2.3 Discipulado.....	221
6.3 Lições de Finkenwalde	225
7 “PREGANDO O EVANGELHO EM UMA ERA MALIGNA”: OS SERMÕES EM FINKENWALDE	228
7.1 Os sermões em Finkenwalde.....	229
7.2 As lamentações de Bonhoeffer	231
7.3 Culpa e responsabilidade	236
7.3.1 Ser culpado.	238
7.3.2 Ser responsável.....	241
7.3.3 A inocência.....	243
7.3.4 A vingança.....	244

7.4 A responsabilidade como resistência	244
7.4.1 <i>Stellvertretung</i> : Ação representativa vicária.....	246
7.4.2 Resistir: conceito e historiografia	248
7.4.3 O homem revoltado.	250
7.4.4 Dietrich Bonhoeffer, o resistente.....	252
7.5 Existência como resistência	255
8 CONCLUSÃO: DESPERTAR AS CENTELHAS DE ESPERANÇA	258
ANEXO I.	264
Lista de sermões.....	264
Livros e obras.....	266
Cartas, ofícios e relatórios.	266
Palestras, ensaios e discursos.....	269
Declarações, ofícios e relatórios.....	269
Documentos governamentais.	269
Outros documentos.....	270
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	272

INTRODUÇÃO

Não somos Cristo, mas se quisermos ser cristãos, importa que participemos da grandeza de coração de Cristo por meio da ação responsável, que com liberdade aproveita a oportunidade e se expõe ao perigo, e por meio do compadecer-se autêntico, que não brota do medo, mas do amor libertador e redentor de Cristo para com todos os que sofrem. A espera passiva e a assistência indiferente não são atitudes cristãs. Não são as experiências no próprio corpo que chamam a pessoa cristã a agir e a compadecer-se, mas as experiências no corpo dos irmãos, pelos quais Cristo sofreu.¹

Expor-se ao perigo. Como é possível que alguém *se disponha* a estar em face do perigo, em meio a um contexto onde o governo reserva o poço de esquecimento para seus oponentes políticos e ideológicos?² Por que alguém que, entendido por um sistema antissemita como ariano, se colocaria na linha de frente das disputas a respeito dos símbolos judaicos na Alemanha de Hitler? O que motivaria alguém a se compadecer pelo corpo do outro como se fosse seu e rejeitar a passividade e a indiferença frente a circunstâncias que não te colocariam em perigo? Questões como essas são o ponto chave da pesquisa que tenho desenvolvido no mestrado sobre os sermões do pastor luterano Dietrich Bonhoeffer. O trecho que abre esse capítulo³ traz a resposta central que norteia toda a pesquisa: “*por meio de uma ação responsável*”. Acreditar em um dever de responsabilidade é capaz de colocar alguém em situações como as descritas. E é esta noção a lente e a justificativa que perpassa a análise da presente dissertação.

Minha pesquisa pretende analisar a questão da responsabilidade como forma de resistir e angariar a resistência através de uma prática discursiva: o sermão. Deve-se apontar, de antemão, que, apesar das fontes selecionadas serem muito pouco estudadas, o personagem escolhido é frequentemente revisitado, especialmente na Europa. No entanto, o alcance de sua teologia e narrativa de vida não se restringe aos países que viveu. Nas décadas subsequentes à sua morte, observamos na América Latina e na África uma grande influência do pensamento de Bonhoeffer em movimentos teológicos e políticos.⁴

¹ BONHOEFFER, Dietrich. *Resistência e Submissão*: Cartas e anotação escritas na prisão. Trad. Nélio Schneider. São Leopoldo: Sinodal, 2003, p. 40.

² ARENDT, Hannah. *Origens do Totalitarismo*: Antissemitismo, Imperialismo, Totalitarismo. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

³ Trecho do documento *Prestação de contas na virada do ano de 1943: Dez anos depois* onde Bonhoeffer faz uma retrospectiva da última década na Alemanha. BONHOEFFER, Dietrich. *Resistência e Submissão*: Cartas e anotação escritas na prisão. Trad. Nélio Schneider. São Leopoldo: Sinodal, 2003, p. 27-45.

⁴ Um dos grandes exemplos é a influência do pensamento de Bonhoeffer nas lutas de grupos antiapartheid na África do Sul e de suas formulações teológicas na teologia latino-americana. Cf DE GRUCHY, John (org.). *Bonhoeffer for a*

Compreender a relevância de uma pesquisa sobre a resistência religiosa a partir de Dietrich Bonhoeffer é possível a partir da compreensão da importância de se estudar as relações entre religião e política na Alemanha Nazista. As tensões entre os dois campos perpassam tanto regimes democráticos como não democráticos. Na contemporaneidade, é perceptível como os discursos e práticas religiosas podem ser potencializados pelas tecnologias modernas de espetacularização da fé. Isso é possível graças à força histórica do cristianismo no ocidente e ao proselitismo religioso presente em vertentes cristãs que encontram na mídia uma forma de veiculação capaz de estimular a crença e a prática religiosa de forma muito difundida. O desencantamento do mundo, o qual Max Weber via como pontual no final do século XIX devido aos diversos processos revolucionários e da defesa da racionalização do espaço em que vivemos, parece, hoje, mais distante do que se acreditava. Concordamos com a afirmação de Hannah Arendt que

[...]essa perda da crença nos dogmas da religião institucional não precisa implicar, necessariamente, uma perda ou mesmo crise da fé, pois religião e fé, ou crença e fé, não são de modo algum o mesmo. Somente a crença, mas não a fé, possui uma inerente afinidade com a dúvida e é constantemente exposta a ela. Mas quem pode negar que também a fé, protegida durante tantos séculos pela religião, suas crenças e dogmas, foi gravemente ameaçada pelo que é na realidade apenas uma crise da religião institucional.⁵

A crise nas instituições religiosas e sua perda de força pública em comparação ao medievo e a própria Idade Moderna não correspondem à perda da fé e da religiosidade como atributos e discursos mobilizados e mobilizadores na esfera pública. Observamos, pelo contrário, uma forte mobilização por parte dos regimes no século XX de uma linguagem mística, messiânica e carregada de alegorias religiosas mesmo que, em nenhum momento, Deus ou alguma vertente religiosa específica sejam mencionados.

Essa mobilização política através de uma linguagem religiosa é perceptível em inúmeros discursos nazistas e será mencionada posteriormente na discussão sobre *religião política*. No entanto, é importante mencionar que no caso da Alemanha Nazista havia uma força institucional da Igreja muito significativa para além da fé e da religiosidade cotidiana na vida das pessoas. O protestantismo é um legado cultural para os alemães. O censo de 1939 na Alemanha demonstrou

New Day: Theology in a Time of Transition. Grand Rapids: Eerdmans Publishing, 1997 e RAMOS, Luciana Soares. *A recepção da teologia de Bonhoeffer na América Latina*. 2007. 161 f. Dissertação. Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2007.

⁵ ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1997, p. 131.

que apenas 5% dos alemães não se consideravam cristãos, nem católicos nem protestantes.⁶ A fé cristã manifestava-se não só nos encontros semanais como também na vivência diária desses indivíduos. A moralidade cristã e as práticas protestantes fundamentavam relações de trabalho, compreensões do que é família e influenciavam, até mesmo, a própria legislação.

Essa relação harmoniosa entre cristianismo e Estado teve um momento conturbado durante a República de Weimar. Uma defesa feita tanto nos púlpitos quanto nos palanques era de uma degradação moral que assolava a Alemanha na década de 1920. Muitos líderes religiosos questionavam em suas pregações uma suposta depravação sexual que Weimar teria instaurado e uma crítica ao Estado por permitir que a derrocada econômica e militar da Alemanha tivesse como ingrediente a depravação da moral cristã. Uma evidência é a defesa por lideranças protestantes como Adolf Sellmann, líder da Associação da Pureza Moral da Alemanha Ocidental, de uma *batalha pública contra a imoralidade*⁷ que seria vencida com a eleição dos nazistas⁸. Um discurso que evocava um padrão moral como termômetro de questões sociais, políticas e econômicas é latente em situações de crise onde grupos, historicamente privilegiados, sentem-se ameaçados. Uma percepção ainda muito atual.

O protestantismo, portanto, é um elemento marcante na identidade do povo alemão, presente não só nos cultos como uma herança constantemente ressignificada desde o século XVI. Na educação, nos símbolos e rituais públicos e na própria definição da moralidade, aspectos da cultura cristã protestante estavam enraizados. Estudar o totalitarismo nazista sem atentar para o protestantismo e sua relação com o Estado e o fazer política é renegar a força da fé no imaginário social, cultural e político.

1.1 ENCONTROS E DESENCONTROS ENTRE RELIGIÃO E POLÍTICA

⁶ O censo de maio de 1939 indicou que 54% dos alemães se consideravam protestantes, 40% católicos, 3.5% neopagãos e 1.5% ateus. O número de protestantes diminuiu em comparação aos dados coletados em 1910 e este decréscimo ao longo de quase 30 anos pode ter uma série de justificativas como a mudança cultural e política que Weimar propiciou aos alemães, a ruptura com as tradições e discursos da época do Kaiser e a perda da força institucional das igrejas com o fim do Império. No entanto, o ponto central é a significativa presença de cristãos, especialmente protestantes, no início da Segunda Guerra Mundial. Cf ERICKSEN, Robert P; HESCHEL, Susannah (orgs). *Betrayal: German Churches and the Holocaust*. Minneapolis: Fortress Press, 1999.

⁷ No original, *Bekämpfung der öffentlichen Unsittlichkeit*.

⁸ HERZOG, Dagmar. *Sex after fascism: memory and morality in twentieth-century*. 2ª ed. Princeton: Princeton University Press, 2007, p. 42-45.

É fundamental que as relações entre fé e política sejam consideradas nas análises sobre sistemas e regimes políticos de diferentes ordens. Ao tratarmos da Alemanha Nazista, estamos nos referindo a uma experiência histórica que muitos pensadores consideraram novidade. Tanto o nazismo quanto o stalinismo foram apreendidos como a materialização de um novo tipo de regime - o totalitarismo - por autores como Tzvetan Todorov, Claude Leford e, especialmente, Hannah Arendt. Estes pensadores compartilham da convicção teórica de que o totalitarismo é um regime diferente de regimes de caráter autoritário presentes até então. Sendo o totalitarismo algo completamente novo, não é possível entendermos o lugar das instituições religiosas e da crença da mesma maneira como compreendemos em outras formas de governo.

Giuseppe Tosi pontua três das relações mais recorrentes entre religião e política ao longo da história⁹. As três aparecem concomitantemente no contexto onde a pesquisa se insere. Na primeira delas, *a religião usa a política e a política usa a religião*. A título de exemplo, o próprio Adolf Hitler, no *Minha Luta*, afirma diversas vezes a necessidade de instrumentalizar as igrejas e a fé como forma de persuasão e controle. Em segundo lugar, está *a tensão entre religião e política*. É uma concepção de religião que se afasta da política radicalmente e, que em algumas circunstâncias, até demoniza o poder do Estado. Alguns membros da Igreja Confessante na Alemanha, por exemplo, empenharam sua crítica ao Estado não pelas atrocidades em si, mas sim pelo poder que o governo se via imbuído em comparação à Igreja. Por fim, uma terceira relação possível é da *política como religião*, sendo em regimes democráticos denominada de *religião civil* e em regimes autoritários ou totalitários, *religião política*. Entender o lugar da crença em um regime totalitário é entender a crença para além da religião.

Dada a variedade de interações que a religião pode estabelecer com o mundo público, esta não pode ser entendida como sinônimo de manutenção do *status quo*. A noção de *ambivalência política da religião* é essencial para este trabalho. A religião pode atuar “como fenômeno revolucionário; em outras como bastião da ordem e esteio simbólico de ditaduras ou de um rígido sistema de estratificação social”¹⁰. A experiência nazista é um ótimo exemplo disso: ao mesmo tempo em que teólogos nazistas utilizavam de trechos bíblicos como justificativa para o

⁹ TOSSI, Giuseppe. *Religião e política: três possíveis relações*. Religare, Paraíba, v. 15, n. 2, p. 382-421, dezembro de 2018.

¹⁰ MATA, Sérgio da. *História e religião*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2010, p. 105.

antisemitismo, Dietrich Bonhoeffer mobilizava, em sua teologia, uma crítica e atuação contrária a ordem vigente.

1.2 BONHOEFFER E A RESISTÊNCIA MINORITÁRIA: TRÊS EM UM

Estudar Dietrich Bonhoeffer nesse contexto é estudar a mobilização da teologia e de textos do cânone religioso como forma de resistência ao totalitarismo. A relevância de um estudo sobre uma figura como essa é, também, o de se estudar as complexidades das crenças e destas como impulsionadores de ação. É o de estudar uma figura tão conhecida e heroicizada a partir de um olhar histórico, vendo-o como um indivíduo de seu tempo e espaço que agiu condicionado ao campo de atuação, privilégios e oportunidades que encontrou. Isso, de maneira alguma, engessa Bonhoeffer ou qualquer um em um espaço delimitado. A dimensão da *escolha* dos seres humanos ao longo do caminho que trilham dialoga diretamente com a problemática central do trabalho. A possibilidade de ação de alguém em relação a seu semelhante pode ocorrer justamente porque todos compartilham um espaço em comum: o mundo público. Agir ou não agir, falar ou se calar, são escolhas tomadas a partir de princípios e da crença de um padrão moral e ético. Por vezes, a partir do seu próprio julgamento, o indivíduo pode concordar com a proposição socrática de agir de uma forma em que não entre em desavença consigo mesmo¹¹.

O fato de Dietrich Bonhoeffer ser uma exceção dentro da Igreja e entre os próprios alemães no período chama a atenção para o oposto: o extenso número de pessoas que partilharam de uma postura bem diferente. Autores consagrados da historiografia da Igreja na Alemanha, como Victoria Barnett, veem o pastor como um dos primeiros e principais críticos do regime nazista¹². O fato de Bonhoeffer ser uma excepcionalidade demonstra o quanto práticas e discursos excludentes eram tidos como normais para uma boa parte dos alemães e para as lideranças e membros das Igrejas Protestantes. Situamos, portanto, sua atuação como parte de uma *minoría radical*¹³, uma oposição ao nazismo não só no que dizia respeito às interferências no mundo eclesiástico, mas a ideologia nazista em si. Logo no período de ascensão do Partido Nazista,

¹¹ ARENDT, Hannah. *Responsabilidade e Julgamento*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004, p. 220.

¹² BARNETT, Victoria. General Editor's Foreword to Dietrich Bonhoeffer Works. In: RASMUSSEN, Larry. *Dietrich Bonhoeffer Works: Berlin: 1932-1933*, vol. 12, Trad. Isabel Best et al, Minneapolis: Fortress Press, 2009.

¹³ ERICKSEN, Robert P. *A Radical Minority: Resistance in the German Protestant Church*. In: NICOSIA, Francis R.; STOKES, Lawrence D. (Org.). *Germans against Nazism: nonconformity, opposition and resistance in the Third Reich: essays in honour of Peter Hoffmann*. New York: Berg Publishers Ltd, 1990.

Bonhoeffer alertou que as fanfarras das tropas anunciavam a morte da Igreja e do mundo comum na Alemanha.

Essa pesquisa, portanto, se centrou em compreender como a noção de responsabilidade nos sermões pregados por Dietrich Bonhoeffer entre os anos de 1932 e 1937 eram pautados por duas dimensões relacionadas: ser responsável por Cristo implica ser responsável para com o outro. Essa noção compõe o que trataremos como *uma ética da responsabilidade cristã*. A primeira dimensão é a responsabilidade com Cristo que se apresenta como *obediência a Deus*. A segunda dimensão é a responsabilidade com o outro que trataremos como *amor mundi*. Ao escolher as pregações como fonte para a análise, verificou-se a existência daquilo que chamaremos de três facetas de Bonhoeffer: *Bonhoeffer teólogo*, o *Bonhoeffer pregador* e o *Bonhoeffer espião*. Suas duas facetas de resistência mais conhecidas são as do *Bonhoeffer teólogo* e do *Bonhoeffer espião*. A oposição do Bonhoeffer teólogo se deu, especialmente, a partir de duas vertentes: elaboração e publicação de ofícios individualmente ou em conjunto com outros pastores e ações coletivas.

O aspecto mais conhecido de sua resistência, no entanto, é o violento, a faceta do *Bonhoeffer espião*. Seguro nos Estados Unidos quando a Segunda Guerra se iniciou, o pastor retornou para a Alemanha pois afirmou que sua consciência cobrava dele uma ação responsável diante daqueles que sofriam em seu país. Ao voltar, proibido de pregar e após ter evadido o serviço militar, foi convocado por seu cunhado Hans von Dohnanyi para participar de uma ação de coletânea de todas as ações ilegais realizadas pelo governo nazista. A partir de sua relação com o movimento ecumênico, ele poderia ser um ponto de interlocução entre a resistência alemã e os Aliados. Com a intensificação da violência do regime e a diminuição dos espaços de ação, o grupo, aliado a Wilhelm Canaris, cabeça da Inteligência Militar Alemã, passou a conspirar contra a vida de Adolf Hitler. A prisão e o assassinato de Bonhoeffer foram ponto chave para que as narrativas subsequentes sobre sua vida tivessem um tom de heroísmo. Um dos maiores exemplos da força de Dietrich Bonhoeffer na memória coletiva é sua estátua na Abadia de Westminster em Londres compondo um dos dez mártires do século XX¹⁴.

No entanto, o *Bonhoeffer pregador* raramente é foco de estudo. Compreendemos que suas concepções, textos publicados e ações angariadas têm relação direta com o exercício de sua

¹⁴ Cf Dietrich Bonhoeffer. Westminster Abbey. Disponível em: <<https://www.westminster-abbey.org/pt/abbey-commemorations/commemorations/dietrich-bonhoeffer>>. Acesso em 06 de fevereiro de 2020.

atividade pastoral no púlpito. Era no discurso onde ele, no espaço público, também resistia e, mais do que isso, inflamava resistência em pequenos núcleos da comunidade protestante. Seu exercício como pregador, seminarista ou pastor instituído, tem pontos-chaves na década de 1920 e 1930. O recorte temático escolhido, entre 1932 e 1937, abarca três momentos da vida de Bonhoeffer onde a pregação foi uma forma de expressar a sua percepção da responsabilidade do cristão no mundo como forma de oposição ao nazismo dentro e fora da Alemanha.

1.3 O PREGADOR

Sua resistência discursiva no púlpito através dos sermões no período selecionado será compreendida em três grandes fases principais: a primeira delas, no efervescer do nazismo na Alemanha, momento onde o pastor residia e pregava em Berlim. Logo após ser consagrado como pastor em novembro de 1932, momento que inaugura o início das suas atividades pastorais e marco inicial da pesquisa, Bonhoeffer desempenhou até o ano seguinte um papel de denunciador e aparece como uma exceção mesmo dentre os clérigos protestantes opositores ao nazismo. O final do ano de 1932 é um momento importante não só para a trajetória pastoral de Bonhoeffer como também para a história política da Alemanha. No final de 1932, o Partido Nacional-Socialista estava em ascensão meteórica e a República de Weimar e a democracia alemã eram corroídas rapidamente¹⁵.

A segunda fase da resistência discursiva de Bonhoeffer continua tendo como público os alemães que compõem a Igreja Evangélica, porém, radicados na Inglaterra. Entre o final do ano de 1933 até 1935, foi responsável por duas congregações alemãs em Londres. Este foi um dos únicos momentos em que Bonhoeffer pregou periodicamente: cerca de 20 sermões durante sua estadia em Forest Hill.

A terceira e última fase de sua resistência político-religiosa através dos sermões se difere em local, público e propósito das anteriores. Após sua estadia como pastor em Londres, Bonhoeffer viaja para Berlim novamente. Na mira do Ministério de Assuntos da Igreja e do Ministério de Relações Exteriores por conta da divulgação de informações sobre a situação da Alemanha para outros países da Europa, ele foi destinado pela Igreja Confessante para dirigir um seminário ilegal na cidade de Finkenwalde, na Polônia. Por dois anos, de 1935 a 1937, coordenou cinco cursos semestrais. No período de seu exercício em Finkenwalde, Bonhoeffer estabeleceu uma ruptura

¹⁵ EVANS, Richard J. *A Chegada do Terceiro Reich*. 2ª edição, São Paulo: Planeta, 2014, p. 315.

muito significativa com a Igreja Confessante, movimento do qual fazia parte. Em 1937, no entanto, diversos membros da Igreja Confessante já haviam sido presos e as atividades públicas proibidas e em 29 de agosto de 1937, a Gestapo publicou uma circular informando que os seminários da Igreja Confessante violavam o Quinto Decreto para a Implementação da Lei para Proteção da Igreja Evangélica Alemã. Dietrich Bonhoeffer e outros pastores e alunos se mobilizaram em uma petição contra esse fechamento. No entanto, no dia 01 de dezembro de 1937, a Gestapo fechou em definitivo o seminário de Finkenwalde. Esse é um ponto final na trajetória de Bonhoeffer como pastor reconhecido pela Igreja Evangélica Alemã e o marco final da pesquisa.

A escolha pelos sermões se deu ao verificar uma lacuna nos estudos sobre essa produção do pastor adicionando, a isso, uma perspectiva da filosofia política para compreender a atuação responsável de Bonhoeffer como forma de resistência ao nazismo. Para isso, é necessário entender o sermão enquanto o gênero discursivo e como o discurso é também, em si, uma forma de ação política.

1.4 A PREGAÇÃO

O sermão é um gênero discursivo oral com finalidade herpersuasiva¹⁶. O intuito do pregador no púlpito, no entanto, não é, em última instância, informar ao público que ouve sobre o que está contido na Bíblia, mas sim, a partir de um trecho presente no cânone, invocar o outro a uma determinada ação ou prática social. Ele parte de um ponto de uma passagem bíblica, reveste-o de questões latentes do período e que fazem parte do imaginário do público e “o aplica à contemporaneidade da própria produção discursiva”¹⁷. Sermões já foram mobilizados na história como forma de manutenção do *status quo* e forma de reafirmar o poder, mas também como forma de questionar estruturas políticas.

A pregação aparece não como algo informativo, mas sim como afirmação e negação de propósitos. A retórica, campo que fala da arte de persuadir pelo discurso, tem, em *Retórica*, de Aristóteles, três gêneros retóricos clássicos: deliberativo, judiciário e epidítico. O estabelecimento de três categorias é justificado pelo filósofo pela existência de três públicos distintos: o primeiro,

¹⁶ MARCUSCHI, Luiz Antônio. *Produção textual, análise de gêneros e compreensão*. São Paulo: Parábola Ed., 2009, p. 213-221.

¹⁷ SANTANA, Wilder Kleber Fernandes de. O sermão expositivo religioso enquanto gênero do discurso: uma abordagem linguístico-dialógico-discursiva. *Revista Digital dos Programas de Pós-Graduação do Departamento de Letras e Artes da UEFS*, Feira de Santana, v. 19, n. 2, 2018, p. 87.

se preocupa com a assembleia, o segundo, com o tribunal e o último, com os espectadores¹⁸. O sermão não se apresenta como uma forma de converter o fiel, mudar suas crenças previamente estabelecidas, mas de reforçá-la tendo finalidade essencialmente “propagandística (*propagare*) e pedagógica (*docere*)”¹⁹. Este gênero, portanto, calcado na persuasão, se foca de maneira central no outro, no público, possível de ser compreendido dentro do gênero epidítico. Não é o ato de fala por si só e o conteúdo do que está sendo dito os únicos que importam, mas também o efeito que estes geram nos destinatários

O discurso religioso, portanto, tem um significado potencial heterogêneo. O *para que* do sermão é constante: para convencer, persuadir. A questão é: convencer *para o que?* Convencer *por que?* Convencer *para quem?* Convencer *a quem?* A finalidade do gênero discursivo nos ajuda a pensar os elementos constitutivos do discurso e este pode ser apreendido e proferido de diversas maneiras e com interesses distintos. Para compreender essa dimensão ativa do sermão o situamos, além do campo da retórica, na discussão sobre o conceito de discurso como ação.

O pensamento desenvolvido pelo linguista Norman Fairclough sobre essa temática dialoga de maneira harmoniosa com a compreensão que tenho do lugar do sermão como prática social. Ele apresenta uma *teoria social do discurso* que vê o discurso a partir de uma ótica multidimensional e multifuncional. Para ele, o discurso é, essencialmente, uma atividade coletiva e não meramente individual, ainda que seja produzida e proferida em âmbito privado. Isso encaixa o discurso não apenas como uma representação e externalização do mundo existente, mas também uma interferência direta neste. Segundo Fairclough, “o discurso é um modo de ação, uma forma em que as pessoas podem agir sobre o mundo e especialmente sobre os outros, como também um modo de representação”²⁰. O discurso não é, portanto, *apenas* representação. Constrói relações sociais e constrói, além de representar, sistemas e crenças. É um meio de significação, construindo e constituindo o mundo em significado, sendo tanto processo como produto do meio²¹.

A compreensão de discurso pela escola de análise do discurso que Fairclough se insere parece-nos interessante também por dialogar com a definição de Quentin Skinner de *Atos*

¹⁸ REBOUL, Oliver. *Introdução à retórica*. Trad. Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2004, p.44.

¹⁹ EMEDIATO, Wander e FRANCO, Eduardo Assunção. Discurso Religioso, Argumentação e Cognição da Fé. In: MELO, Mônica Santos de Souza Melo (org.). *Reflexões sobre o discurso religioso*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2017, p. 206.

²⁰ FAIRCLOUGH, Norman. *Discurso e mudança social*. trad. Izabel Magalhães. Brasília: UnB, 2001, p. 91.

²¹ FAIRCLOUGH, Norman. *Discurso e mudança social*. trad. Izabel Magalhães. Brasília: UnB, 2001, p. 22.

Linguísticos. Nesta, o autor compreende que *falar é uma ação*²². O discurso, portanto, é uma ação por si e pode, assim, ser considerado como um engajamento ativo na resistência. Falar em um contexto onde as vozes são constantemente silenciadas é uma ação denotada de um sentido diferente do que seria em um contexto onde as liberdades não são cerceadas.

1.5 RESISTIR À MORTE DA ALEMANHA

Esses dois aportes teórico-metodológicos de análise auxiliarão o processo de entendimento dos sermões pregados por Dietrich Bonhoeffer como um ato de resistência em seu contexto. Em consonância com essa discussão, é necessário a classificação da atuação do pastor dentro do vasto leque de conceitos mobilizados para definir figuras que não colaboraram com o regime. O conceito de resistência gera bastante debate e um *mito da resistência*²³ foi amplamente difundido desde o imediato fim da Segunda Guerra Mundial. Ao longo das décadas, no entanto, foi colocada em xeque a atuação heroica, quase transcendental, de homens e mulheres, trazendo humanidade e a dimensão da escolha para essas figuras.

Definir o que é resistência é possível a partir de uma definição *ao que se resiste, como se resiste e em que contexto se resiste*. O terceiro ponto, no entanto, é considerado o mais relevante para o trabalho tendo em vista que consideramos que o contexto da Alemanha Nazista não é o de uma ditadura ou de um regime autoritário apenas. Nestes, as perseguições dos opositores políticos, o sistema de vigilância e o terror fazem parte do cotidiano daqueles que ali vivem. Não se pretende, de forma alguma, fazer uma hierarquização de sofrimentos ou situações que ferem os direitos humanos e as individualidades. Todavia, sob essa perspectiva, o contexto da Alemanha Nazista é distinto das ditaduras na América Latina, África ou qualquer outro regime autoritário até então. É uma das experiências históricas que Hannah Arendt e outros autores categorizam como totalitária²⁴.

²² SKINNER, Quentin. In: Pallares-Burke, Maria Lúcia (Org.). *As Muitas Faces da História*. São Paulo: Editora Unesp, 2000, p. 308.

²³ ROLLEMBERG, Denise. Definir o conceito de Resistência: dilemas, reflexões, possibilidades. In: Samantha Viz Quadrat; Denise Rollemberg. (Org.). *História e memória das ditaduras do século XX*. 1ed. Rio de Janeiro: Editora da Fundação Getúlio Vargas, 2015, v. 1, p. 77.

²⁴ A partir de 1933, o *movimento totalitário* se institucionaliza de diversas formas na Alemanha. Hannah Arendt compreende, entretanto, que apenas a partir do início da Segunda Guerra Mundial, com o expansionismo em curso, que se pode definir a Alemanha como um *governo totalitário* propriamente dito. Todavia, o terror e as tentativas de minar a vida pública e privada, fundamentos do totalitarismo, já estão fortemente presentes e em processo de institucionalização desde a posse de Hitler como chanceler. Bonhoeffer resiste ao totalitarismo tanto quanto *movimento* – ao longo de toda a década de 1930 – como quanto *governo* com suas bases institucionais totalmente estabelecidas – a partir de 1939.

O totalitarismo, em sua face mais crua, tenta desumanizar os indivíduos e minar as formas de convivência para além das instituições. Estas não são só atacadas como também tem sua essência minada. Na leitura de Hannah Arendt, o terror é o princípio do totalitarismo e, com ele, é possível paralisar o ser humano - ou é isso que se pretende. O domínio total procura, segundo a filósofa, “sistematizar a infinita pluralidade e diferenciação dos seres humanos como se toda a humanidade fosse apenas um indivíduo.”²⁵. Desumanizar os indivíduos e tirar – ou ao menos a tentativa de tirar – suas particularidades estão no horizonte totalitário.

Esse processo de minar as individualidades faz parte de um processo totalitário de desumanização individual que, por consequência, se estende ao coletivo. Este processo se estende em duas vertentes: a desumanização ao retirar sua relação consigo mesmo e a desumanização ao retirar a relação dos indivíduos com seus semelhantes. Observa-se, portanto, que enquanto a ditadura mina a possibilidade de uma vida pública e do partilhar do mundo comum a partir da liberdade, o totalitarismo, além disso, adentra no âmbito privado da vida dos indivíduos.

O totalitarismo quer minar a política²⁶ e a capacidade dos homens e mulheres criarem em seu próprio mundo. Quer destruir tanto o homem como cidadão quanto o homem como indivíduo²⁷. Atitudes que, em um regime democrático ou até mesmo em uma ditadura, não necessariamente seriam consideradas um ato de resistência, mas, sim, uma evidência de não colaboração, tomam um papel de maior enfrentamento em um contexto onde a atmosfera do terror deixa os indivíduos com temor de seus próprios pensamentos. O contexto de resistência trabalhado na pesquisa, portanto, diz respeito aos alemães vivenciando o regime nazista na própria Alemanha. Muitos trabalhos consideraram resistência, em um primeiro momento, o movimento de oposição à ocupação do país, restringindo o conceito apenas para a Resistência Francesa. Posteriormente na historiografia, a resistência passa a ser considerada quando os indivíduos se colocavam na linha de

²⁵ ARENDT, Hannah. *Origens do Totalitarismo: Antissemitismo, Imperialismo, Totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2017, p. 582.

²⁶ O conceito de política que perpassa esse trabalho é o entendimento da filosofia política arendtiana. A cena pública não é um espaço institucionalizado necessariamente, mas sim um local onde a política pode aparecer. Liberdade e política, portanto, são sinônimos no pensamento da filósofa. ARENDT, Hannah, KOHN, Jerome (Org.). *A Promessa da Política*. Algés: Difel, 2008.

²⁷ ARENDT, Hannah. *Compreender: formação, exílio e totalitarismo (ensaios)*. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008, p. 351.

frente de enfrentamento ao governo²⁸. Entretanto, em um regime cujas atitudes corriqueiras como a formação de um grupo de jovens, por exemplo, são consideradas um ato de rebeldia, não seria *resistência* algo mais amplo do que somente atentados contra as autoridades governamentais?

Bonhoeffer tem, durante sua vida, dois momentos centrais de oposição²⁹ ao regime. Em um primeiro momento, sua resistência é calcada no discurso e a partir de estratégias pacíficas – ainda que haja menções de um enfrentamento mais direto. Em um segundo momento, a resistência se torna ativa e até mesmo violenta com a conspiração para o assassinato de Hitler. A pesquisa pretendeu aprofundar nos objetivos e motivações da ação de resistência de Bonhoeffer e demonstrar como esta se deu, da forma como se deu, graças à sua compreensão de mundo, de Igreja, de Cristo e da responsabilidade que o cristão possui com todas essas esferas.

1.6 POR QUE RESISTIR?

O *porquê resistir* em Dietrich Bonhoeffer pode ter diversas respostas. Acreditamos que o ponto central seja a incompatibilidade e a recusa de uma concepção de mundo que substituiria toda a moral e ética cristã pela ideologia nazista. No livro *Minha Luta*, obra fundamental para compreender o ideário nazista, Adolf Hitler caracteriza o movimento como uma “conquista de almas”. Segundo ele,

A conversão da representação ideal de uma concepção do mundo da máxima veracidade em uma fé política e em uma organização combativa definida e centralizada, pelo espírito e pela vontade é o serviço mais importante, pois do feliz resultado desse trabalho dependem exclusivamente a possibilidade de vitória de uma ideia.³⁰

A vitória da ideologia nazista não é apenas a vitória de um partido ou de uma nova organização política. Hitler defende criar uma *concepção de mundo*.

[A] organização de uma concepção do mundo só pode efetuar-se duradouramente sobre a base de uma fórmula definida e clara. Os princípios políticos do partido em formação devem ser como os dogmas para a religião.³¹

²⁸ ROLLEMBERG, Denise. Definir o conceito de Resistência: dilemas, reflexões, possibilidades. In: Samantha Viz Quadrat; Denise Rollemberg. (Org.). *História e memória das ditaduras do século XX*. 1ed. Rio de Janeiro: Editora da Fundação Getúlio Vargas, 2015, v. 1, p. 77-95.

²⁹ Utilizaremos o conceito de oposição tal qual o historiador Ian Kershaw compreende como sinônimo do conceito de resistência proposto por Martin Broszat. Entendemos que, qualquer tipo de oposição a um governo totalitário já se caracteriza como resistência.

³⁰ HITLER, Adolf. *Minha Luta*. São Paulo: Editora Centauro, 2016, p. 351.

³¹ HITLER, Adolf. *Minha Luta*. São Paulo: Editora Centauro, 2016, p. 356.

Entendemos, portanto, que a ideologia nazista é muito mais do que uma organização política e social. Ela exige de seus simpatizantes e seguidores uma crença. Retomamos, portanto, a reflexão mencionada no princípio do texto sobre a percepção das possíveis relações entre religião e política. A terceira relação mencionada é conceituada como *religião política*. Fundamental para esta pesquisa, a ideia de uma fé, crença ou religião *política* só é possível se entendermos o conceito de religião de maneira menos rígida. Compreender religião unicamente como religião tradicional e os sistemas religiosos em vigor desde a antiguidade limita a nossa análise de fenômenos como os de massas presentes nos regimes nazifascistas no século XX. O *mito* constitui parte dessa religião política pois é capaz de portar uma experiência mobilizadora³² – o mito ariano, por exemplo – e se orientar para uma realização ideal em um futuro não determinado, exigindo a crença de seus devotos e externalizando-a em práticas ritualísticas. O conceito de religião política, que será aprofundado no capítulo *Berlim 1932-1933*, teve como um dos seus principais formuladores e teóricos o alemão Eric Voegelin em sua obra *As Religiões Políticas*. Desde então, extensos debates foram travados acerca do conceito e consideramos sua validade para pensar tanto os papéis funcionais desempenhados pelas instituições e lideranças nazistas como para pensar a própria ideologia no Nacional-Socialismo.

O nazismo visto sob a ótica da *religião política* e de uma completa reordenação do mundo é uma visão concorrente frente aquilo que Dietrich Bonhoeffer acredita. Resistir ao totalitarismo não é apenas, para ele, resistir a um regime político opressor. É, também, resistir a morte da Igreja e a morte das relações pessoais. Em uma carta para Erwin Sutz em 28 de abril de 1934 o pastor afirma

O Nacional-Socialismo está trazendo o fim da Igreja na Alemanha e nisto está empenhado [...]. Eu estou trabalhando na oposição da igreja com toda minha força e está perfeitamente claro para mim que esta oposição é apenas uma fase de transição temporária para uma oposição de um tipo bem diferente [...]. Eu acredito que toda a Cristandade deveria estar orando conosco para a chegada de uma resistência “de derramamento de sangue³³” e para encontrar pessoas que possam sofrer por isso.³⁴

³² MATA, Sérgio da. *História e religião*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2010, p. 81.

³³ Referência ao versículo de Hebreus 12:4: “Na sua luta contra o pecado, vocês ainda não resistiram ao ponto do derramamento de sangue”.

³⁴ Carta a Erwin Sutz, Londres, 28 de abril de 1934. In: CLEMENTS, Keith (org). *Dietrich Bonhoeffer Works, London: 1933-1935*. Volume 13. Trad. Isabel Best e Douglas W. Stott, Minneapolis: Fortress Press, 2007, p. 134.

Em suas cartas, Bonhoeffer exprime a tensão de acreditar que seria necessária uma resistência mais ativa, explícita e engajada contra a ideologia nazista. A crítica à ideologia, a idolatria à liderança política e à exclusão de indivíduos considerados inferiores é, também, uma crítica ao regime e a forma como este se organizava. Não são críticas apenas a elementos pontuais do governo. Sua resistência ao movimento teológico nazificado, os Cristãos Alemães, sua resistência às medidas antissemitas instauradas ao longo da década de 1930 e suas críticas à falta de ação de muitos alemães, especialmente de pastores, é a expressão de que uma perspectiva teológica não é necessariamente definidora das visões políticas, mas é um indício das agendas que os indivíduos estariam dispostos – ou não – a defender e de ideais que poderiam se engajar.

1.7 FILOSOFIA ARENDTIANA E HISTÓRIA DAS IDEIAS

Estudar um personagem já tão estudado, que possui um forte apelo na memória nacional e eclesiástica alemã e que tem seu pensamento analisado por diversas áreas do conhecimento, requer alguns cuidados. Quentin Skinner, além de nos apresentar importantes reflexões sobre os atos de linguagem como já mencionado, será um teórico fundamental para analisar Bonhoeffer a partir da perspectiva da História das Ideias. Nos afastamos, em nossa análise, de dois perigos que ele aponta como iminentes em trabalhos com pensadores clássicos³⁵: a criação de uma *mitologia das doutrinas* e de uma *mitologia da coerência*³⁶.

Como estou buscando compreender o lugar da responsabilidade em Dietrich Bonhoeffer, é necessário atenção para não esperar que em cada afirmação uma “doutrina sobre a responsabilidade” esteja presente e que, caso não seja encontrada, o autor seja criticado por não ter sintetizado esse assunto em seu pensamento. Na minha escrita, não quero defender que ele formulou uma grande doutrina sobre a temática da responsabilidade ou buscar em todos os seus textos justificativas para uma ação responsável. No entanto, é possível afirmar que Bonhoeffer tem em sua vida e obra uma preocupação com o lugar da responsabilidade cristã no mundo, o que não necessariamente o levou a formulação de uma doutrina sobre essa temática. Tendo isso em vista,

³⁵ Em sua obra, Quentin Skinner menciona autores clássicos da filosofia política moderna. Sua compreensão que um cânone de textos clássicos pode ser entendido através da atemporalidade e universalidade de suas ideias são aplicáveis também na análise de outros intelectuais. Como já explanado, a influência do pensamento bonhoefferiano está para além do recorte geográfico onde ele se inseriu e suas reflexões sobre ética e discipulado cristão são um marco na história da teologia contemporânea.

³⁶ SKINNER, Quentin. Significado e compreensão na história das ideias. SKINNER, Quentin. *Visões de Política: questões metodológicas*. Sobre os métodos históricos. Algés: DIFEL, 2005, p. 80-126.

não se pretende questionar o *porquê* de não formular uma ética da responsabilidade cristã em seu pensamento, mas sim entender o papel que sua compreensão de ação responsável teve em suas ações e seus escritos.

Não se pretende, também, estabelecer em Bonhoeffer aquilo que Skinner chama de *mitologia da coerência*. Não busco encontrar em seus escritos concordâncias e afirmativas que evidenciem uma sequência linear de pensamento ou que mostrem uma coerência que fortaleça ainda mais o mito de uma resistência heroica e sobre-humana ao nazismo. Dentro de suas contradições e mudanças de pensamento, as suas ideias se constituíram. O perigo desta busca antecipada por coerência é de impor ao texto discussões que não estavam presentes para o autor e não dar importância às declarações daquele que escreve por considerar que estas poderiam quebrar a linearidade que se gostaria de encontrar. Os sermões proferidos pelo pastor não têm uma coerência nem mesmo sobre a temática responsabilidade. O espaço que o pastor ocupava no período, os acontecimentos políticos na Alemanha e suas experiências de vida fazem com que sua compreensão de responsabilidade seja dinâmica, se altere, se contradiga e que, mesmo com similitudes em diferentes períodos, não seja linear.

Tendo esses perigos de análise pontuados, é importante tratar a respeito da metodologia de análise dos sermões. Em *A Bíblia Inglesa e as Revoluções no século XVII*, Christopher Hill analisa como os sermões de jejum proferidos em 1640 e 1660 traziam questões políticas latentes no período³⁷. Vários são os exemplos elencados pelo autor: em um sermão de novembro de 1640, utiliza metáforas religiosas que exprimiam críticas a Carlos I; já em fevereiro de 1641, a figura bíblica de Mordecai é a representação do governo tirânico de Carlos I. Em diversas pregações, exemplos de reis do Antigo Testamento eram trazidos como exemplos de tirania que foram combatidas por Deus³⁸. Hill observa, portanto, que a escolha das metáforas e das passagens bíblicas tinham a ver diretamente com as querelas políticas envoltas na Revolução Inglesa. Da mesma forma, pretendo observar como a escolha de passagens bíblicas, analogias com versículos e seleção cuidadosa de personagens por Bonhoeffer em seus sermões exprime um desejo e percepção que dialoga com as questões do seu tempo.

³⁷ HILL, Christopher. *A Bíblia Inglesa e as Revoluções no século XVII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

³⁸ HILL, Christopher. *A Bíblia Inglesa e as Revoluções no século XVII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003, p. 130- p. 146.

A mobilização de uma passagem só tem esse sentido para quem a interpreta porque esta deve ser lida para além do que foi dito. Segundo Skinner,

Para se conseguir compreender uma afirmação importante, devemos procurar alcançar não apenas o significado do que foi dito, mas também o valor que o autor atribuía às suas afirmações. Por outras palavras, devemos tentar apanhar não apenas o que as pessoas estão a dizer, mas também o que eles estão a fazer quando o afirmam. [...] Para além de tentar descortinar o significado do que eles disseram, devemos ao mesmo tempo procurar compreender o que é que eles queriam dar a entender com aquilo que estavam a afirmar.³⁹

Analisar os sermões de Bonhoeffer descolados de outros escritos e de suas experiências é impossível. Também, analisar os sermões de Bonhoeffer buscando apenas o significado do que estava dizendo não é suficiente. Se faz necessário buscar compreender o que ele queria dar a entender com aquilo que estava afirmando. O que estava dando a entender, o que queria mobilizar e qual sua intenção ao escolher tantas passagens do saltério e de livros canônicos da tradição judaica em um contexto antissemita? O que ele queria dar a entender em seus sermões? O que fazia ao mesmo tempo em que formulava e proferia esses sermões?

A *intencionalidade de escrita* como compreende Skinner é fundamental para o trabalho justamente por nos permitir entender o porquê de metáforas bíblicas e versículos serem mobilizados da maneira que foram. Ao lançar olhar para a formulação e enunciação dos sermões de Bonhoeffer, não estou em busca dos *motivos* que o levaram a fazer, mas sim de suas intenções nos termos que Skinner coloca, da formulação de uma obra com um certo plano ou desígnio. Lidar com a intenção de escrita não é tentar desvendar o que o autor pensava ou sentia no momento de sua escrita. É entender aquilo que Skinner chama de *força ilocutória*, ou seja, o que estava fazendo ao se expressão daquela maneira. Para ele,

[s]er capaz de caracterizar dessa forma uma obra, em termos da força ilocutória pretendida, é o mesmo que ficar a saber aquilo que o escrito pode ter querido dar a entender ao escrever de uma determinada maneira. É o mesmo que ser capaz de afirmar que ele ou ela concebiam a sua obra como um ataque, ou uma defesa, como uma crítica, ou como uma contribuição, a uma determinada atitude ou a um certo tipo de argumentação, e por aí fora. [...] saber o que um autor queria dizer numa determinada obra significa descobrir quais as intenções dele ou dela quando escreveram o que escreveram.⁴⁰

³⁹ SKINNER, Quentin. Significado e compreensão na história das ideias. SKINNER, Quentin. *Visões de Política: questões metodológicas. Sobre os métodos históricos*. Algés: DIFEL, 2005, p. 117.

⁴⁰ SKINNER, Quentin. Significado e compreensão na história das ideias. SKINNER, Quentin. *Visões de Política: questões metodológicas. Sobre os métodos históricos*. Algés: DIFEL, 2005, p. 141-142.

Quando Dietrich Bonhoeffer prega o Sermão sobre Êxodo 21 em maio de 1933, por exemplo, e faz a contraposição de Moisés e Arão é possível afirmar que é uma maneira análoga de criticar o movimento dos Cristãos Alemães. Essa hipótese, no entanto, só tem fundamento por sabermos do pano de fundo que cobria as relações de Bonhoeffer e da Igreja desde o início do ano de 1933 e os memorandos que já havia escrito criticando os Cristãos Alemães como servindo aos desejos do mundo – assim como a Igreja de Arão. Compreender a intencionalidade da escrita é, portanto, tentar articular, juntamente com informações de sua vivência no período e outros escritos, o que ele queria dizer quando afirmava aquilo naquele contexto daquela maneira.

1.8 A QUESTÃO DA RESPONSABILIDADE

Tendo exposto esses princípios metodológicos de análise, é possível tratar de como chegar ao cerne da pesquisa: a questão da responsabilidade nos sermões. O objetivo será compreender como o teólogo exprime nas pregações uma noção presente em outros discursos e obras ao defender o mundo como responsabilidade do cristão e sua ação como cumprimento da responsabilidade que tem para com Cristo. O conceito de responsabilidade será entendido, especialmente, a partir das reflexões de Hannah Arendt em suas obras, mais especificamente na coletânea *Responsabilidade e Julgamento* e *O conceito de amor em Santo Agostinho*. Essa compreensão conceitual será o mote para a análise dos sermões selecionados e para compreender o que chamaremos de uma *ética da responsabilidade cristã* em Dietrich Bonhoeffer. A responsabilidade será, portanto, compreendida em termos políticos. Sendo a política correspondente à liberdade e ao exercício coletivo, a responsabilidade política só pode ser atribuída a grupos políticos. A responsabilidade, portanto, pode ser atribuída à Igreja, pode ser atribuída aos alemães. A Igreja Confessante está inserida em um contexto que tem responsabilidade pelos acontecimentos. Dietrich Bonhoeffer, como membro desse grupo, se vê – e é – responsável por constituir tanto a igreja quanto o povo alemão que efetua ou se silencia diante tais atos.

A partir disso, é possível analisar a responsabilidade em Dietrich Bonhoeffer sob duas óticas principais já mencionadas: a responsabilidade com o outro e com o mundo, o *amor mundi*, e a responsabilidade com Deus, a *obediência cristã*. Em *O conceito de amor em Santo Agostinho*, Hannah Arendt defende que, em Santo Agostinho, o amor ao próximo é condicionado por dois amores: o amor a si e o amor a Deus. O amor a Deus como o Criador, o início, e o amor a si como o amor a criatura. Amando a criatura que somos, seremos capazes de amar a criatura que o outro

é⁴¹. Analisaremos, ao longo de cada capítulo, como, em cada espaço distintamente – Berlim, Londres e Finkenwalde – *o amor mundi e a obediência cristã são duas faces da responsabilidade que constituem a ética da responsabilidade cristã para Dietrich Bonhoeffer*. É a partir dessa compreensão de responsabilidade que compreendemos Bonhoeffer como um resistente e sua ação como uma ação de resistência. Um dos principais referenciais teóricos para categorizar as fases de resistência em Dietrich Bonhoeffer é o teólogo Michael DeJonge. Em *Bonhoeffer on Resistance*, o estudioso cria uma categorização importante para refletirmos como a condição de resistência pode ser percebida de diferentes formas na trajetória do pastor.

Tabela 1 – Tipologia criada por Michael DeJonge presente na introdução da obra *Bonhoeffer on Resistance: The Word against the Wheel*. Tradução da autora.

FASES E TIPOS DE RESISTÊNCIA EM DIETRICH BONHOEFFER	
1. Resistência individual e humanitária a um Estado injusto	Fase 1: (1932-1935)
2. Serviço diaconal da Igreja às vítimas de um Estado injusto	
3. Palavra política indireta da Igreja contra um Estado injusto	
4. Palavra política direta da Igreja contra um Estado injusto	
5. Resistência através do discipulado	Fase 2: (1935-1939)
6. Resistência através da ação responsável do indivíduo	Fase 3: (1939-1945)

O tema da resistência será melhor aprofundado no último capítulo da dissertação, mas é importante ter em mente, na leitura de todo o trabalho, como a questão da resistência em Dietrich Bonhoeffer é muito mais ampla que uma atuação violenta em apoio a uma conspiração contra o tirano. Sua oposição se manifesta de diferentes formas, em diferentes momentos de sua vida. A tipologia de DeJonge classifica as formas de resistência que o próprio teólogo advoga. Diante disso, a intervenção discursiva no púlpito, chamando os indivíduos para sua responsabilidade perante o mundo, integra um amplo quadro de resistência ao nazismo presente na vida e obra de Dietrich Bonhoeffer.

1.9 OS VESTÍGIOS NO MAR DO TEMPO

Hannah Arendt, em *Homens em Tempos Sombrios*, fala do pescador de pérolas e de como este “desce ao fundo do mar, não para escavá-lo [o passado] e trazê-lo à luz, mas para extrair o rico e o estranho, as pérolas e o coral das profundezas, e trazê-los à superfície”⁴². As pérolas que sobreviveram às profundezas do mar do tempo, que sofreram suas interferências, são vestígios para

⁴¹ ARENDT, Hannah. *O conceito de amor em Santo Agostinho*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

⁴² ARENDT, Hannah. *Homens em Tempos Sombrios*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987, p. 222.

a investigação desse tempo que se foi, e o que dá vida a essa pesquisa. Foram selecionados 41 sermões como pode ser observado na lista de fontes ao final da dissertação, no Anexo I. Todos os sermões, cartas, ofícios e produções acadêmicas de Dietrich Bonhoeffer estão hoje publicadas nos 17 volumes da coletânea *Dietrich Bonhoeffer Werk* (DBW). O processo de tradução para o inglês se iniciou na década de 1990 em parceria com a Sociedade Internacional Dietrich Bonhoeffer⁴³ sendo coordenada por grandes especialistas na temática como Clifford Green e Victoria Barnett, resultando na tradução dos 17 volumes na coletânea *Dietrich Bonhoeffer Works in English* (DBWE). A preservação dessa documentação e posterior publicação ocorreu graças, especialmente, ao trabalho de Eberhard Bethge, aluno e grande amigo de Bonhoeffer. Escritor da principal biografia do pastor, Bethge catalogou toda sua propriedade literária e suas produções, localizadas hoje na no catálogo *Nachlass* na Biblioteca Estadual de Berlim e no Seminário Union em Nova York.

A princípio, as documentações transcritas e utilizadas na dissertação foram extraídas de três volumes da DBWE, ou seja, da versão traduzida para o inglês de três volumes: vol.12: Berlim, vol. 13: Londres e vol. 14: Finkenwalde. Cada volume da coletânea possui um agrupamento de documentação específico: o primeiro grupo inclui cartas, jornais e documentos; o segundo, ensaios, produções em seminários, rascunhos e palestras acadêmicas e o terceiro, sermões, meditações, escritos de análise do texto bíblico (escritos exegéticos) e de catequese. Nos três volumes da DBWE mencionados, temos disponíveis 336 cartas ou documentos oficiais, 51 ensaios completos, aulas ou palestras ministradas e 50 sermões, meditações e análises exegéticas. Da última categoria de documentos, apenas 9 não foram selecionados como fontes primárias para a análise na pesquisa, por não se enquadrarem nas definições já delineadas do que é um sermão. Algumas das falas de Bonhoeffer se enquadraram como meditações por não serem feitas em um culto ou por não seguirem a estrutura de um sermão e se aproximarem mais de uma aula. Esses casos pontuais serão mencionados ao longo da escrita.

A intenção, desde o princípio, era analisar as fontes primárias – os sermões – no original disponível na Biblioteca Estadual de Berlim. No ano de 2020, a viagem para tal análise foi impedida por aquilo que impediu a vida normal até o momento em que essa dissertação é finalizada:

⁴³ A Sociedade Internacional Dietrich Bonhoeffer é um grupo criado em 1971 que tem seções em diversos países, inclusive no Brasil. É um veículo importante de divulgação, discussão e promoção de pesquisas do pensamento, obra e vida de Dietrich Bonhoeffer.

a pandemia de covid-19. No início do ano de 2021, a ida a Berlim aconteceu, permitindo que a documentação original fosse consultada, além da visita a Bonhoeffer Haus, casa do teólogo na Alemanha preservada como um centro de memória e o Centro de Memória da Resistência Alemã. Tais espaços foram fundamentais para a finalização desse texto.

Todos os 41 sermões foram lidos e analisados. No entanto, tendo como parâmetro a questão da responsabilidade, 18 foram os sermões considerados principais para o escopo da pesquisa. Desses 18, apenas 3 não estavam alocados na Biblioteca Estadual de Berlim. Os sermões de Berlim são praticamente todos inteiramente manuscritos, possuindo muitas partes ilegíveis, o que demandou uma consulta na versão alemã do *Dietrich Bonhoeffer Werk* para a conferência, transcrição e tradução dos trechos – juntamente com a versão em inglês dos documentos. Os sermões de Londres são, em sua maioria, impressões digitadas pela amiga de Bonhoeffer, Elisabeth Zinn, que recebeu os manuscritos originais na década de 1930 – documentação também visitada no acervo. Os documentos de Finkenwalde disponíveis foram digitados pelo próprio Bonhoeffer e três dos sermões centrais não puderam ser analisados em língua alemã pela indisponibilidade de acesso a estes.

Além dos sermões, a dissertação conta com uma gama de fontes secundárias como cartas, trechos de livros, ofícios, memorandos e discursos. No Anexo I da dissertação é possível verificar os documentos que foram selecionados e utilizados para compor a pesquisa e o texto final.

1.10 A NARRATIVA

A dissertação está dividida de maneira que a discussão sobre os sermões possa ser aprofundada de acordo com o espaço de elocução de Dietrich Bonhoeffer. Apesar do personagem ser bastante conhecido entre teólogos e estudiosos da religião aqui no Brasil, Bonhoeffer é um ilustre desconhecido no campo da historiografia brasileira. Diante disso, a proposta do texto é de diálogo tanto com leitores que já conhecem o pastor e possam visitá-lo a partir de uma perspectiva historiográfica como para aqueles que ainda não tiveram contato com sua vida e obra. Para isso, a narrativa está dividida em três blocos principais de acordo com o local de atuação do teólogo – Berlim, Londres e Finkenwalde – com cada um desses blocos tendo um capítulo destinado à análise de fontes secundárias para constituir a realidade de Bonhoeffer naquele momento e os temas principais abordados em sua trajetória e obras, e um capítulo voltado para a análise dos sermões pregados naquele espaço.

No capítulo *Berlim 1932-1933* o leitor poderá se situar melhor acerca da trajetória acadêmica de Bonhoeffer e os paralelos de sua vida com os caminhos que a Alemanha tomava no início da década de 1930 com a ascensão do nazismo. O capítulo tem uma seção dedicada à Igreja Confessante e os Cristãos Alemães e a excepcionalidade de Bonhoeffer no contexto. No capítulo *“A duodécima hora da Igreja”*: os sermões em *Berlim*, foi realizada uma análise dos sermões pregados pelo teólogo tendo em vista a responsabilidade da Igreja perante o mundo como eixo de análise. Além disso, temáticas secundárias como o medo e o messianismo político saltaram tanto aos olhos na análise das fontes que uma reflexão sobre religião política, mito e terror estão presentes no capítulo.

O segundo bloco de análise centra-se na vivência de Bonhoeffer em Londres. No capítulo *Londres 1933-1935*, o leitor poderá acompanhar a atuação de Bonhoeffer como aquilo que consideramos um profeta ou testemunha da verdade, como o próprio pastor menciona em seus textos. O capítulo perpassa as relações conflituosas de Bonhoeffer dentro da Igreja Protestante Alemã e sua atuação na Europa como denunciador dos acontecimentos da Igreja na Alemanha através do movimento ecumênico. Já o capítulo *“O chamado de Deus para suas Testemunhas Proféticas”*: os sermões em *Londres*, se debruça na análise das pregações periódicas de Bonhoeffer nas Igrejas de Sydenham e St. Paul em Londres. Por haver um número maior de sermões nesse período, sua análise foi feita por categorias principais pensando a questão da responsabilidade. A questão do *amor mundi* e do mundo como casa do cristão são temas centrais ao pensar a prática pastoral de Bonhoeffer em Londres.

O terceiro e último bloco de análise centra-se na liderança de Bonhoeffer no seminário ilegal da Igreja Confessante em Finkenwalde. O capítulo *Finkenwalde: 1935-1937*, diz respeito a coordenação de cinco semestres do seminário e as reações do governo nazista frente a oposição confessante. Foi durante esse período que Bonhoeffer escreveu algumas das suas principais obras devocionais como *Vida em Comunhão*, *Orando com os Salmos* e o livro *Discipulado*. O capítulo *“Pregando o Evangelho em Uma Era Maligna”*: os sermões em *Finkenwalde*, é o capítulo de análise das pregações do teólogo para os seminaristas. O conceito de *Stellvertretung*, a ação representativa vicária, é um termo central para a análise da responsabilidade como forma de resistência nesses sermões. E é a partir dessas pregações que o conceito de resistência e a

categorização de Bonhoeffer como resistente foi aprofundada, compreendendo a ética da responsabilidade cristã como forma de resistência ao totalitarismo nazista.

BERLIM 1932-1933

“A questão é realmente Germanismo ou Cristianismo, e quanto mais breve esse conflito vier à tona, melhor. O grande perigo de todos será a tentativa de concilia-los.”

(Carta de Dietrich Bonhoeffer para a avó, Julie Bonhoeffer,
20 de agosto de 1933.)

BERLIM 1932-1933

Hoje, entre milhares de trombetas de fanfarras que testemunham que a Alemanha está à porta da morte, outros se juntaram a ela, gritando para o mundo que a Igreja está morrendo. A Alemanha, com medo do seu futuro, está fazendo barulho para mostrar coragem com todo tipo de grandes palavras desde que estas afastem o terror da morte.⁴⁴

As trombetas soavam aos ouvidos de Dietrich Bonhoeffer um pavor que ele parecia ser um dos poucos a sentir naquele momento. No dia da pregação do sermão cujo trecho está transcrito acima, em 06 de novembro de 1932, as eleições para o *Reichstag* aconteciam em Berlim. Desde a avalanche eleitoral nazista de setembro do mesmo ano e a agressividade da campanha do Partido Nacional-Socialista, os rumos da frágil República pareciam cada vez mais se aproximar de seu fim.

Bonhoeffer retorna a Berlim em um contexto bastante caótico. Nos anos anteriores, o pastor havia experienciado diferentes realidades dentro da sua formação pastoral. Em 1928, seu trabalho se centrou na cidade de Barcelona como pastor assistente. O trabalho era desempenhado em uma comunidade de imigrantes alemães que trabalhavam na cidade espanhola. Essa foi uma das várias experiências do teólogo com comunidades pastorais carentes ao longo de sua carreira.

Após sua estadia em Barcelona, Bonhoeffer retornou a Berlim em 1929 como professor assistente no curso de Teologia Sistemática da Universidade de Berlim. É nesse período que o teólogo produz duas obras que delimitam bem como a questão da Igreja e da comunhão eram protagonistas em sua teologia: sua tese doutoral *A Comunhão dos Santos (Sanctorum Communio)* e o trabalho pós-doutoral *Ação e Ser (Akt und Sein)*⁴⁵. Os dois trabalhos são caracterizados por uma linguagem acadêmica formal e por discussões bastante densas dentro do campo da Teologia Sistemática⁴⁶.

⁴⁴ Sermão sobre Apocalipse 2:4-5,7, Berlim, 06 de novembro de 1932. In: RASMUSSEN, Larry. *Dietrich Bonhoeffer Works: Berlin: 1932-1933*, vol. 12, Trad. Isabel Best et al, Minneapolis: Fortress Press, 2009. Original (DBW 12, p. 425): “Und nun wird heute unter den tausend Fanfaren, die vom totkranken Deutschland Zeugnis ablegen, gar noch die andere mitgetönt haben, die das Sterben der Kirche in die Welt hinausschreit. Deutschland, dem es vor seiner Zukunft Andst ist, macht sich heute Mut mit grossen, lauten Worten aller Art, - wenn sie nur die tieffinnere heimliche Sterbensbangigkeit vertreiben - [...]“.

⁴⁵ BETHGE, Eberhard. *Bonhoeffer. A Biography*. Trad. Victoria Barnett. Minneapolis, MN: Fortress Press, 2000, p. 128.

⁴⁶ A Teologia Sistemática é o campo da teologia focado nos estudos acerca dos principais temas da doutrina cristã. Eberhard Bethge define Bonhoeffer como um sistemático à procura do pregador. BETHGE, Eberhard. *Bonhoeffer. A Biography*. Trad. Victoria Barnett. Minneapolis, MN: Fortress Press, 2000., p. 182.

A obra *A Comunhão dos Santos: uma investigação dogmática sobre a sociologia da Igreja* requer uma menção mais cuidadosa por ser o momento em que Bonhoeffer se debruçou sobre a questão da Igreja, tema central de toda sua trajetória como pastor, pregador e membro da resistência. *Sanctorum Communio*, no original, foi a tese doutoral de Bonhoeffer publicada em 1927. Nela, sua concepção de Igreja como uma comunidade onde Cristo se manifesta e se materializa é estabelecida⁴⁷. Na obra, o teólogo desenvolve a ideia de *sanctorum communio* que, de acordo com sua definição, é uma forma de pensar a Igreja enquanto comunidade de Cristo, ou seja, uma ideia relacional de igreja - na relação com o outro e com o próprio Deus⁴⁸. Tal percepção sofre transformações ao longo de sua vida, é claro. Mas demonstra que a base da formulação teológica de Bonhoeffer sobre o que é ser cristão e o que é ser Igreja está pautada em uma compreensão relacional de mundo: só compreende o que é ser igreja e o que é ser cristão se se compreende o que é se relacionar com o outro e se relacionar com Cristo. Além disso, a percepção teológica de Bonhoeffer calcada na experiência vivida que se faz presente em suas pregações também aparece em sua tese doutoral: “não existe proclamação evangélica sem conhecimento da atualidade”⁴⁹.

Uma das experiências mais marcantes para a formação de Dietrich Bonhoeffer antes de sua ordenação como pastor em Berlim foi realizar um intercâmbio por um ano no Seminário Teológico Union, em Nova York. Era o início das suas ligações com a América e um momento de profunda reflexão e mudança em sua visão de mundo e Igreja. O lugar marcante para esse impacto foi a Abyssinian Baptist Church no bairro de Harlem, igreja formada por norte-americanos negros, batistas e pobres. O contraste entre o espaço que frequentava aos domingos e a sua própria realidade - como homem branco, luterano e aristocrata - o levou a reflexões sobre a forma e o conteúdo daquilo que era propagado nas igrejas alemãs. Em cartas trocadas com amigos nesse período, o pastor criticava a falta do evangelho nas pregações norte-americanas assim como atentava para o quão vívido eram aqueles espaços. “Em contraste com o aspecto quase sempre de palestra do sermão ‘branco’, o ‘Cristo negro’ é pregado de maneira vívida e paixão cativante.”⁵⁰. Frequentar espaços tão diferentes de onde e como foi criado é um aspecto interessante da vida do

⁴⁷BONHOEFFER, Dietrich. *A Comunhão dos Santos*. São Leopoldo: Sinodal, 2017.

⁴⁸CALDAS, Carlos. *Dietrich Bonhoeffer e a Teologia Pública no Brasil*. São Paulo: Garimpo Editorial, 2016, p. 132 e 133.

⁴⁹BONHOEFFER, Dietrich. *A Comunhão dos Santos*. São Leopoldo: Sinodal, 2017, p. 216.

⁵⁰BONHOEFFER apud CALDAS, *Dietrich Bonhoeffer e a Teologia Pública no Brasil*. São Paulo: Garimpo Editorial, 2016, p. 96.

pastor que o acompanhou por anos a fio. Posteriormente, pastoreando comunidades de trabalhadores pobres em Londres e ajudando judeus no momento crítico da perseguição nazistas, observamos como essas experiências anteriores, que o fizeram conhecer mundos diferentes dos seus, abriram novos potenciais campos de ação para o pastor em momentos cruciais da sua trajetória.

2.1 COMPARTILHANDO O DESTINO DA ALEMANHA

O retorno definitivo do pastor para Berlim em 1931 marca, de acordo com Eberhard Bethge, o início da segunda maior fase de sua carreira. A biografia elaborada por Bethge traz, através de documentos preservados e da sua própria relação com Bonhoeffer, uma perspectiva íntima acerca da produção e vida do biografado. É importante, ao analisá-la, sempre ter em mente que a publicação da década de 1970 surgiu em um contexto de embate historiográfico acerca da atuação do povo alemão durante o regime nazista. A questão da resistência se tornou um tópico central para discutir a Alemanha Nazista como um todo. Na década de 70, com a emergência de perspectivas ligadas à História Social e ao fenômeno da resistência relacionado a alguns grupos e personagens específicos, algumas produções do período são, de acordo com o historiador Ian Kershaw, caracterizadas por uma monumentalização das figuras envolvidas na oposição ao regime Nacional-Socialista ⁵¹. A historiografia sobre a Igreja durante o Terceiro Reich também se encontrava em um campo de disputas nesse período. No imediato Pós-Guerra, muitas produções fomentavam uma ideia de um mito da resistência da Igreja, mais especificamente da Igreja Confessante, à ideologia nazista como um todo. A partir da década de 1960, críticas a essa perspectiva surgem na Alemanha, mas com uma dificuldade em trabalhar o legado antissemita presente na Igreja. Uma das polêmicas residiu na proibição da publicação do texto *E as Testemunhas ficaram em silêncio* de Wolfgang Gerlach. Em uma contundente crítica ao silêncio da Igreja Protestante acerca do antissemitismo, a obra só pode ser publicada na década de 1980. Ter este panorama em mente nos ajuda a ter uma leitura mais atenta das produções sobre resistência ao Nacional-Socialismo no período, da atuação da Igreja e das obras que tratam acerca da atuação e do lugar de Dietrich Bonhoeffer nesse contexto.

⁵¹ KERSHAW, Ian. *The Nazi Dictatorship: Problems and Perspectives of Interpretations*. 4ª ed. Londres: Bloomsbury Publishing, 1999, p. 211.

A obra de Eberhard Bethge, portanto, vinculada à uma perspectiva de admiração pela vida e trajetória do amigo e pastor, divide a vida de Bonhoeffer em três fases principais. A primeira delas, *A atração da teologia*, se trata da infância, formação e primeiras experiências de Bonhoeffer ao longo da década de 1920. A segunda fase tem como título *O custo de ser um cristão* e nela Bethge defende que o início do trabalho na universidade e seu trabalho como pregador são um momento em que “ele estava, de maneira repentina, impactado pela solidão da quem assume responsabilidades públicas pela primeira vez”⁵². A terceira e última fase, intitulada *Compartilhando o destino da Alemanha*, apresenta a experiência de Bonhoeffer durante os anos da Segunda Guerra Mundial, sua prisão e sua morte. A segunda fase mencionada é o foco principal dessa dissertação, o recorte temporal entre os anos de 1932 e 1937. A tensão política que assolava a Alemanha no início da década de 1930 implicava um posicionamento de pessoas que estavam envolvidas em espaços de grande prestígio e influência na sociedade alemã. Esse era o caso de Dietrich Bonhoeffer. Professor universitário, pastor e membro dos movimentos ecumênicos europeus, ele estava imerso no cerne da sociedade alemã.

2.1.1 A frustração com a universidade e o anseio pelo pastorado

O ingresso de Bonhoeffer como palestrante na Universidade de Berlim e sua ordenação como pastor em novembro de 1931 marcaram o novo momento de sua trajetória. Durante cerca de dois anos de trabalho, Bonhoeffer preparou uma série de seminários, palestras e cursos. O único curso preservado de maneira integral foi o *Criação e Queda: uma interpretação teológica de Gênesis 1-3*. A obra *Criação e Queda* é fruto da preleção *Criação e Pecado*, apresentada por Bonhoeffer no semestre de inverno de 1932 e 1933 na Universidade de Berlim. O foco principal da obra foi trabalhar os três primeiros capítulos do livro de Gênesis e possuía uma preocupação em falar a respeito do concreto e do seu presente a partir de sua leitura acerca da narrativa de criação. De acordo com o teólogo Wilhelm Sell, a análise de Bonhoeffer dos trechos bíblicos está pautada em sua hermenêutica cristológica e em seu quadro referencial eclesiológico, sendo “o primeiro trabalho de exposição exegética e teológica das Escrituras de Bonhoeffer”⁵³.

⁵² BETHGE, Eberhard. *Bonhoeffer. A Biography*. Trad. Victoria Barnett. Minneapolis, MN: Fortress Press, 2000. p. 173.

⁵³ SELL, Wilhelm. *Ser humano, ser para a outra pessoa: o significado da antropologia de Dietrich Bonhoeffer para a sua ética*. Tese de doutorado em Teologia. Faculdades EST, Programa de Pós-Graduação, São Leopoldo, 2019, p. 129.

Além do *Criação e Queda*, o teólogo ministrou, ao longo de cinco semestres, entre 1931 e 1933, quase dez seminários e palestras⁵⁴. Durante o semestre de inverno de 1931-1932, temos registro da palestra *A História da Teologia Sistemática do Século XX* e do seminário *O Conceito de Filosofia e a Teologia Protestante*. As discussões do teólogo voltadas para o campo da teoria da Teologia Sistemática sofrem uma mudança no semestre seguinte. No semestre de verão de 1932, ministrou a palestra *A Natureza da Igreja e Existe um Ética Cristã?*. A eclesiologia, ou seja, o estudo sobre a Igreja, assim como a preocupação com a ética do cristão no mundo serão recorrentes em todas as produções do pastor em todos os espaços que ele frequentaria dali em diante⁵⁵.

O semestre de inverno de 1932 e 1933 foi marcado por mudanças significativas, a nível pessoal e nacional. As aulas na universidade se uniram ao início do trabalho pastoral de Bonhoeffer em Berlim em novembro de 1932. Esse processo coincidiu com a estrondosa ascensão do Partido Nacional-Socialista ao poder. Os dois espaços principais de atuação de Bonhoeffer - a Universidade e as igrejas - estavam na mira do Nacional-Socialismo. A universidade representava o local de construção do conhecimento a partir de princípios e referenciais diversos. Para os nazistas, nada mais poderia existir do que aquilo que eles mesmos consideravam como a verdade. As igrejas, por outro lado, representavam uma pluralidade de vertentes teológicas e práticas que não correspondiam aos desejos de uniformidade da sociedade alemã pelos nazistas. O regime não visava a destruição dessas instituições. Queria, por outro lado, a adequação dessas ao ideal nazista. Dietrich Bonhoeffer estava em meio a uma encruzilhada: os dois locais de atuação definidores de sua identidade e de sua trajetória profissional estavam na lista de prioridades da cúpula nazista.

Foi durante esse semestre que Bonhoeffer ministrou o curso *Criação e Queda*. O estudo sobre a doutrina da criação levou o pensamento do teólogo a outros espaços: foi através desse livro que Karl Barth, um dos principais nomes de referência em sua trajetória como pastor e teólogo, o conheceu. Além disso, outras duas produções tiveram trechos preservados: a palestra *Revisão e Discussão da Nova Publicação em Teologia Sistemática* e o seminário *Dogmática*:

⁵⁴ Mais duas palestras e um seminário foram previstos para o semestre de inverno de 1933 e 1934 mas não se realizaram: Fé e a Palavra, Teologia Recente e o seminário Dogmática. Cf BETHGE, Eberhard. *Bonhoeffer. A Biography*. Trad. Victoria Barnett. Minneapolis, MN: Fortress Press, 2000. P. 212

⁵⁵ BETHGE, Eberhard. *Bonhoeffer. A Biography*. Trad. Victoria Barnett. Minneapolis, MN: Fortress Press, 2000, p. 212.

*Problemas da Antropologia Teológica*⁵⁶. Esse segundo documento é fundamental na compreensão da lógica bonhoefferiana da ação ao descrever a prática cristã como um movimento em cadeia, decorrente do ouvir e da obediência. Esse entendimento permeará muitas análises acerca da ação responsável no mundo público.

No semestre de verão de 1933, Bonhoeffer ministrou a palestra *Cristologia* e o seminário *Dogmática: a filosofia da Religião de Hegel*, sendo este o último trabalho de Bonhoeffer na carreira acadêmica. A ministração de um curso focado na questão cristológica foi a materialização, em uma produção acadêmica, de um tema que conduzia o pensamento, escrita, ministração e vida de Bonhoeffer. O registro da palestra *Cristologia* foi feito por seus estudantes em 1933 sendo que apenas duas páginas do rascunho original do teólogo sobreviveram⁵⁷. O curso durou de 03 de maio de 1933 até 22 de julho de 1933, momentos centrais para as primeiras manifestações e organizações eclesiais. A palestra foi dividida em Introdução e duas partes sendo, a primeira, sobre *O Cristo Presente* e a segunda sobre *O Cristo Histórico*. Essa palestra representa o ápice de sua atividade acadêmica e dialoga diretamente com outras produções teológicas acerca da figura de Jesus, questionando e se distanciando de leituras ligadas à teologia liberal sobre a figura do Cristo. Sua preocupação em se situar no debate teológico sobre a eclesiologia e a cristologia e a defesa de uma hermenêutica cristológica dá o tom das obras de Bonhoeffer até o fim de sua vida.

O incômodo de Dietrich Bonhoeffer com os caminhos que a universidade tomava em meio a ascensão nacional-socialista ficou latente a partir do ano de 1933. Em uma carta escrita em abril de 1933 para o teólogo reformado suíço Erwin Sutz ele afirma que

[n]ós na igreja e na universidade somos os mais afetados diretamente. Você provavelmente já sabe que K[arl] B[arth] não poderá mais manter sua posição. Da minha parte, eu irei fazer qualquer coisa aqui para prevenir tal erro desastroso e irreparável, de fato, eu estou pronto para trabalhar nisso.⁵⁸

⁵⁶ BETHGE, Eberhard. *Bonhoeffer. A Biography*. Trad. Victoria Barnett. Minneapolis, MN: Fortress Press, 2000, p. 217-218.

⁵⁷ BONHOEFFER, Dietrich. Palestra sobre Cristologia (anotações dos estudantes), Universidade de Berlim, maio a julho de 1933. In: RASMUSSEN, Larry. *Dietrich Bonhoeffer Works: Berlin: 1932-1933*, vol. 12, Trad. Isabel Best et al, Minneapolis: Fortress Press, 2009, p. 299-361.

⁵⁸ Carta para Erwin Sutz, Berlim, 14 de abril de 1933. In: RASMUSSEN, Larry. *Dietrich Bonhoeffer Works: Berlin: 1932-1933*, vol. 12, Trad. Isabel Best et al, Minneapolis: Fortress Press, 2009, p. 100.

O ápice da carreira de Bonhoeffer na universidade aconteceu de maneira simultânea ao expurgo nazista daqueles que não estavam alinhados a *Gleichschaltung*, processo de ordenamento de todos os aspectos da vida social, cultural e política da Alemanha a ideologia nazista. A frustração do teólogo com as instituições acadêmicas cresceu progressivamente. Em outra carta para Sutz, afirma: “eu não acredito mais na universidade; na verdade, eu nunca realmente acreditei nela”⁵⁹. Essa frustração se relacionava diretamente com experiências do ano de 1933. Em um relato enviado ao professor de teologia Erich Seeberg, Bonhoeffer demonstra sua insatisfação com o afastamento do teólogo Paul Tillich, que sofreu retaliações pela sua recusa dos ideais nacionais-socialistas, e a atuação de alguns dos seus estudantes de teologia:

Hoje alguns estudantes que foram membros da NSDAP por anos vieram a mim e me disseram sobre seus próprios esforços nesse sentido [no afastamento de Paul Tillich]. Eles tinham tido diversas conversas com os funcionários do Ministério de Assuntos Educacionais e de Cultura, que resultou em um pedido para que eles coletassem o máximo de assinaturas que pudessem de estudantes Nacionais-Socialistas e voltassem na quarta-feira da próxima semana.”⁶⁰

A adesão de muitos seminaristas à ideologia nacional-socialista e à teologia dos Cristãos Alemães era vista com preocupação por Bonhoeffer. A preocupação do teólogo com o abraço das universidades ao nazismo se dava, especialmente, pela preocupação que tinha com a formação da nova geração de pastores. Para ele, “as pessoas mais inteligentes haviam perdido totalmente tanto suas cabeças como suas bíblias”⁶¹. A frustração de Bonhoeffer com esse espaço ainda se aliava ao seu anseio, ainda não realizado, de poder se dedicar ao trabalho pastoral. Na mencionada carta que enviou a Sutz em 1933, o desabafo do pastor em relação a universidade se alia a manifestação do desejo do pastorado:

Como eu invejo você algumas vezes, ou melhor, o quanto eu fico feliz por você que pode seguir seu trabalho em paz e com calma, a única coisa da qual um trabalho na igreja depende. Muitas vezes anseio profundamente por um pastorado tranquilo.⁶²

⁵⁹ Carta para Erwin Sutz, Londres, 11 de setembro de 1934. In: CLEMENTS, Keith. *Dietrich Bonhoeffer Works, London: 1933-1935*. Volume 13. Trad. Isabel Best e Douglas W. Stott, Minneapolis: Fortress Press, 2007, p. 217.

⁶⁰ Carta para Erich Seeberg, 21 de abril de 1933. In: RASMUSSEN, Larry. *Dietrich Bonhoeffer Works: Berlin: 1932-1933*, vol. 12, Trad. Isabel Best et al, Minneapolis: Fortress Press, 2009, p. 104.

⁶¹ Carta para Erwin Sutz, Berlim, 14 de abril de 1933. In: RASMUSSEN, Larry. *Dietrich Bonhoeffer Works: Berlin: 1932-1933*, vol. 12, Trad. Isabel Best et al, Minneapolis: Fortress Press, 2009, p. 101.

⁶² Carta para Erwin Sutz, Berlim, 14 de abril de 1933. In: RASMUSSEN, Larry. *Dietrich Bonhoeffer Works: Berlin: 1932-1933*, vol. 12, Trad. Isabel Best et al, Minneapolis: Fortress Press, 2009, p. 102.

O anseio do pastor por um pastorado tranquilo parecia uma realidade difícil nesse momento. Ele era reconhecido por alunos e colegas como uma importante referência naquele momento. Em meio ao conturbado momento da Luta pela Igreja (*Kirchenkampf*)⁶³, um grupo de estudantes da Universidade de Berlim escreve uma carta ao líder da oposição aos Cristãos Alemães, o teólogo Friedrich von Bodelschwingh, defendendo a unidade da Igreja Protestante e da necessidade de uma nova confissão. Nesse documento, os estudantes dizem que foram “decisivamente influenciados pela teologia e atitude pessoal do Dr. Bonhoeffer, da Universidade de Berlim.”⁶⁴ Bonhoeffer, portanto, desempenhou um importante papel enquanto professor universitário, seja em suas contribuições teóricas acerca da cristologia, da eclesiologia e da ética cristã no público, quanto de maneira prática na influência de seus estudantes e na criação e fomentação de redes de intelectuais na área da teologia, que se mobilizaram contra determinadas ações do Estado naquele momento. A dimensão de professor, tanto universitário quanto do trabalho que exerceu com os adolescentes no Colégio Técnico de Berlim, tem uma dimensão importante para firmar as bases da sua teologia e dos contatos na área, assim como para impulsioná-lo ao trabalho pastoral de maneira mais profunda.

2.1.2 A ascensão nazista pelo olhar de Dietrich Bonhoeffer

Durante os três primeiros anos da década de 1930, momento em que Bonhoeffer estava imerso em diferentes momentos de sua carreira, a Alemanha passava por uma profunda crise política e econômica. A instabilidade política de Weimar convivia com o momento em que os nazistas cruzavam a Alemanha discursando sobre crise econômica, segurança nacional e uma necessidade de expurgar os adversários como forma de resolução. Sem uma coalizão política organizada entre os partidos tradicionais da República de Weimar, como o Partido de Centro e o Partido Social-Democrata, o poder político encontrava-se em disputa sem uma defesa muito evidente do projeto político da República e do modelo de democracia. Esse processo corrosivo do regime político de então estava atrelado a uma onda de violência extrema. A nível institucional, o *Reichstag*, Parlamento Alemão, perdia espaço político, ocorrendo apenas três sessões entre

⁶³ Luta pela Igreja delimita as disputas ocorridas na Igreja Protestante durante o Terceiro Reich. O conceito será melhor trabalhado posteriormente no capítulo.

⁶⁴ Carta dos estudantes de teologia de Berlim para Friedrich von Bodelschwingh, 01 de agosto de 1933. In: RASMUSSEN, Larry. Dietrich Bonhoeffer Works: *Berlin: 1932-1933*, vol. 12, Trad. Isabel Best et al, Minneapolis: Fortress Press, 2009, p. 151.

julho de 1932 e fevereiro de 1933⁶⁵. Nas ruas, o processo eleitoral se convertia em violência: mais de 105 mortos nos meses eleitorais de junho e julho de 1932 na Prússia. Essa mesma violência que ecoava na sociedade no período achava fundamento nos discursos e ações vinculadas pelas autoridades ou candidatos⁶⁶.

As considerações de Bonhoeffer acerca do momento vivido na Alemanha são feitas de maneira pública, muitas vezes em suas aulas na Universidade, em documentos enviados a outros pastores e, de maneira mais explícita, em cartas. O objetivo não é propor uma análise exaustiva dessa documentação em si, mas sim observar como, ao falar de religião, o pastor falava de política; ao falar da autoridade divina, o autor criticava a autoridade terrena. Um dos documentos onde essas relações ficam mais evidentes é o discurso *A Visão Alterada da geração jovem sobre o conceito de Führer*.

A crítica de Bonhoeffer ao conceito de *Führer* foi proferida em duas circunstâncias distintas: a primeira, em uma transmissão nacional em uma estação de rádio, com cópia no periódico *Der Rundfunk Hörer* em janeiro de 1933 e, a segunda, para estudantes do Colégio de Ciência Política de Berlim no mês seguinte. O foco de seu questionamento está em demonstrar como a emergência da imagem de um líder como alguém que buscava ser uma “denominação comum para a juventude de todos os seus desejos”⁶⁷ era problemática por conter uma compreensão equivocada do que devia ser a liderança. Bonhoeffer afirma que “[a]s ideias políticas, ideológicas e religiosas da geração jovem são simbolizadas na imagem do *Führer* e sua transformação espelha sua história política e emocional.”⁶⁸. A política e a atuação da liderança se misturam com os afetos e os anseios pessoais de maneira que a expectativa sob o líder reside em que ele incorpore todas as vontades daquela geração. Algo interessante nesse discurso é que Bonhoeffer em nenhum momento menciona os tópicos principais da sua teologia: Cristo e a Igreja. Sua preocupação está, por outro lado, em problematizar a concepção formulada e

⁶⁵ EVANS, Richard. *A Chegada do Terceiro Reich*. Trad. Lúcia Brito, São Paulo: Editora Planeta, 2010, p. 305

⁶⁶ REZENDE, Karina. Como a democracia em Weimar morreu: antirrepublicanismo e corrosão da democracia na Alemanha e a ascensão do Nazismo. Cantareira, 33ª ed. Jul-Dez., 2020.

⁶⁷ A Visão Alterada da geração jovem sobre o conceito de Führer, 27 de janeiro de 1933. In: RASMUSSEN, Larry. *Dietrich Bonhoeffer Works: Berlin: 1932-1933*, vol. 12, Trad. Isabel Best et al, Minneapolis: Fortress Press, 2009, p. 267.

⁶⁸ A Visão Alterada da geração jovem sobre o conceito de Führer, 27 de janeiro de 1933. In: RASMUSSEN, Larry. *Dietrich Bonhoeffer Works: Berlin: 1932-1933*, vol. 12, Trad. Isabel Best et al, Minneapolis: Fortress Press, 2009, p. 267.

fomentada na Alemanha no início do século XX sobre o papel da liderança política, mesmo período em que Adolf Hitler se tornara chanceler⁶⁹.

Esse documento é alvo de discussões pelo fato de sua fala na transmissão de rádio ter sido cortada justamente no momento em que fazia suas críticas mais duras. Em uma carta circular enviada a grupos de pastores menos de cinco dias depois, o teólogo se justifica aos colegas dizendo que o discurso foi interrompido em uma hora extremamente inapropriada⁷⁰. A discussão em torno desse evento se dá no fato de que, alguns autores, como Bethge, defendem a ideia que esse momento foi um dos primeiros atos de censura sofridos por Bonhoeffer. Por outro lado, análises recentes defendem a ideia que essa é uma visão anacrônica acerca do período pois a rádio ainda não estava sob a *Gleichschaltung*, conjecturando que a hipótese mais provável seja que Bonhoeffer passou do tempo por ser a primeira vez que discursava em rádio⁷¹. O fato de Bonhoeffer se explicar com seus colegas demonstra sua preocupação com a opinião pública dentro da comunidade que pertence: a Igreja. Ele faz questão de esclarecer para seus pares que o texto proferido foi de cunho teológico e não de caráter político. Há uma preocupação, então, de demonstrar que ele não está se vinculando publicamente a um debate ou polêmica a âmbito nacional e secular. A necessidade de Bonhoeffer de enfatizar que sua inserção no debate político se dá a partir das suas visões religiosas é uma estratégia utilizada para que ele permaneça inserido e se identifique dentro da comunidade eclesial.

Ao analisarmos o cenário político alemão a partir da ascensão de Hitler observamos como ele é representado e representa a si sob uma ótica quase transcendental. Sua figura, na propaganda, nos discursos em rádios e comícios, foi elaborada como justamente aquilo que Bonhoeffer mais criticava em sua visão sobre a liderança: uma materialização de todos os anseios e preceitos daquela geração marcada pelo ressentimento, antissemitismo e desespero. Uma figura messiânica. A situação da Alemanha no Pós Primeira Guerra criou uma ferida naquela jovem geração que,

⁶⁹ No dia 23 de fevereiro de 1933, Bonhoeffer produz uma versão estendida do discurso no Colégio Técnico de Berlim. Nessa segunda versão, o teólogo propõe uma visão comparativa entre três gerações (de 23, 28 e 33 anos) como base a crítica que realiza ao lugar da autoridade e da liderança no imaginário da juventude. Cf O Führer e a o indivíduo na geração jovem, 23 de fevereiro de 1933. In: RASMUSSEN, Larry. *Dietrich Bonhoeffer Works: Berlin: 1932-1933*, vol. 12, Trad. Isabel Best et al, Minneapolis: Fortress Press, 2009, p. 268.

⁷⁰ Carta Circular aos colegas e amigos, 02 de fevereiro de 1933. In: RASMUSSEN, Larry. *Dietrich Bonhoeffer Works: Berlin: 1932-1933*, vol. 12, Trad. Isabel Best et al, Minneapolis: Fortress Press, 2009, p. 91.

⁷¹ Carta Circular aos colegas e amigos, 02 de fevereiro de 1933. In: RASMUSSEN, Larry. *Dietrich Bonhoeffer Works: Berlin: 1932-1933*, vol. 12, Trad. Isabel Best et al, Minneapolis: Fortress Press, 2009, p. 91 (nn 3).

longe de cicatrizar-se, Adolf Hitler trabalhou a fim de aumentá-la e torná-la combustível para a aplicação de uma política genocida de autopromoção.

2.1.3 A Questão judaica

O antissemitismo e a chamada *Questão Judaica* são temas centrais para pensarmos a atuação e produção de Bonhoeffer na década de 1930, especialmente no início do regime. Desde o primeiro semestre de 1933, uma série de legislações antissemitas e práticas violentas foram estabelecidas pelos nazistas. O boicote de 1º de abril e a criação da Lei para a Restauração do Serviço Profissional de 07 de abril de 1933 são dois bons exemplos do ímpeto nazista de exclusão dos judeus da sociedade alemã através do medo público e da lei. Vinculado à Lei para a Restauração do Serviço Profissional esteve a criação do chamado Parágrafo Ariano, legislação que previa a retirada de judeus e outros não-arianos das organizações governamentais, de cargos administrativos e, a partir de setembro, de funções eclesiásticas.

O antissemitismo não era uma exclusividade alemã no período. No entanto, foi no país, sob liderança nazista, que encontrou um solo fértil para se estabelecer de maneira radical no campo político e jurídico. A desconfiança em relação ao judeu e a demonização de sua figura estava relacionada à uma concepção presente na Igreja, influenciada pelo antijudaísmo luterano, mas também presente na sociedade alemã como um todo. O antissemitismo não era apenas uma questão opinativa, que integrava de maneira coadjuvante a compreensão de mundo de muitos europeus. Se tornou uma forma concreta de explicar o mundo e a realidade como um todo. De acordo com Hannah Arendt, a ideologia se estabelece como “sistema explicativo da vida e do mundo que alegam explicar tudo, no passado e no futuro, sem maiores relações com a experiência concreta.”⁷². Logo, a questão racial aparece como cerne da ideologia nazista como um todo, estabelecendo quem é digno de ser considerado humano e ter sua existência preservada.

Mesmo antes da ascensão nazista, era possível perceber como um discurso contrário aos judeus e de entusiasmo com o nazismo integrava o imaginário protestante. Wolfgang Gerlach, em sua polêmica publicação *E As Testemunhas ficaram em silêncio*, aponta como a imprensa eclesiástica compõe uma documentação importante para essa investigação. Ele menciona os

⁷² ARENDT, Hannah. Sobre a natureza do totalitarismo: uma tentativa de compreensão. In: KOHN, Jerome (Org.). *Compreender: formação, exílio e totalitarismo (ensaios)*. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008, p. 370.

estudos de Ino Arndt sobre as publicações evangélicas nas décadas de 1920 e 1930. De acordo com ele, a imprensa protestante teve uma “forte corresponsabilidade - para não falar de cumplicidade - na preparação do terreno para que a ideologia do Nacional-Socialismo pudesse florescer.”⁷³.

Diante disso, observa-se que Bonhoeffer cresceu, se formou e atuou em espaços marcados pelo sentimento de rancor com as perdas da Primeira Guerra Mundial, de nacionalismo exacerbado e de culpabilização dos judeus. É necessário, portanto, analisar como Bonhoeffer se relacionou com a chamada *Questão Judaica* e quais são os pontos de intercessão e divergência dele para seus demais colegas no momento de transição da República de Weimar para o governo nazista de Adolf Hitler. Para isso, dois documentos serão basilares para a investigação: o ofício *A Igreja e a Questão Judaica* de abril de 1933 e o memorando *A Confissão de Bethel* - primeira versão de agosto de 1933 e segunda versão dos meses finais do mesmo ano.

O professor Stephen Haynes em seu artigo *Bonhoeffer, o povo judeu e o pós-holocausto: oito perspectivas e oito teses* aponta diferentes visões cunhadas ao longo das décadas sobre Bonhoeffer e a questão judaica⁷⁴. Nas primeiras décadas após a morte do teólogo, poucas obras falavam de uma relevância do tema do judaísmo em sua produção. No entanto, algumas obras, como a própria biografia de Eberhard Bethge representava o pastor como um defensor da causa judaica, opinião atestada por testemunhos de familiares, amigos e estudantes do período.⁷⁵ Enquanto existem produções que positivam bastante a relação de Bonhoeffer com a questão judaica, alguns estudiosos apontam para um legado ambíguo ao falar do tema. A perspectiva de que Bonhoeffer de fato foi resistente e solidário à causa judaica, mas que isso não torna todo o seu pensamento e obra distante de visões antijudaicas, ganhou força nas últimas décadas. Não se deve, portanto, buscar uma *mitologia das doutrinas*, como afirma Quentin Skinner, ao pensar a questão judaica em Bonhoeffer. Entre permanências e transformações, o pensamento do pastor se

⁷³ GERLACH, Wolfgang. *And The Witnesses Were Silent: The Confessing Church and the Persecution of Jews*. 3 ed. Trad. Victoria j. Barnett., Nebraska: University of Nebraska Press, 2000, p.6.

⁷⁴ HAYNES, Stephen. *Bonhoeffer, the Jewish People and Post-Holocaust Theology: eight perspectives; eight theses. Studies in Christian-Jewish relations*, no. 2, vol. 1, 2007.

⁷⁵ Na segunda metade do século XX, uma série de obras testemunhais e entrevistas de pessoas relacionadas a Bonhoeffer foram coletadas por especialistas e divulgadas de maneira autônoma. Um exemplo disponível digitalmente está no site Museu Memorial do Holocausto dos Estados Unidos. A coleção *crístãos resistentes da Alemanha* conta com entrevistas de pessoas próximas a Bonhoeffer como Eberhard Bethge, Renate Bethge, Franz Hildebrandt, Ferdinand Schlingensiepen, Hans-Christoph von Hase, entre outros. Cf <https://collections.ushmm.org/search/catalog/irn78006>.

firmará sobre essa questão ao longo dos anos, tendo um papel importante - e singular - no tratamento do tema.

O documento mais citado por especialistas ao pensar essa questão e um dos mais impactantes⁷⁶ escritos feitos por Bonhoeffer em 1933 é o ensaio *A Igreja e a Questão Judaica*. O texto foi finalizado em abril de 1933 e publicado em 01 de julho de 1933 no número 13 do jornal *Nieder-deutsche Kirchenzeitung*. O documento é pensado a partir da relação entre ação do Estado e ação da Igreja, buscando responder duas questões: “como a Igreja julga essa ação [o compilado de legislações, a ideia de raça e a religião judaica] pelo Estado e o que a Igreja é chamada para fazer a respeito disso?”⁷⁷. Na primeira parte do documento, Bonhoeffer faz uma defesa de que a Igreja não deve interferir diretamente e querer desempenhar um papel de comando nas ações estatais. “Até mesmo sobre a questão judaica hoje, a Igreja não pode contradizer o Estado diretamente e demandar que este tome determinado caminho de ação”⁷⁸.

Todavia Bonhoeffer não “blinda” o Estado como aquele que pode agir da maneira que mais lhe agrade. O teólogo menciona situações em que o Estado usa de sua força e poder de maneira equivocada. Nesse quesito, o pastor levanta três possibilidades de ação da Igreja em relação ao Estado:

Primeiro: (como já mencionei), questionar o Estado com o caráter legitimador de suas ações, isto é, fazer o Estado responsável por aquilo que ele faz. Segundo é o serviço às vítimas da ação do Estado. A Igreja tem a obrigação incondicional sobre as vítimas de qualquer ordem social, inclusive se elas não pertencem a comunidade cristã. “Trabalharemos para o bem de todos” (Gálatas 6:10). Essas são duas formas em que a Igreja, em sua liberdade, conduz a si no interesse de um Estado livre. Em tempos em que as leis estão mudando, a Igreja não pode em nenhuma circunstância negligenciar algum desses deveres. A terceira possibilidade é de não apenas curar as feridas das vítimas feitas pela roda, mas parar a roda ela mesma.⁷⁹

Esse talvez seja o trecho mais conhecido do documento escrito por Bonhoeffer: a defesa de que a Igreja não deve apenas dar assistência ao que sofre, ela deve interferir para que o motivo

⁷⁶ Um dos exemplos é a menção de Matthew Hockenos à quinta tese da Declaração Teológica de Barmen, a mais radical. De acordo com o historiador, a tese ecoa a defesa feita por Bonhoeffer em *A Igreja e a Questão Judaica*.

⁷⁷ Ensaio *A Igreja e a Questão Judaica*, Berlim, 15 de abril de 1933, RASMUSSEN, Larry. *Dietrich Bonhoeffer Works: Berlin: 1932-1933*, vol. 12, Trad. Isabel Best et al, Minneapolis: Fortress Press, 2009, p. 362.

⁷⁸ Ensaio *A Igreja e a Questão Judaica*, Berlim, 15 de abril de 1933, RASMUSSEN, Larry. *Dietrich Bonhoeffer Works: Berlin: 1932-1933*, vol. 12, Trad. Isabel Best et al, Minneapolis: Fortress Press, 2009, p. 363.

⁷⁹ Ensaio *A Igreja e a Questão Judaica*, Berlim, 15 de abril de 1933, RASMUSSEN, Larry. *Dietrich Bonhoeffer Works: Berlin: 1932-1933*, vol. 12, Trad. Isabel Best et al, Minneapolis: Fortress Press, 2009, p. 365.

do sofrimento tenha fim. Essa perspectiva, ao falar exatamente sobre a questão judaica, é uma postura de enfrentamento e chamado de responsabilidade para a Igreja Protestante. A compreensão de dois reinos em Lutero, que será melhor desenvolvida nos capítulos sobre Londres, e das diferentes responsabilidades imputadas à Igreja e ao Estado não podem ser justificativas para a isenção e o silêncio frente ao sofrimento humano. Um ponto que diferencia a perspectiva do pastor nesse período é a defesa de que esse cuidado não deve ser feito apenas com aqueles que compõem a comunidade cristã, aqueles que partilham da igreja: é uma obrigação geral. Bonhoeffer defende, portanto, uma ação política imediata da igreja a partir de um *status confessionis*, uma separação daquela que se diz igreja e perpetua a exclusão dos judeus dentro das próprias comunidades eclesiais e ecoa o antissemitismo veiculado pelo Estado.

Por outro lado, nesse mesmo documento, ecoa o antijudaísmo luterano ao se referir aos judeus e a sua história de redenção.

Mas a história de sofrimento desse povo e do Deus que os amou e puniu chegará ao fim no retorno final do povo de Israel ao seu Deus. E esse retorno terá lugar na conversão de Israel à Cristo. [...] A conversão de Israel será o fim do sofrimento deste povo.⁸⁰

A análise desse documento para pensar a relação de Bonhoeffer com a questão judaica nos ajuda a desmistificar algumas visões sobre o personagem. Há uma defesa explícita da vida e do direito desses indivíduos tanto na esfera eclesial quanto fora dela, algo que diferencia o pensamento de Bonhoeffer frente a outros colegas membros da oposição ao Parágrafo Ariano, por exemplo. No entanto, isso não torna o teólogo uma figura imaculada, heroica e isenta de qualquer preconceito ou visões problemáticas acerca desse grupo. O documento possui várias menções a percepção de Lutero sobre os judeus, e não tem tom de crítica, mas sim corroboração a algumas perspectivas. Bonhoeffer quebra - e muito - com algumas visões antissemitas presentes na tradição protestante de então. Isso, no entanto, não deve se confundir com uma representação heroicizada criada sobre sua figura.

Outro documento de destaque ao falar sobre a questão judaica na trajetória inicial de Bonhoeffer no Terceiro Reich é *A Confissão de Bethel*. Esse documento, escrito em junho de 1933 (poucos meses após *A Igreja e a Questão Judaica*) em conjunto com o pastor Hermann

⁸⁰ Ensaio *A Igreja e a Questão Judaica*, Berlim, 15 de abril de 1933, RASMUSSEN, Larry. *Dietrich Bonhoeffer Works: Berlin: 1932-1933*, vol. 12, Trad. Isabel Best et al, Minneapolis: Fortress Press, 2009, p. 367.

Sasse foi uma resposta às teses dos Cristãos Alemães, movimento nazista protestante na Igreja. Na primeira parte do longo documento, intitulada *Sobre as Sagradas Escrituras*, Bonhoeffer e Sasse dedicam um trecho para discorrer sobre a figura de Cristo como “filho de Deus e filho de Davi” rejeitando a doutrina do “aparecimento de Jesus como um clarão de luz nórdico”⁸¹, resposta direta ao discurso arianizado de August Jäger nas eleições de julho de 1933. Outro ponto mencionado por ambos é a rejeição de que “a crucificação de Cristo é culpa apenas do povo judeu, como se outros povos e outras raças não tivessem o crucificado”⁸². Bonhoeffer e Sasse questionam o cerne da justificativa religiosa de grupos nazistas a respeito da morte de Cristo.

A última parte do texto, intitulada *Sobre o Espírito Santo e a Igreja*, os autores discorrem sobre questões diversas acerca da fé e da doutrina cristã. Discorrem, também, sobre questões relacionadas a política no contexto, como na seção *Igreja e Volk* e *Igreja e Estado*. No entanto, a parte mais significativa para pensarmos a discussão sobre os judeus é a sexta, intitulada *A Igreja e os Judeus*. Nesse trecho, os autores defendem a eleição do povo de Israel e discorrem sobre a trajetória dos judeus no texto bíblico, mencionando a recusa destes do batismo e de Cristo. Bonhoeffer e Sasse afirmam, de maneira categórica, que a questão não é “sobre sangue nem pela raça, mas sim pelo Espírito Santo e pelo batismo”⁸³. A rejeição não se restringe à compreensão do judeu como raça, mas também às práticas que advém desta compreensão.

Nós nos opomos a tentativa de fazer da Igreja Protestante Alemã uma Igreja do Reich para cristãos da raça ariana assim roubando [dos judeus] sua própria promessa. [...] Os cristãos que têm descendência gentil devem estar preparados a se expor diante dessa perseguição antes de estarem prontos para trair, seja em uma situação única, voluntariamente ou sob coerção, a comunhão da Igreja com os cristãos judeus que é instituída pela Palavra e pelos sacramentos.⁸⁴

Essa defesa e afirmação constante dos judeus e da tradição judaica como imprescindíveis ao cristianismo se faz presente em uma série de documentações, como nos próprios sermões pregados por Bonhoeffer ao longo da década de 1930. É perceptível, portanto, que o teólogo tem um posicionamento de defesa dos judeus convertidos ou não diante das ações estatais desde o

⁸¹ A Confissão de Bethel, Bethel, agosto de 1933. RASMUSSEN, Larry. *Dietrich Bonhoeffer Works: Berlin: 1932-1933*, vol. 12, Trad. Isabel Best et al, Minneapolis: Fortress Press, 2009, p. 397.

⁸² A Confissão de Bethel, Bethel, agosto de 1933. RASMUSSEN, Larry. *Dietrich Bonhoeffer Works: Berlin: 1932-1933*, vol. 12, Trad. Isabel Best et al, Minneapolis: Fortress Press, 2009, p. 398.

⁸³ A Confissão de Bethel, Bethel, agosto de 1933. In RASMUSSEN, Larry. *Dietrich Bonhoeffer Works: Berlin: 1932-1933*, vol. 12, Trad. Isabel Best et al, Minneapolis: Fortress Press, 2009, p. 398.

⁸⁴ A Confissão de Bethel, Bethel, agosto de 1933. In: RASMUSSEN, Larry. *Dietrich Bonhoeffer Works: Berlin: 1932-1933*, vol. 12, Trad. Isabel Best et al, Minneapolis: Fortress Press, 2009, p. 420-421.

início da década de 1930. Essa defesa se une à uma noção proselitista ao falar do judeu e do judaísmo.

Um dos acontecimentos que sensibilizou Bonhoeffer ao longo de muitos anos foi quando, em 11 de abril de 1933, foi convidado por seu cunhado Gerhard Leibholz para realizar o culto de seu falecido pai, que era judeu. Bonhoeffer foi aconselhado a não participar do evento e acatou o conselho. Meses depois, escreve profundamente arrependido. “Como eu pude ser tão medroso naquele momento? [...] Tudo que eu peço é que vocês me perdoem pela minha fraqueza de então. Eu sei agora com certeza que eu deveria ter tido um comportamento diferente”⁸⁵. A postura de Bonhoeffer diante desse acontecimento nos ajuda a humanizá-lo. O medo de ser punido, a decisão diante do conselho de seu superior, o arrependimento. Ter em mente não só isso como as diversas facetas de Bonhoeffer em um mesmo contexto ao trabalhar a questão judaica nos ajudam a ler Dietrich Bonhoeffer de forma mais complexa e levando em conta os nuances de seu pensamento e de sua vida. A questão judaica para Bonhoeffer era um ponto onde a Igreja poderia ser ou não de fato igreja, onde a responsabilidade cristã gritava aos ouvidos daqueles indivíduos.

2.2 KIRCHENKAMPF: A LUTA PELA IGREJA NA ALEMANHA NAZISTA

Está se tornando cada vez mais claro para mim que o que nós iremos ter será uma grande Igreja *völkisch* nacional que em sua essência não poderá estar conciliada com o cristianismo. Precisamos ter isso em mente para escolhermos caminhos totalmente novos e segui-los onde eles nos levarem. A questão é realmente Germanismo ou Cristianismo, e quanto mais breve esse conflito vier à tona, melhor. O grande perigo de todos será a tentativa de conciliá-los.⁸⁶

Em 20 de agosto de 1933, Bonhoeffer escreveu à sua avó, Julie Bonhoeffer, sobre suas últimas experiências e recentes preocupações. Nas cartas destinadas à avó, possuímos alguns dos registros mais íntimos do pastor durante esse período, opiniões explícitas sobre os pontos que o incomodavam naquele momento. Um dos principais era a tentativa de alguns movimentos no período de denotarem a teologia cristã, a história do cristianismo e a própria figura de Jesus Cristo de um caráter germânico. A correlação entre ser cristão e ser alemão é descrita por Bonhoeffer como um perigo, uma tentação que invadia a Igreja Protestante de então. Era um momento em

⁸⁵ Carta de Bonhoeffer a Sabine e Gerhard Leibholz, Londres, 23 de novembro de 1933. In: CLEMENTS, Keith. *Dietrich Bonhoeffer Works, London: 1933-1935*. Volume 13. Trad. Isabel Best e Douglas W. Stott, Minneapolis: Fortress Press, 2007, p. 42.

⁸⁶ Carta para Julie Bonhoeffer, 20 de agosto de 1933. In: RASMUSSEN, Larry. *Dietrich Bonhoeffer Works: Berlin: 1932-1933*, vol. 12, Trad. Isabel Best et al, Minneapolis: Fortress Press, 2009.

que elementos irreconciliáveis estavam sendo integrados e descaracterizando aquilo que o pastor compreendia por Igreja.

A crítica de Bonhoeffer ao projeto que dava protagonismo ao germanismo dentro da teologia protestante alemã acompanhava uma proposição de novos caminhos. A compreensão de igreja voltada para a ideia de *volkisch*, de raça, de ultranacionalismo, não era entendida por ele como uma mera divergência teológica ou aplicação de uma nova perspectiva eclesiástica da qual discordava: era uma cisão no protestantismo. Esses eventos durante o Terceiro Reich alemão iriam gerar uma das principais disputas político-religiosas do contexto: a *Kirchenkampf*, a Luta pela Igreja.

A historiografia sobre as igrejas protestantes no período dá bastante atenção às dimensões institucionais e teológicas da Luta pela Igreja. Um dos editores da coletânea de documentos e obras de Dietrich Bonhoeffer, o teólogo Larry Rasmussen, define a Luta pela Igreja como “um longo conflito dentro das igrejas protestantes acerca de sua identidade no novo Estado Nacional-Socialista”⁸⁷. Essa luta pela definição do que seria o protestantismo após a ascensão nazista possui camadas diversas e um confronto direto entre dois grupos: a Igreja Confessante (*Bekennende Kirche*), núcleo resistente às influências nazistas na Igreja, e os Cristãos Alemães (*Deutsche Christen*), movimento nazista protestante. Uma das principais referências sobre essa disputa é o historiador norte-americano Matthew Hockenos. Sua proposição do conflito eclesiástico em várias camadas nos ajuda a ter um olhar mais complexo para o próprio contexto em que a disputa aconteceu.

De acordo com a classificação de Hockenos, é possível dividir a Luta pela Igreja na Alemanha Nazista em três instâncias correlacionadas⁸⁸. Em primeiro lugar, estaria a luta entre a Igreja Confessante e os movimentos religiosos nazistas, como os Cristãos Alemães, que defendiam a incorporação das igrejas protestantes em uma única Igreja Evangélica do Reich com um bispo escolhido por Hitler. Em segunda instância, está a luta entre a Igreja Confessante e o Estado Nazista. Por fim, a terceira dimensão do conflito se dá na disputa interna da Igreja

⁸⁷ RASMUSSEN, Larry. Editor's Introduction to the English Edition. In: RASMUSSEN, Larry. *Dietrich Bonhoeffer Works: Berlin: 1932-1933*, vol. 12, Trad. Isabel Best et al, Minneapolis: Fortress Press, 2009, p. 2 (nn 4).

⁸⁸ HOCKENOS, Matthew D. The Church Struggle and the Confessing Church: An Introduction to Bonhoeffer's Context. *Studies in Christian-Jewish Relation*, Boston, Vol. 2, No. 1, 2007, p. 1-20.

Confessante, querela entre as alas conservadoras, que se opunham apenas a nazificação da instituição, e das alas radicais, que se opunham ao Estado. A primeira delas, a luta institucional entre a Igreja Confessante e o Movimento dos Cristãos Alemães pode ser melhor compreendida ao lançarmos o olhar para os elementos que caracterizavam esses núcleos e quais suas eram percepções sobre teologia, Igreja e Estado que as faziam tão diferentes entre si.

2.2.1 Igreja Confessante *versus* Cristãos Alemães

A Igreja Confessante foi um grupo criado em 1934 a partir da união de pastores de várias vertentes teológicas que se opunham às interferências da ideologia nazista nas igrejas protestantes alemãs. No entanto, já no ano de 1933, havia grupos formados por pastores e teólogos em oposição à nazificação dos núcleos eclesiásticos. Esses primeiros movimentos foram fundamentais para a formação desse núcleo de resistência e muitas das questões presentes nos documentos e discussões desses grupos anteriores fazem eco no movimento confessante de 1934.

Diante da perda de cargos por membros tradicionais da igreja a partir da ascensão dos Cristãos Alemães, se formou, em um primeiro momento, uma defensiva dentro das Igrejas Protestantes chamada de Movimento dos Jovens Reformadores. A principal defesa do grupo era a independência da Igreja do Estado e tinha como sua liderança Walter Kunneth e Hanns Lilje. O movimento, no entanto, não se forma como uma ofensiva ao regime; a preocupação era com a perda de autonomia por parte das igrejas. Um exemplo é que, quando a Lei para a Restauração do Serviço Público foi sancionada, os Jovens Reformadores prontamente se manifestaram contra a exclusão de cristãos com ascendência judia dentro da Igreja, mas não houve uma preocupação em relação a exclusão dos judeus da sociedade alemã.⁸⁹

No decorrer dos meses, de maio a setembro de 1933, o Movimento dos Jovens Reformadores elaborou algumas declarações contra as mudanças de cargos na igreja⁹⁰ mas teve uma atuação pública pouco expressiva. A vigilância do regime em relação a grupos como este fica evidente na invasão da Gestapo ao escritório do movimento em 17 de julho do mesmo ano.

⁸⁹ HOCKENOS, Matthew D. The Church Struggle: Ecclesiastical, Political and Theological Disunity in the Third Reich. In: HOCKENOS, Matthew D. *A church divided: German Protestants confront the Nazi past*. Indiana: Indiana University Press, 2004, p.15-42.

⁹⁰ Declaração dos Pastores de Berlim, Berlim, 06 de julho de 1933. In: RASMUSSEN, Larry. *Dietrich Bonhoeffer Works: Berlin: 1932-1933*, vol. 12, Trad. Isabel Best et al, Minneapolis: Fortress Press, 2009, p. 137-139.

Tendo em vista a necessidade de uma resposta mais expressiva, outros pastores se aliam e o Movimento dos Jovens Reformadores se transforma, em setembro de 1933, na Liga Emergencial de Pastores, contando com a participação de muitos membros do movimento anterior, inclusive Dietrich Bonhoeffer. Este foi o grupo mais importante de oposição à nazificação das igrejas no ano de 1933 e sua criação foi uma resposta imediata ao Sínodo Geral da Prússia onde praticamente todos os representantes das igrejas passaram a ser Cristãos Alemães e o Parágrafo Ariano que previa a exclusão de judeus das igrejas foi aprovado.

Nesse segundo semestre do ano de 1933, a tensão entre grupos protestantes divergentes cresceu ainda mais. Ludwig Müller, apoiador público do nazismo, foi eleito para o cargo criado de Bispo do Reich (*Kirchenführer*) no Sínodo Nacional de Wittenberg. A intenção era agrupar as mais de 27 igrejas regionais em uma única instituição, uma Igreja Nacional do Reich (*Reichkirchen*), retirando a autonomia administrativa e teológica dessas e sob liderança de uma figura escolhida e submissa à ideologia nazista. Ao longo dos primeiros meses de 1934, os pastores que constituíam a Liga Emergencial de Pastores se reuniram a outros membros protestantes que se opunham a esse projeto e formularam um dos documentos mais conhecidos da história da Igreja Protestante na Alemanha: a Declaração Teológica de Barmen.

A Declaração é um breve documento formado por um preâmbulo, seis teses - sendo cada uma delas formadas por uma estrutura similar de Versículo-Afirmação-Negação - e uma conclusão. O comitê teológico responsável pela elaboração do documento foi formado pelos luteranos Thomas Breit, Hans Assmussen e pelo pastor reformado Karl Barth, sendo o último o principal redator e influenciador teológico do documento. A formação do comitê é um momento marcante para a história da Igreja pois é a primeira vez após a Reforma Protestante que reformados, luteranos e unidos (Igreja do antigo território da Prússia formada pelas duas vertentes teológicas) se uniram como iguais em torno de uma mensagem comum. O documento se apresenta, em primeiro lugar, como uma defesa: resistir à tentação que a Igreja enfrentava naqueles dias e defender o evangelho e as confissões da Reforma. Por outro lado, aparece, também, como uma reação: uma resposta à ameaça que os Cristãos Alemães representavam. Afirmam que “[e]ssa ameaça reside no fato de que a base teológica da unidade da Igreja Evangélica Alemã tem sido contrariada contínua e sistematicamente e tornada ineficaz por meio de doutrinas estranhas, da parte dos líderes e porta vozes dos Cristãos Alemães, bem como da

parte da administração da Igreja”. O problema a ser combatido aparece de maneira bem clara: a interferência nas igrejas, preocupações latentes referentes ao cotidiano e as experiências religiosas. Desde sua gênese, a preocupação com a liberdade da ação da Igreja é visível, assim como a disputa pelo que é (ou deveria ser) a Igreja Protestante.

As análises feitas pelo historiador Robert Ericksen defendem que esse documento, interpretado e apropriado posteriormente como uma fonte de resistência ao nazismo, demonstra que a Luta pela Igreja diz respeito mais às questões da política eclesiástica do que da política institucional como um todo. No pós-guerra, a Igreja Confessante ficou conhecida como o grande baluarte da resistência ao nazismo e suas opressões. No entanto, no que diz respeito a exclusão e assassinato dos judeus, muito pouco ou quase nada foi feito pela instituição. O silêncio confessante diante do antissemitismo promovido institucionalmente pelo governo de Adolf Hitler, assim como a falta de denúncia de violações ocorridas fora dos muros das igrejas foi um dos principais motivos de crítica e decepção de Bonhoeffer com a instituição que, posteriormente, geraram sua exclusão e marginalização dentro desta.

O outro elo que forma a primeira dimensão da Luta pela Igreja apontado por Matthew Hockenos é o movimento pró-nazista dos Cristãos Alemães. Em 1934, Ludwig Müller - naquele momento já bispo da Igreja do Reich - declarou:

Nós devemos enfatizar com determinação que o Cristianismo não cresce do judaísmo, mas se desenvolve em oposição a ele. Quando nós falamos de Cristianismo e Judaísmo hoje, sua essência mais fundamental está no contraste gritante entre ambos. Não há nenhum vínculo entre eles, apenas a mais aguda oposição⁹¹

Os elementos que envolvem o grupo de Müller são dignos de uma utopia: uma igreja nazista com um líder selecionado por Hitler composta por membros que defendem a arianidade de Jesus Cristo e a necessidade da eliminação do judaísmo da Bíblia, da igreja e da sociedade alemã. O nome do movimento – Cristãos Alemães – foi selecionado de maneira proposital para confundir dentro e fora da Alemanha. Cristãos Alemães era o grupo que inseria o nazismo dentro da Igreja Evangélica apenas ou também representava todos os Cristãos da Alemanha? O intuito

⁹¹ MÜLLER apud BERGEN, Doris L. *Twisted Cross: The German Christian Movement in the Third Reich*. Carolina do Norte: University of North Carolina Press, 1996, p. 21.

era essa confusão, era tentar não diferenciar onde uma suposta teologia nazista começava e a tradição protestante alemã terminava.

Os Cristãos Alemães (*Deutsche Christen*) podem ser definidos como um movimento teológico e religioso liberal pró-nazista que se tornou um importante núcleo de disseminação de ideias antissemitas nas práticas, discursos e dogmas da Igreja Protestante de então⁹². Esse grupo, no entanto, defensor de ideias ultranacionalistas e antissemitas, não é algo totalmente estranho à história das igrejas protestantes alemãs. Movimentos extremistas não “brotam”. Sua base epistemológica e de diálogo já está presente, em maior ou menor medida, no espaço onde essas discussões surgem. Os Cristãos Alemães são um exemplo disso assim como próprio Adolf Hitler e o Partido Nazista são.

O protestantismo alemão é permeado pelas relações entre Estado e Igreja ao longo dos séculos. Desde o século XVIII, as igrejas eram governadas por grupos de clérigos provinciais, contendo representantes religiosos e estatais. A dinâmica foi se alterando a partir de 1852, quando as igrejas passaram a ter uma maior autonomia. No início do século XX, quase 40 dos 65 milhões de alemães eram membros da Igreja Evangélica Alemã e traziam consigo o discurso de patriotismo e lealdade ao Kaiser.⁹³ Por outro lado, traziam consigo, também, o antissemitismo. Com sentimentos antijudaicos em primeira instância, como defende Hannah Arendt⁹⁴, os judeus eram vistos, como na obra *Os Judeus e suas mentiras* de Lutero no século XVI, como os assassinos de Cristo. No entanto, o que antes se pautava em rejeição *por credo* passa a ver o judaísmo como um *sistema de pensamento e comportamento*. O antissemitismo finca suas raízes na sociedade alemã e na Igreja Evangélica, bastião da cultura do país.

A Igreja na Alemanha pode ser vista, portanto, como um microcosmo da sociedade alemã. O protestantismo, mais do que uma religião, era um aspecto cultural fundamental na Alemanha e estava imbricado, em grande parte, com discursos ultranacionalistas e conservadores. Os questionamentos à República de Weimar, ao estabelecimento de um regime democrático e de uma República, ganhavam coro na sociedade alemã e ecoavam nos púlpitos da Igreja. O

⁹² Cf BERGEN, Doris L. *Twisted cross: the German Christian movement in the Third Reich*. Chapel Hill: Univ of North Carolina Press, 2000.

⁹³ BARNETT, Victoria. *For the soul of the people: Protestant protest against Hitler*. 2ª ed. Oxford: Oxford University Press, 1998, p.13.

⁹⁴ ARENDT, Hannah. *As Origens do Totalitarismo: Antissemitismo, imperialismo, totalitarismo*. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2013, p. 17.

ressentimento da população pela culpa alemã e as sucessivas crises econômicas sustentavam o argumento de alguns por uma escolha autoritária, uma “mão forte” que colocaria a Alemanha nos eixos. Cresce a visão do nazismo como uma alternativa válida.

O extremismo, em momentos de crise, passa a ser visto como uma solução plausível para sociedades onde *o passado não é mais e o futuro não é ainda*. Uma percepção nostálgica sobre o que era a Igreja Evangélica sob a égide do Kaiser faz com que o sentimento de repulsa às mudanças dos costumes seja um ponto relevante de defesa nos púlpitos das Igrejas. Muitos clérigos cristãos compartilhavam a visão dos judeus como responsáveis por uma suposta depravação sexual que caracterizaria a cultura de Weimar. Essa *batalha pública contra a imoralidade*, que era advogada no púlpito, definia como imoral tudo aquilo que não era essencialmente germânico, protestante e nacionalista⁹⁵.

Para além das insatisfações, o início do século XX nas igrejas alemãs é tomado por uma efervescência de movimentos teológicos. Um deles é o *Cristianismo Positivo*. Essa corrente teológica tem base nos escritos de Houston Chamberlain, personagem fortemente mobilizado para a constituição do pensamento pró-nazista dentro das igrejas. O cristianismo positivo apresentava-se como antítese da tradição teológica de então: reinterpretava a naturalidade de Jesus, sua concepção e suas atuações descritas nos evangelhos a fim de justificar o caráter antijudaico da passagem de Cristo na terra. Essa visão teológica, mencionada no 25º ponto do Programa do Partido Nacional-Socialista como o viés cristão defendido pelo grupo, será fundamental para muitas compreensões nazistas sobre o que era ser cristão e quem era o próprio Cristo.

Os Cristãos Alemães não são, no entanto, uma invenção do Partido Nacional-Socialista. O que se percebe a partir desse estudo de caso é que grupos religiosos são, muitas vezes, entusiastas e não forjados pelos próprios governos e regimes. Há uma elaboração teológica que justifica determinadas percepções ao mesmo tempo que há uma sustentação do regime com base nesta. O governo se aproveita e instrumentaliza esse poder que exerce no grupo, mas sem se vincular oficialmente, se esquivando de responsabilidades, como fez o partido nazista.

Uma das maiores estudiosas do tema, a historiadora norte-americana Doris Bergen, define o movimento dos Cristãos Alemães como um produto da cultura alemã após a Primeira Guerra

⁹⁵ HERZOG, Dagmar. *Sex after fascism: memory and morality in twentieth-century*. 2ª ed. Princeton: Princeton University Press, 2007, p. 44.

Mundial. Segundo ela, o foco central do grupo era a defesa de um cristianismo antijudaico, antidoutrinário, essencialmente masculino e tinham construído toda sua teologia mobilizando o legado antissemita já presente no cristianismo e colocando-o em outro patamar.⁹⁶ A síntese promovida por eles entre cristianismo e Nacional-Socialismo, que poderiam ser vistos por muitos como visões de mundo irreconciliáveis, refletiu o anseio de parte do povo de manter suas tradições religiosas enquanto apoiavam a pátria nazista. Cantavam hinos a Jesus no mesmo culto em que cantavam a Hitler. Priorizando o bem-estar privado do que qualquer interesse coletivo, clérigos e membros da igreja – salvo raríssimas exceções – cultivaram o silêncio e a passividade.

A ascensão do Partido Nacional-Socialista em 1930 e a nomeação de Hitler como chanceler em 1933, foi um salto importante para os Cristãos Alemães que viam a oportunidade de angariar mais força institucionalmente na Igreja Evangélica a partir de então. De fato, isso aconteceu. E é justamente esse um dos principais fatores que leva à primeira instância mencionada por Hockenos do conflito. O movimento dos Cristãos Alemães consegue ocupar, a partir da eleição eclesiástica de 1933, mais da metade dos cargos eclesiásticos das 27 igrejas regionais da Alemanha. Esse era o caminho para a criação de uma única Igreja Protestante vinculada ao Reich alemão: a Igreja Nacional do Reich. Além disso, Ludwig Müller, declaradamente simpatizante do grupo e escolha de Hitler, é eleito como bispo do Reich e o Parágrafo Ariano, projeto em consonância com as pretensões dos Cristãos Alemães, é aprovado.

É importante pontuar, entretanto, que, apesar do lugar de oposição que a Igreja Confessante esteve em relação aos Cristãos Alemães, e vice-versa, não devemos lançar olhar para esses eventos a partir de uma perspectiva maniqueísta que abarca, apenas, o par opressor e oprimido ou perpetrador e resistente. Estudar religião na Alemanha totalitária é perceber a complexidade dessas relações e expressões públicas. Pastores que discordavam das interferências dos nazistas nas igrejas não necessariamente *discordavam dos nazistas*. Clérigos que discordavam da aquisição expressiva de poder dos Cristãos Alemães e de seu discurso antissemita não necessariamente discordavam do antissemitismo. Isso é fundamental para ruir com o mito da Igreja Confessante como o *baluarte da resistência religiosa* no Terceiro Reich⁹⁷. As ações e obras

⁹⁶ BERGEN, Doris L. *Twisted cross: the German Christian movement in the Third Reich*. Chapel Hill: Univ of North Carolina Press, 2000.

⁹⁷ HOCKENOS, Matthew D. *A Church divided: German Protestants confront the Nazi past*. Indiana: Indiana University Press, 2004.

do próprio Bonhoeffer foram mobilizadas como justificativas para a existência de uma Igreja Confessante resistente ao nazismo e suas políticas. Ocorreu, portanto, uma correspondência equivocada: se Dietrich Bonhoeffer morreu em um campo de concentração após fazer parte da elaboração de um atentado contra Adolf Hitler e ele era membro da Igreja Confessante, logo toda a Igreja Confessante era contra Adolf Hitler e o Partido Nazista. Isso se relaciona à segunda instância apontada por Hockenos da Luta pela Igreja: o conflito entre a Igreja Confessante e o Estado Nazista.

2.2.2 Uma resistência em partes: Igreja Confessante e o nazismo

A segunda dimensão da Luta pela Igreja foi considerada, por vezes, como a única dimensão do conflito. A criação de um *mito da resistência da Igreja Confessante* como se o movimento tivesse sido fundado e agido como baluarte da resistência religiosa contra o Estado Nazista criou a falsa impressão de que políticas e discursos nazistas eram automaticamente contrapostos e antagonizados pela atuação da Igreja Confessante. De acordo com Matthew Hockenos,

[é] fundamental entender a oposição da Igreja ao Estado como aquilo que realmente foi: críticas ocasionais de um pequeno grupo de clérigos contra políticas particulares estatais, como o programa de eutanásia nazista e, mais fundamentalmente, a política nazista na Igreja.⁹⁸

Uma assertiva constante no pós-guerra era a de que os confessantes eram exemplos de que o verdadeiro cristianismo e o Nacional-Socialismo não se misturaram. Como mencionado, a relação equivocada feita entre uma minoria resistente ao nazismo e a Igreja Confessante foi uma representação a fim de justificar a própria Igreja Protestante que saía do Pós-Guerra. Uma das principais forças do nazismo estava no antissemitismo feroz que praticava. A Igreja Confessante, no princípio do governo, questionou de forma veemente as interferências estatais no corpo eclesiástico e na organização das instituições religiosas. No entanto, praticamente nada foi dito por este grupo, enquanto instituição religiosa contra a legislação racial e as medidas antissemitas promovidas pelo governo já no primeiro ano de poderio nazista.

⁹⁸ HOCKENOS, Matthew D. *A Church divided: German Protestants confront the Nazi past*. Indiana: Indiana University Press, 2004, p. 16.

Um dos principais exemplos reside na já citada Declaração Teológica de Barmen, documento fundador da Igreja Confessante. Vários assuntos eclesiais são colocados em xeque, mas em nenhum momento a perseguição aos judeus é citada. A maior parte dos membros da Igreja Confessante não era radical no âmbito político ou social. Nesses aspectos, na verdade, se assemelhavam bastante aos conservadores.⁹⁹ As denúncias públicas e ações contra medidas antissemitas, portanto, partiram de indivíduos isoladamente. Homens e mulheres que tentaram agir individualmente foram presos, como Martin Niemöller; exilados, como Karl Barth ou mortos, como Dietrich Bonhoeffer. O silêncio da Igreja, enquanto ações efetivas eram possíveis, custou muito caro e esse senso de responsabilidade fica evidente doze anos depois na Confissão de Culpa de Stuttgart¹⁰⁰. Essa declaração foi a primeira manifestação pública das vertentes protestantes sobre a omissão da Igreja durante o período nazista. O texto é assinado por Martin Niemöller e possui um tom de crítica pelos cristãos não terem “testemunhado de maneira mais corajosa” os últimos acontecimentos¹⁰¹.

Diante disso, Hannah Arendt nos recorda de uma coisa: aqueles que escolhem o mal menor, a omissão, o testemunhar em silêncio, muitas vezes se esquecem que *ainda sim* optaram pelo mal¹⁰². Observar essa retórica no Pós-Guerra é fundamental para que ampliemos nossa visão sobre como, não só a Igreja, mas a sociedade alemã, lidou com seu passado religioso em um dos momentos mais marcantes da história da Alemanha. A figura de Dietrich Bonhoeffer é fundamental nesse sentido pela ambiguidade que representou para a Igreja ao longo do Terceiro Reich e como sua memória foi apropriada por esta nos anos posteriores à sua morte.

A relação entre a Igreja Confessante e o Estado Nazista se deu de maneira muito mais complexa e menos radical do que, por muito tempo e em muitos espaços, se acreditou. Isso se deu, também, pelo fato de que a Igreja Confessante não foi um espaço homogêneo. Apesar dos projetos em comum, especialmente na oposição aos Cristãos Alemães, o grupo era formado por

⁹⁹ HOCKENOS, Matthew. *The Church Struggle and the Confessing Church: An Introduction to Bonhoeffer's Context. Studies in Christian-Jewish Relation*, Boston, Vol. 2, No. 1, p. 1-20, 2007.

¹⁰⁰ Cf. <http://www.history.ucsb.edu/faculty/marcuse/projects/niem/StuttgartDeclaration.html>. Acesso em 22 de março de 2021.

¹⁰¹ O texto é assinado por outros pastores membros da resistência protestante ao nazismo. Cf: HOCKENOS, Matthew. *The Stuttgart Declaration of Guilt Religious Confession, Freedom Charter, or Another Versailles?* In: HOCKENOS, Matthew D. *A Church divided: German Protestants confront the Nazi past*. Indiana: Indiana University Press, 2004.

¹⁰² ARENDT, Hannah. *Responsabilidade e Juízo*. Trad, Miguel Serras Pereira. Lisboa: Dom Quixote, 2007, p. 31 e 32.

pastores de diferentes vertentes teológicas e posicionamentos políticos diversos (dentro do escopo centro e direita). Lidamos, portanto, com a terceira dimensão da *Kirchenkampf* para Matthew Hockenos: a disputa interna entre as alas radicais e conservadoras da Igreja Confessante.

Internamente, na Igreja Confessante, havia várias discordâncias teológicas e um dos principais pontos era a relação Estado e Igreja. A querela interna central durante o Terceiro Reich era se a oposição feita se restringia a incorporação da Igreja às políticas estatais ou se também envolvia uma oposição ao Estado Nazista. No segundo artigo da Declaração Teológica de Barmen, os confessante afirmam que

[A igreja] se acha ameaçada pelos métodos de ensino e de ação do partido eclesiástico dominante dos “cristãos alemães” e pela administração da Igreja conduzida por ele. [...] Essa ameaça reside no fato de que a base teológica da unidade da Igreja Evangélica Alemã tem sido contrariada contínua e sistematicamente e tornada ineficaz por meio de doutrinas estranhas, da parte dos líderes e porta vozes dos cristãos alemães, bem como da parte da administração da Igreja.¹⁰³

O tópico central, inscrito no documento de formação do núcleo, é a resposta teológica institucional que estão dando aos Cristãos Alemães. O foco é na ameaça que sofre a Igreja e não nos sucessivos abusos e extremismos praticados pelo Nacional-Socialismo desde o início do ano de 1933. O silêncio em relação ao antissemitismo e, inclusive, o apoio e entusiasmo de muitos pastores com lideranças fortes que acabariam com a República de Weimar esteve presente na atitude de boa parte dos pastores envolvidos no movimento e na própria voz institucional confessante¹⁰⁴. No entanto, isso não significa que, de maneira individual e pontual, os pastores tiveram posicionamentos mais radicais no que diz respeito a uma oposição ao Estado. Dietrich Bonhoeffer é um dos principais exemplos disso.

2.2.3 A excepcionalidade e a influência de Bonhoeffer

Dietrich Bonhoeffer aparece como uma exceção dentro da Igreja e entre os próprios alemães no período chama a atenção. Autores como Victoria Barnett veem o pastor como um dos

¹⁰³ BARTH, Karl. Declaração Teológica de Barmen. São Leopoldo, v. 24, n. 2, 1984. Disponível em: <http://periodicos.est.edu.br/index.php/estudos_teologicos/article/view/1266/1221>. Acesso em 23 de março de 2021, p. 2.

¹⁰⁴ HOCKENOS, Matthew D. *A Church Divided: German Protestants confront the Nazi past*. Indiana: Indiana University Press, 2005, p. 16.

primeiros e principais críticos do regime nazista dentro do mundo eclesiástico¹⁰⁵. Sua excepcionalidade aponta para a normalização das práticas excludentes e genocidas para uma boa parte dos alemães e pelas lideranças e membros das Igrejas Protestantes. O historiador Robert Ericksen defende a existência de uma *minoría radical*¹⁰⁶, uma oposição ao nazismo não só no que dizia respeito às interferências no mundo eclesiástico, mas a ideologia nazista em si. A minoria radical não diz respeito a nenhuma instituição religiosa do período, mas sim aos indivíduos que agiram de maneira solitária ou reunidos em pequenos grupos para trabalharem contra determinadas questões que estavam sendo defendidas (ou não questionadas) pela própria Igreja Evangélica. As ações e produções de Dietrich Bonhoeffer o inserem dentro dessa minoria radical tanto em relação a sociedade alemã quanto dentro da própria Luta pela Igreja.

Quando Bonhoeffer escreveu que a oposição se dá entre Cristianismo e Germanismo naquele momento¹⁰⁷, o teólogo demonstra o quão inconciliável pareciam, para ele, as propostas de um cristianismo que tinha como tônica o *ser alemão*, um retorno a um passado germânico que, na verdade, nunca aconteceu. Boa parte do clero protestante, mais conservador, defendia veementemente a preservação da igreja tradicional nos moldes do Império Alemão¹⁰⁸. Com a ascensão de Adolf Hitler como chanceler, muitos membros e pastores protestantes enxergaram no *Führer* uma oportunidade de regeneração não só da Igreja, mas da sociedade num geral. Bonhoeffer, ao se afastar de um ideal de Igreja que estava vinculado ao germanismo e não às questões teológicas e de fé que acreditava, integrava uma *minoría radical* que via como impossível essa arianização da teologia cristã.

Um exemplo de como o próprio pastor era entendido por colegas como uma figura radical no movimento são alguns documentos com destino público e cartas trocadas. Em 06 de maio de 1933, o Movimento dos Jovens Reformadores redigiu um texto público em resposta aos Cristãos

¹⁰⁵ BARNETT, Victoria. General Editor's Foreword to Dietrich Bonhoeffer Works. In: RASMUSSEN, Larry. *Dietrich Bonhoeffer Works: Berlin: 1932-1933*, vol. 12, Trad. Isabel Best et al, Minneapolis: Fortress Press, 2009.

¹⁰⁶ ERICKSEN, Robert P. A Radical Minority: Resistance in the German Protestant Church. In: NICOSIA, Francis R.; STOKES, Lawrence D. (Org.). *Germans against Nazism: nonconformity, opposition and resistance in the Third Reich: essays in honour of Peter Hoffmann*. New York: Berg Publishers Ltd, 1990.

¹⁰⁷ Carta para Julie Bonhoeffer, 20 de agosto de 1933. In: RASMUSSEN, Larry. *Dietrich Bonhoeffer Works: Berlin: 1932-1933*, vol. 12. Trad. Isabel Best et al, Minneapolis: Fortress Press, 2009.

¹⁰⁸ GERLACH, Wolfgang. *And The Witnesses Were Silent: The Confessing Church and the Persecution of Jews*. 3 ed. Trad. Victoria j. Barnett, Nebraska: University of Nebraska Press, 2000, p.4.

Alemães conhecido como *Apelo do Movimento dos Jovens Reformadores*¹⁰⁹. No texto, o movimento vê com bons olhos a reestruturação da Igreja Evangélica e corrobora, até mesmo, algumas lideranças como o próprio Ludwig Müller. Apresentam uma série de demandas e rejeitam a exclusão de não-arianos na Igreja, apresentando o *locus* de atuação da Igreja e do Estado como espaços distintos. No entanto, o documento tem uma peculiaridade: foi assinado por mais de 20 pastores, incluindo Bonhoeffer. Sua assinatura, entretanto, foi propositalmente retirada do documento.

Em carta a Karl Barth, uma amiga próxima de Bonhoeffer, Gertrud Stawen, conta que o pastor relatou ter sido tratado como inimigo por supostamente ter votado no Partido Social-Democrata - algo que, na verdade, nunca fez¹¹⁰. Por conta desse rumor, um de seus amigos e parceiros de resistência, o pastor Gerhard Jacobi optou por não incluir seu nome no documento. Justamente por proporem uma posição conciliatória na reorganização da Igreja, escolheram por não inserir a assinatura de alguém que poderia ser lido como radical, tendo em vista, também, sua atuação incisiva contra os Cristãos Alemães e as medidas políticas que estavam sendo tomadas desde fevereiro de 1933.

Outro documento que nos permite aferir essa excepcionalidade da atuação de Bonhoeffer no contexto é a utilização que Bonhoeffer faz da ideia de *status confessionis* e a ruptura dentro da Igreja Protestante. Em cartas enviadas no mês de setembro, observamos uma escrita praticamente monotemática. A preocupação com a adesão do Parágrafo Ariano reflete uma preocupação muito mais profunda: o questionamento sobre a própria natureza da Igreja. Em carta destinada a Barth em 09 de setembro de 1933, Bonhoeffer diz que

[p]or enquanto, emitimos uma declaração na qual nós desejamos comunicar o governo da igreja que pela adoção do Parágrafo Ariano, a Igreja Evangélica da União da Velha Prússia se separa da Igreja de Cristo. [...] Podemos dizer que a diferença entre a nossa situação para a de Lutero é que a Igreja Católica excomungou Lutero chamando suas teses de heresia, mas nossa igreja não pode fazer isso por conta da ausência do próprio conceito de heresia. Então nós não podemos simplesmente fazer de nosso argumento a posição de Lutero. [...] Não pode haver dúvidas que existe um *status confessionis*, mas qual o jeito mais apropriado hoje para expressar o que a *confessio* diz? - Isso não está claro para nós.

¹⁰⁹ *Apelo do Movimento dos Jovens Reformadores*, 06 de maio de 1933. RASMUSSEN, Larry. *Dietrich Bonhoeffer Works: Berlin: 1932-1933*, vol. 12. Trad. Isabel Best et al, Minneapolis: Fortress Press, 2009.

¹¹⁰ Nota 1 do *Apelo do Movimento dos Jovens Reformadores*, 06 de maio de 1933. RASMUSSEN, Larry. *Dietrich Bonhoeffer Works: Berlin: 1932-1933*, vol. 12. Trad. Isabel Best et al, Minneapolis: Fortress Press, 2009, (nn. 1).

No documento acima, Bonhoeffer demarca uma posição bastante assertiva inspirada em Lutero. Para o pastor e outros colegas integrantes dessa *minoría radical*, a adesão de uma legislação como esta é uma declaração de rompimento com a Igreja Protestante. Ele mobiliza o termo *status confessionis* com dois objetivos principais: demonstrar que a essência da Igreja e do Evangelho está sendo atacada e fazer um paralelo entre seu momento e os impasses que Lutero enfrentava no século XV¹¹¹. A posição de Lutero em meio às querelas de Augsburg e Leipzig são mobilizadas pelo pastor não como situações-espelho, ou seja, algo que deve ser transposto para a Alemanha da década de 1930, mas sim uma inspiração.

Bonhoeffer não propõe uma cisão e a criação de uma nova Igreja Protestante ou de um novo protestantismo separado da Igreja Evangélica Alemã. A posição tomada a partir do conceito de *status confessionis* é de que *são os Cristãos Alemães que estão criando uma nova instituição* ao violarem princípios que ele considera como fundamentais para a Igreja Cristã. Essa noção defendida por Bonhoeffer não era uma ideia comum entre os clérigos protestantes da própria Igreja Confessante que, em sua maioria, adotaram um discurso menos radical e até mesmo conciliatório. A perspectiva de estarem vivendo um *status confessionis* foi fundamental na elaboração de documentos como a Petição do Sínodo Nacional escrita por Bonhoeffer e Hildebrandt em 24 de setembro de 1933.

O Sínodo Geral da Prússia e outros sínodos regionais, através da introdução do Parágrafo Ariano na Igreja Protestante, tem colocado a si mesmo em oposição à confissão cristã. [...] Não há espaço aqui para a pregação dos apóstolos, nem para o nosso Senhor Jesus Cristo. Nós, portanto, não podemos reconhecer um sínodo que propõe tal resolução como um sínodo cristão, nem a igreja que age de acordo com essa resolução como uma igreja de Cristo.¹¹²

Ao declarar o anseio de que haja um reconhecimento por parte da Igreja Protestante de que uma cisão já foi feita e que esta *deixou de ser igreja*, o teólogo coloca o movimento dos Cristãos Alemães e a adoção de medidas nazistas como a negação do evangelho e da comunidade eclesial em si. Bonhoeffer mobiliza o mesmo argumento em outras produções como em *Igreja e a Questão Judaica*. Nessa fonte, produzida antes mesmo das cartas mencionadas acima, Bonhoeffer utiliza a ideia de *status confessionis* também como contestação a categoria de judeu

¹¹¹ DEJONGE, Michael P. *Bonhoeffer's Reception of Luther*. Oxford: Oxford University Press, 2017.

¹¹² Rascunho da Petição ao Sínodo Nacional da Igreja Evangélica Alemã, setembro de 1933. In: RASMUSSEN, Larry. *Dietrich Bonhoeffer Works: Berlin: 1932-1933*, vol. 12. Trad. Isabel Best et al, Minneapolis: Fortress Press, 2009, p. 175-176.

como algo vinculado a raça¹¹³. Em sua visão, a compreensão do judaísmo deveria residir na questão religiosa e não racial, emitindo publicamente uma negação do princípio fundamental do antissemitismo. Uma atitude como essa o distingue dos clérigos protestantes de então que, praticamente em sua totalidade (e até mesmo com a criação da Igreja Confessante meses depois), não emitiam uma palavra acerca da compreensão do judeu como uma raça e do seu extermínio (institucional, cultural, social, econômico e físico) como uma solução.

Apesar de radical diante do contexto, a perspectiva de Bonhoeffer foi adotada por alguns colegas e gerou algumas influências importantes. No *Documento dos Pastores de Berlim ao Sínodo Nacional da Igreja Evangélica Alemã*, documento de fundação da Liga de Emergencial de Pastores, observamos menções a Lutero e a denúncia de uma falsa igreja. Os pastores que elaboram o documento, como o próprio Bonhoeffer, Hildebrandt, Niemöller, entre outros, defendem que “[o] evangelho não deve ser restrito ou revogado pelas leis humanas.”¹¹⁴. Essa crítica se torna ainda mais acentuada no decorrer do documento. Os pastores afirmam:

Nesse momento sério, no qual uma pesada crise de consciência nos impele a fazer esse protesto, nós solenemente decidimos diante de Deus fazer tudo em nosso poder para que a mensagem da salvação possa ser pregada entre nós pura e imaculadamente, assim como a revelação do Deus vivo em Cristo. [...] Então nós não vamos para nossa luta contra tudo que destrói a Igreja.¹¹⁵

O documento é muito mais enfático na sua rejeição do Parágrafo ariano e de qualquer outra legislação ou prática que contrarie as confissões protestantes. É um documento que, diferentemente dos apresentados anteriormente, defende de maneira inegociável determinados princípios protestantes, como a questão universal do sacerdócio. Se apresenta como uma contestação e resistência até mesmo a decisões legais, ou seja, que envolvem a instância governamental. A teologia e crítica política de Bonhoeffer influencia essas formulações de maneira sistemática.

Outra importante influência de Bonhoeffer reside na quinta tese da Declaração teológica de Barmen, documento do qual não participou da elaboração. De acordo com Matthew Hockenos,

¹¹³ DEJONGE, Michael P. Bonhoeffer, status confessionis and the Lutheran Tradition. Stellenbosch: *Stellenbosch Theological Journal* no. Vol. 2 n°3, p. 41–60, 2017.

¹¹⁴ Declaração dos Pastores de Berlim ao Sínodo Nacional da Igreja Evangélica Alemã, setembro de 1933. In: RASMUSSEN, Larry. *Dietrich Bonhoeffer Works: Berlin: 1932-1933*, vol. 12. Trad. Isabel Best et al, Minneapolis: Fortress Press, 2009.

¹¹⁵ Declaração dos Pastores de Berlim ao Sínodo Nacional da Igreja Evangélica Alemã, setembro de 1933. In: RASMUSSEN, Larry. *Dietrich Bonhoeffer Works: Berlin: 1932-1933*, vol. 12. Trad. Isabel Best et al, Minneapolis: Fortress Press, 2009, p. 175-176.

das seis teses presentes na Declaração, é a quinta a mais importante dentro do debate político e teológico do período¹¹⁶. O fragmento estabelece o lugar da Igreja e do Estado a partir de uma dupla rejeição.

Rejeitamos a falsa doutrina de que o Estado poderia ultrapassar a sua missão específica, tornando-se uma diretriz única e totalitária da existência humana, podendo também cumprir, desse modo, a missão confiada à Igreja. Rejeitamos a falsa doutrina de que a Igreja poderia e deveria, ultrapassando a sua missão específica, apropriar-se das características, dos deveres e das dignidades estatais, tornando-se assim, ela mesma, um órgão do Estado¹¹⁷.

A tese acusa o Estado e a Igreja - os dois reinos, em uma linguagem luterana - de se emanciparem de atividades que não correspondem ao seu dever. A crítica às intenções do Estado de se tornar uma dimensão única e totalitária do ser humano ultrapassa a esfera da interferência religiosa. No entanto, a denúncia principal da tese e da declaração em si é a mudança no caráter da Igreja e a tentativa de torná-la um instrumento do Estado a ser utilizado e manipulado de acordo com as pretensões do nazismo. O trecho sugere que a autoridade secular está condicionada a ser respeitada e obedecida tendo em vista o cumprimento do Estado das tarefas instituídas por Deus com base nos princípios cristãos¹¹⁸. É possível, portanto, levantar a hipótese de haver, especialmente nesta tese, um eco das denúncias de Bonhoeffer e do posicionamento mais assertivo de Bonhoeffer em relação às medidas estatais.

2.3 TENSÕES E FRUSTRAÇÕES

Por fim, um dos embates que explicitou bem a excepcionalidade e influência de Bonhoeffer para o próprio governo foi a tensão entre o teólogo e o Conselheiro do Escritório da Federação da Igreja Evangélica Alemã, Theodor Heckel. Com a iminência da mudança de Bonhoeffer de Berlim para Londres, Bonhoeffer envia uma carta ao conselheiro assinalando seu

¹¹⁶ HOCKENOS, Matthew D. *A Church divided: German Protestants confront the Nazi past*. Indiana: Indiana University Press, 2004, p. 27.

¹¹⁷ BARTH, Karl. *Declaração Teológica de Barmen*. São Leopoldo, v. 24, n. 2, 1984. Disponível em: <http://periodicos.est.edu.br/index.php/estudos_teologicos/article/view/1266/1221>. Acesso em 26 de março de 2021, p. 4.

¹¹⁸ HOCKENOS, Matthew D. The Church Struggle and the Confessing Church: An Introduction to Bonhoeffer's Context. *Studies in Christian-Jewish Relation*, Boston, Vol. 2, No. 1, 2007, p. 15.

posicionamento enquanto pastor fora da Alemanha em um momento de construção da imagem do Terceiro Reich Alemão:

Eu não sou Cristão Alemão e honestamente não posso representar a causa dos Cristãos Alemães no exterior. É claro que meu dever primeiro será em ser para nas congregações alemãs. Mas acredito que minhas conexões com os círculos nas igrejas inglesas resultantes do trabalho ecumênico assim como meu interesse pessoal na tarefa ecumênica pode fazer com que seja inevitável que eu seja chamado a tomar partido em questões da igreja alemã e dos Cristãos Alemães porque pessoas virão até mim com questões relacionadas a isso.¹¹⁹

Bonhoeffer apresenta duas posições a uma autoridade ligada ao governo: a primeira delas é sua irredutibilidade em sua posição na luta política eclesiástica na Alemanha. Sua oposição aos Cristãos Alemães se evidencia na recusa de representá-los ou fazer propaganda para o grupo em sua viagem para fora da Alemanha. A segurança nesse posicionamento pode estar vinculada ao prestígio e lugar social (e racial) que o pastor possui frente a comunidade alemã. No entanto, tomar um posicionamento como este não é seguro, especialmente tendo em vista toda sua atuação pública no ano de 1933. Ao fim do documento, Bonhoeffer afirma sua lealdade ao país e cita, como argumento de autoridade, ligações familiares aos membros do Nacional-Socialismo. Isso pode ser entendido como uma tentativa de demonstrar que seu posicionamento e prática no exterior em nada teria a ver com uma oposição ao governo atual, mas sim uma oposição de vertentes dentro da igreja. Apesar da estratégia retórica, Heckel recomenda a ida de Bonhoeffer desde que ele se comprometesse a manter a discrição e não se envolvesse ou discutisse questões internas na Igreja na Alemanha. O comprometimento ficou apenas no papel como veremos em nossa análise sobre a atuação de Bonhoeffer em Londres.

A excepcionalidade e influência de Bonhoeffer que buscamos apontar aqui não denota sua figura de um caráter sobre-humano. Bonhoeffer é muitas vezes lido a partir de uma perspectiva de heroísmo e martírio. A monumentalização das ações de Bonhoeffer como um herói imaculado, sem contradições e falhas inerentes a sua natureza, é um processo que pode, de maneira não intencional, desumanizá-lo. Entendê-lo como herói é recorrente nas produções sobre sua atuação, muitas vezes vinculadas a essa noção do martírio.

Tzvetan Todorov em *Diante do Extremo* nos dá uma outra percepção acerca do conceito de herói. Na definição de Todorov, o herói surge quando sua ação passa a fazer parte do

¹¹⁹ Carta para Theodor Heckel, 04 de outubro de 1933. In: RASMUSSEN, Larry. *Dietrich Bonhoeffer Works: Berlin: 1932-1933*, vol. 12. Trad. Isabel Best et al, Minneapolis: Fortress Press, 2009, p. 185.

extraordinário. Bonhoeffer, de fato, diante do ordinário, da submissão e da omissão, age de maneira que foge ao comum – dos alemães, dos alemães da igreja e dos alemães da igreja que compunham a resistência. É importante, no entanto, lembrar que não há um caráter revolucionário em seu aspecto extraordinário: Bonhoeffer não pretende submeter a Alemanha à uma nova ordem, mas sim restabelecer parte da realidade anterior. Em relação a Igreja, pode haver uma compreensão de um caráter revolucionário se compreendermos suas ações, não suas ideias, como tais – já que a percepção de Igreja, mundo e Deus que ele possui está calcada na raiz da tradição luterana. Reconhecer sua excepcionalidade não implica desconsiderar suas contradições. É entender que, naquela circunstância, tomou atitudes diferentes da maioria, optou pela liberdade. A escolha é uma evidência da qualidade da liberdade que os seres humanos são dotados. Não é uma coerção, um destino inevitável, fatalista, que levou Bonhoeffer a agir como agiu: é, ao sentir-se nesse dever, nessa obrigação, escolher agir dessa maneira. Na primeira carta que escreve a Barth depois de sua saída de Berlim e de todo esse contexto caótico em que estava inserido e, ainda sim, tentando lutar, demonstra sua profunda frustração com o lugar solitário (ou, ao menos, bem minoritário) que ocupava naquele momento.

Eu me sinto de uma forma que eu não compreendo, eu me encontro em uma oposição radical a todos os meus amigos; eu me tornei progressivamente isolado com minhas visões das coisas, ainda assim eu estive e permaneço pessoalmente próximo a essas pessoas. [...] Parece que, neste momento, é mais perigoso para eu fazer um gesto do que recuar para o silêncio.¹²⁰

¹²⁰ Carta para Karl Barth, 24 de outubro de 1933. In: RASMUSSEN, Larry. *Dietrich Bonhoeffer Works: Berlin: 1932-1933*, vol. 12. Trad. Isabel Best et al, Minneapolis: Fortress Press, 2009, p. 185.

“A DUODÉCIMA HORA DA IGREJA”: OS SERMÕES EM BERLIM

“Nós estamos na duodécima hora da vida da nossa Igreja Protestante, nós não temos mais muito tempo até ser decidido se nossa igreja está acabada ou se um novo dia começará para ela – isso deveria estar claro para nós neste momento [...]”

(Sermão pregado por Dietrich Bonhoeffer sobre Apocalipse 2:4-5,7,
Berlim, 06 de novembro de 1933.)

“A DUODÉCIMA HORA DA IGREJA”: OS SERMÕES EM BERLIM

O trabalho pastoral de Dietrich Bonhoeffer em Berlim teve início em 15 de novembro de 1932. Desde o início do seu trabalho como pregador na capital alemã até sua viagem para Londres, em outubro de 1933, o pastor não pregou com regularidade em comunidades fixas. Por vezes, era convidado por colegas ou trabalhava como substituto em algumas congregações, o que fez com que o pastor tivesse um público mais flexível e diversificado. O período em questão tem como marco inicial o começo do trabalho pastoral de Bonhoeffer em Berlim em novembro de 1932 e como marco final sua partida para Londres em outubro de 1933. Desse período, apenas sete sermões foram preservados. O último sermão que temos acesso, no entanto, é de julho de 1933, abrindo uma lacuna nos meses subsequentes de grande discussão na igreja. Ou seja, pregações realizadas durante o processo de formulação da Confissão de Bethel, durante as campanhas eleitorais eclesiásticas e do efervescer da *Luta pela Igreja* no segundo semestre de 1933 não foram preservadas. Isso, no entanto, não diminui a importância dessa documentação ou a riqueza no trabalho das temáticas relacionadas a ascensão do nazismo, nazificação da igreja e o combate entre forças opostas no domínio eclesiástico.

Em suas experiências anteriores como pastor em formação, em Barcelona ou Nova York, Bonhoeffer alimentou em si um profundo entusiasmo pelo púlpito. Em uma carta escrita para Franz Hildebrandt, Bonhoeffer afirma que “cada sermão deveria ser um evento”¹²¹. O choque de Bonhoeffer com aquilo que ele chamou de um *espaço marginal* dado ao sermão em suas observações em Nova York demonstra a importância que ele denotava à pregação desde seu processo de formação como pastor. Algumas das pregações que ministrou durante os períodos anteriores ao retorno à Berlim denunciavam diretamente questões políticas e sociais. Um dos exemplos é o sermão pregado em 12 de junho de 1932 logo após a escolha de Franz von Papen para o cargo de chanceler em substituição a Heinrich Brüning. O pastor questiona a mobilização do nome de Deus como um slogan para o governo de Papen e questiona: “O quão mesquinho, fraco

¹²¹BONHOEFFER apud BETHGE, Eberhard. *Bonhoeffer. A Biography*. Trad. Victoria Barnett. Minneapolis, MN: Fortress Press, 2000, p. 234.

e lamentável isso soa: nós acreditamos que iremos verdadeiramente ser tomados por esse “em nome de Deus, amém?”¹²².

Observa-se, portanto, que a crítica política e social presente nos sermões de Bonhoeffer não é algo específico do momento em que viveu sob o Terceiro Reich. Mobilizar o sermão como denúncia fez parte de sua formação pastoral e teológica. Sendo o sermão considerado um evento pelo próprio pregador, devemos buscar enxergá-lo assim dentro de sua prática pastoral e experiência política. O sermão é um dos eventos que constitui uma série de acontecimentos e práticas de sua vida na Alemanha de 1932 e 1933. É, também, um evento constituído por uma sucessão de outros eventos. Não é um espelho, mas sim uma representação da cadeia de acontecimentos que constitui a percepção deste intelectual. Diante disso, o teor dos sermões de 1932 e 1933 em Berlim dialogavam com temáticas cruciais naquele período, na vida de Bonhoeffer, na Igreja Protestante e na política alemã. A divisão e catalogação dos sermões de Berlim podem ser observadas na tabela abaixo:

Tabela 2 – Sermões pregados por Dietrich Bonhoeffer em Berlim (1932-1933) ¹²³

SERMÕES DE DIETRICH BONHOEFFER EM BERLIM (1932-1933)				
Nº	TÍTULO(S)	DATA	LOCAL	REFERÊNCIA
1932				
SERMÃO 1	Sermão sobre Apocalipse 2:4-5,7 OU "Na Duodécima hora da Igreja"	06 de novembro de 1932 (Domingo da Reforma)	Berlim	Apocalipse 2:4-5,7
SERMÃO 2	Sermão sobre Daniel 10:1,8, 16-19 OU "Coragem em Tempos Incertos"	01 de dezembro de 1932	Berlim	Daniel 10: 1,8,16-19
1933				
SERMÃO 3	Sermão sobre Mateus 8:23-27 OU "Superando o Medo"	15 de janeiro de 1933 (Segundo Domingo após Epifania)	Berlim	Mateus 8:23-37
SERMÃO 4	Sermão sobre Juizes 6:15-16; 7:2;8:23 OU "Gideão: Deus é meu Senhor"	26 de fevereiro de 1933 (Primeiro domingo da quaresma)	Berlim	Juizes 6:15-16; 7:2; 8:23
SERMÃO 5	Sermão sobre 1 Pedro 1:7b-9 OU "A Alegria da ascensão"	25 de maio de 1933 (Dia da Ascensão)	Berlim	1 Pedro 1:7b-9
SERMÃO 6	Sermão sobre Êxodo 21:1-8; 15-16, 18-20, 30-35 OU "Dos Pastores e Profetas da Nova Alemanha"	28 de maio de 1933 (Sexto Domingo após o Páscoa - Exaudi)	Berlim	Êxodo 32: 1-8, 15-16, 18-20, 30-35
SERMÃO 7	Sermão sobre Mateus 16:13-18 OU "Quem vocês dizem que eu sou?"	23 julho de 1933 (Sexto domingo após a Trindade)	Berlim	Mateus 16:13-18

¹²² BONHOEFFER apud BETHGE, Eberhard. *Bonhoeffer. A Biography*. Trad. Victoria Barnett. Minneapolis, MN: Fortress Press, 2000, p. 236.

¹²³ Tabela elaborada pela autora com base nos dados disponíveis no volume 12 da coletânea Dietrich Bonhoeffer Works in English. Os títulos dados aos sermões são nomenclaturas póstumas selecionadas pelos editores da coletânea *The Collected Sermons of Dietrich Bonhoeffer* volumes 1 e 2. Mantivemos os marcos dos domingos assinalados pelo teólogo nos documentos.

Os sermões acima estão assinalados com seu nome baseado na passagem pregada e nos títulos póstumos colocados a eles nas edições do DBW. Além disso, há a demarcação do evento de domingo, algo importante na tradição protestante, especialmente em vertentes como o luteranismo. Em algumas dessas documentações, temos o registro, no manuscrito ou a partir de testemunhas, do local exato da pregação enquanto, em sua maioria, sabemos, apenas, da pregação ter ocorrido na cidade de Berlim.

Nos últimos meses de 1932, observamos a escolha de Bonhoeffer de duas passagens consideradas pela tradição cristã de livros apocalípticos: Daniel, no Antigo Testamento, e Apocalipse, no Novo Testamento. A escolha dessas passagens denota uma preocupação latente do pastor: a transformação da Alemanha, antes mesmo da eleição de Adolf Hitler para o cargo de chanceler, era uma mudança que o levava a pensar no fim dos tempos anunciados no texto bíblico. A escolha e mobilização de passagens bíblicas em determinados contextos deve, portanto, ser entendida como um processo também *político*. Há uma mobilização e uma informação por trás de uma escolha como essa em um momento em que candidatos do Partido Nacional-Socialista não eram uma mera possibilidade, mas sim uma alternativa consolidada desde o ano de 1930¹²⁴.

Uma observação interessante é que não há uma exclusividade neotestamentária em suas pregações, sendo que quatro das pregações são de passagens do Novo Testamento (sendo, duas delas, do Evangelho de Mateus) e três são passagens do Antigo Testamento. O que chama atenção na escolha das passagens do Antigo Testamento é que, em cada uma delas, escolheu narrativas caras às memórias dos judeus, como Daniel, Gideão e Moisés, reiterando sua visão que o Antigo e Novo Testamento na Bíblia compõe o todo de maneira interligada, lidos por ele através de Cristo. Não considerar com o mesmo peso e impacto passagens do Antigo Testamento na formulação de sua atividade pastoral não estava em questão para Dietrich Bonhoeffer porque entendia que esvaziar o cristianismo do judaísmo era tornar o próprio cristianismo vazio. Sua escolha e mobilização de narrativas bíblicas não se dá por uma preocupação com a questão histórica relativa àqueles textos e contextos da Antiguidade. As histórias selecionadas são gatilhos para tratar das problemáticas da fé cristã em seu próprio momento histórico.

¹²⁴EVANS, Richard. A vitória da violência. In: EVANS, Richard J. *A chegada do Terceiro Reich*. 2ª edição, São Paulo: Planeta, 2014, p. 295-316.

Uma posição da qual iremos nos afastar é da ideia que as pregações de Bonhoeffer, por não mencionarem diretamente o nazismo, não o enfrenta. De acordo com a análise do teólogo Ernst-Albert Scharffenorth ¹²⁵, não é possível ler os sermões de Bonhoeffer como uma resposta às agitações políticas de então por ele, diferentemente do contexto anterior - como o exemplo levantado sobre Papen -, não falar diretamente da política institucional em suas pregações. Essa compreensão de que, ao não falar de política institucional o pastor não age politicamente, é bastante problemática. Coloca a teologia fora do campo dos feitos humanos que são políticos por si só. Se considerarmos que a política diz respeito apenas ao campo institucional, o argumento de haver uma teologia apolítica tem sentido, pois nem Bonhoeffer nem a maioria dos pastores tinha filiação política. Entretanto, compreendo a política como o *político*, ou seja, o exercer a liberdade na cena pública, como nos lembra Hannah Arendt. Partiremos da compreensão que os sermões de Berlim constituem uma *oposição político-teológica* interna na Alemanha e que suas pregações foram mobilizadas como uma estratégia retórica de resistência contra a nova concepção de mundo proposta pelos nazistas.

3.1 OS SETE SERMÕES E A ÉTICA DA RESPONSABILIDADE CRISTÃ

Por termos a concentração dos sermões de Berlim no primeiro semestre de 1933, é possível perceber a reação do pastor e as reações que ele queria desencadear com sua fala no momento em que o regime atuou de maneira veemente para institucionalizar o movimento totalitário na Alemanha. A análise desses sermões será pautada, na primeira parte, na observação de como a questão da responsabilidade se faz presente em suas pregações. Em um segundo momento, o foco estará nas temáticas adjacentes à questão da responsabilidade que nos dão um importante prognóstico dos problemas que Bonhoeffer estava disposto a enfrentar naquele momento.

3.1.1 A duodécima hora da Igreja na Alemanha

O primeiro sermão pregado pelo pastor após seu retorno a Berlim (e que foi preservado) é a pregação intitulada *A Duodécima Hora da Igreja*. O sermão foi pregado em 06 de novembro de 1933, logo após sua chegada à capital alemã. O texto escolhido foi o de Apocalipse 2: 4-5, 7, trechos da carta do apóstolo João à cidade de Éfeso.

¹²⁵ SCHARFFENORTH, Ernst-Albert. Editor's Afterword to German Edition. In: RASMUSSEN, Larry. *Dietrich Bonhoeffer Works: Berlin: 1932-1933*, vol. 12. Trad. Isabel Best et al, Minneapolis: Fortress Press, 2009.

Tenho, porém, contra ti que abandonaste o teu primeiro amor. Lembra-te, pois, de onde caíste, arrepende-te e volta à prática das primeiras obras; e, se não, venho a ti e moverei do seu lugar o teu candeeiro, caso não te arrependas. [...] Quem tem ouvidos, ouça o que o Espírito diz às igrejas: Ao vencedor, dar-lhe-ei que se alimente da árvore da vida que se encontra no paraíso de Deus. (Ap 2: 4-5,7)¹²⁶

Bonhoeffer mobiliza a exortação presente no último livro do cânone bíblico para levar seus ouvintes à reflexão acerca da temática do Primeiro Amor e de como a Igreja da Alemanha passava por um momento de abandono de si mesma e de Deus. A justificativa para o título do texto, *A Duodécima Hora da Igreja*, se faz presente na abertura da pregação:

Nós estamos na duodécima hora da vida da nossa Igreja Protestante, nós não temos mais muito tempo até ser decidido se nossa igreja está acabada ou se um novo dia começará para ela – isso deveria estar claro para nós neste momento [...].¹²⁷

Na tradição hebraica, o momento final do dia é no fim da tarde, entre às 17h e às 18h, a Undécima. Qualquer trabalho a ser feito ou questão a ser resolvida nesse momento final deve ser resolvida imediatamente. *É a sensação de urgência*. Bonhoeffer utiliza dessa referência para denunciar que, de acordo com sua visão, *a hora urgente da Igreja já estava presente na Alemanha*. Seus companheiros de ofício, em geral, acreditavam que a undécima hora da Igreja Alemã nem chegaria. Essa pregação, no momento em que foi feita, aparece, portanto, como uma espécie de manifesto. É importante, no entanto, mencionar o termo utilizado pelo pastor nesse momento. A tradição bíblica compreende o momento da urgência como a *Undécima hora*. Já Bonhoeffer faz referência a essa hora urgente como a *duodécima hora*¹²⁸, ou seja, o momento em que a ação poderia ser preventiva já havia passado. Esse senso de urgência é ainda mais perceptível se levarmos em conta o contexto político da Alemanha naquele momento.

No domingo que Bonhoeffer pregava, dia 06 de novembro de 1932, aconteciam as eleições para o *Reichstag* na Alemanha. No mesmo ano, em julho, já havia acontecido uma eleição para o Parlamento Alemão. Essa sucessão de eventos demonstra a instabilidade e fraqueza da República

¹²⁶ BÍBLIA, Português. *Bíblia Shedd*, Revista e Atualizada no Brasil. Trad. João Ferreira de Almeida. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 1997.

¹²⁷ Sermão sobre Apocalipse 2:4-5,7, Berlim, 06 de novembro de 1933. In: RASMUSSEN, Larry. *Dietrich Bonhoeffer Works: Berlin: 1932-1933*, vol. 12, Trad. Isabel Best et al, Minneapolis: Fortress Press, 2009, p. 439. Original (DBW 12, p. 425): “Dass wir in der zwölften Stunde der Lebenszeit unserer evangelischen Kirche stehen, dass uns also nicht mehr viel Zeit bleibt, bis es sich entscheidet, ob es aus ist mit unserer Kirche oder ob ein neuer Tag beginnt – das sollte uns allmählich klar geworden sein.“.

¹²⁸ Dietrich Bonhoeffer, no rascunho original da sua pregação, escreve sobre a *zwölften Stunde*, ou seja, a duodécima hora, indo além da undécima hora (a última hora) da qual o evangelho de Mateus faz referência na Parábola dos Trabalhadores da Vinha (Mateus 20:1-16). Nachlass 299, A33,10, Staatsbibliothek.

de Weimar que teve, entre 1930 e 1933, três diferentes chanceleres - Heinrich Brüning, Franz Von Papen e Kurt von Schleicher - antes da nomeação de Adolf Hitler¹²⁹. No auge da instabilidade política, o Partido Nacional-Socialista havia tido uma significativa adesão em julho de 1932, apresentando-se como uma aposta da direita alemã. Com esse cenário em voga, a sensação de que uma vitória ainda mais expressiva do partido nazista estava a caminho só aumentava. No dia 06 de novembro, dia da pregação, os nazistas alcançaram 33% dos votos para o *Reichstag* e conseguiram um aumento de mais de 2 milhões de votos em comparação a julho do mesmo ano¹³⁰. A mobilização de um discurso de medo foi crucial para esse aumento expressivo dos nazistas nas urnas. Discursos que colocavam a situação política do país como uma possível morte da própria Alemanha foram capazes de mobilizar a população em torno de uma figura claramente autoritária. Segundo Richard Evans, “os eleitores não estavam em busca de nada muito concreto do Partido Nazista em 1930. Em vez disso, estavam protestando contra o fracasso da República de Weimar.”¹³¹.

A deslegitimação social e política de Weimar e do projeto republicano não necessariamente levaria aos nazistas. Isso é um ponto fundamental: o nazismo foi escolhido. O autoritarismo foi visto como uma alternativa pelo *establishment* político e pela sociedade. O crescimento nazista nas eleições evidencia o desespero de uma população em crise assim como a falta de uma cultura democrática e republicana nesta. As elites políticas se submeteram a uma “barganha com o diabo” por achar possível a domesticação de um demagogo. Colocaram seus interesses e o anseio de saírem vitoriosos à frente de qualquer ideal. Portanto, antes mesmo do incêndio do *Reichstag* em 1933, da proibição dos partidos políticos, da própria escolha de Hitler como chanceler e tantas outras medidas autoritárias, um *movimento totalitário* já estava em curso na Alemanha. O discurso de ódio entoava as campanhas nazistas ao redor do país dizendo aos alemães que “se vocês votarem

¹²⁹ REZENDE, Karina. Como a democracia em Weimar morreu: antirrepublicanismo e corrosão da democracia na Alemanha e a ascensão do nazismo. *Revista Cantareira*, n. 33, 28 de maio de 2020.

¹³⁰ Nota 1 em RASMUSSEN, Larry. *Dietrich Bonhoeffer Works*: Berlin: 1932-1933, vol. 12. Trad. Isabel Best et al, Minneapolis: Fortress Press, 2009, p. 439.

¹³¹ EVANS, Richard. Os fracassos de Weimar. In: *A Chegada do Terceiro Reich*. Trad. Lúcia Brito, São Paulo: Editora Planeta, 2010, p. 294.

nos candidatos do Nacional-Socialismo, acabaremos com este terror após dois a três meses de governo"¹³².

Em vista disso, é fundamental compreender que, anterior à institucionalização do Terceiro Reich, um *movimento totalitário* fazia parte de uma Alemanha em ruínas. Foi somente a partir de 1933 que esse *movimento totalitário* se institucionalizou de diversas formas na Alemanha. Hannah Arendt compreende, entretanto, que apenas a partir do início da Segunda Guerra Mundial, com o expansionismo em curso, que se pode definir a Alemanha como um *governo totalitário* propriamente dito. Todavia, o terror e as tentativas de minar a vida pública e privada, fundamentos do totalitarismo, já estão fortemente presentes e em processo com de institucionalização desde o crescimento nazista nos cargos políticos federais e regionais nos anos de 1932 e 1933 e com a posse de Hitler como chanceler. Ao denunciar a necessidade de agir frente a um momento de ruínas na Alemanha em 1932, justo no dia das eleições para o *Reichstag*, Bonhoeffer desempenha um papel de denúncia para o núcleo do qual faz parte.

Além da questão eleitoral, fator fundamental para contextualização desse primeiro sermão de Bonhoeffer, esse culto tinha um outro fator marcante: a pregação foi preparada para a celebração do Domingo da Reforma. Para Bonhoeffer, uma dupla comemoração naquele dia anunciava uma tragédia: as fanfarras que comemoravam o dia da reforma protestante e as fanfarras que comemoravam a força da “renovação” Nacional-Socialista revelavam uma Alemanha em estado terminal. Bonhoeffer afirma que

[f]anfarras pertencem a funerais, quando achamos que temos que quebrar nosso frio silêncio com um gélido barulho, onde a decomposição é diferenciada com grinaldas e música fúnebre. É como o que uma criança faz quando está com medo de caminhar em uma rua escura – elas assobiam e pisam e fazem barulho para conseguir aumentar sua coragem. É um tipo estranho de decepção – quando sua coragem deixa você, você a fabrica, para longe de todo o terror. [...] Hoje, entre milhares de trombetas de fanfarras que testemunham que a Alemanha está à porta da morte, vários se juntam a ela, gritando para o mundo que a Igreja está morrendo. A Alemanha, com medo do seu futuro, está fazendo barulho para mostrar coragem a partir de todo tipo de palavras grandiosas e em alto tom, desde que estas afastem o terror da morte.¹³³

¹³² Trecho de discurso de Adolf Hitler no desfile de partidários nazistas durante um comício de campanha eleitoral em Waldenburg, Alemanha. Disponível em <<https://encyclopedia.ushmm.org/content/pt-br/film/hitler-campaign-speech>>. Acesso em 18 de junho de 2019.

¹³³ Sermão sobre Apocalipse 2:4-5,7, Berlim, 06 de novembro de 1933. In: RASMUSSEN, Larry. *Dietrich Bonhoeffer Works: Berlin: 1932-1933*, vol. 12, Trad. Isabel Best et al, Minneapolis: Fortress Press, 2009, p. 439. Original (DBW 12, p. 424, 425): “[...] sondern dass der Fanfarenstoss zum Leichenbegängnis gehört; dorthin, w man das kalte

A celebração naquele momento é vista por Bonhoeffer não como uma *externalização* de um sentimento de paz ou alegria, mas sim uma tentativa de forjar e *internalizar* uma coragem forçada em meio a um momento de medo. A reflexão de Bonhoeffer a partir da morte da Igreja na Alemanha é uma forma de demonstrar como essa deterioração está de acordo com o próprio terror da morte presente no país.

O ponto principal de Bonhoeffer na pregação é alertar seus ouvintes para sua responsabilidade e a necessidade de retornar ao Primeiro Amor, a Cristo. Em dado momento, afirma

[p]rotestar está entre uma de suas tradicionais obrigações [da Igreja Protestante]. Pode estar protestando contra uma variedade de coisas, mas protestar é preciso. [...]. Então há um protesto contra qualquer coisa que nos prenda fortemente, contra o dogma e a autoridade, protestar em favor da liberdade de consciência e pensamento, ou da liberdade individual [...]¹³⁴

O pastor atribui a Igreja Protestante o dever, a responsabilidade de protestar, de se indignar frente aos abusos e injustiças. Cita, nesse momento da pregação, o secularismo, a idolatria e os perigos políticos do catolicismo - se referindo ao Partido de Centro, grupo político católico presente desde o século XIX na Alemanha - como questões em torno das quais a Igreja deve se mobilizar. Junto com a rejeição a esses elementos, aponta a defesa de outros, especialmente da *liberdade de consciência e pensamento*.

Ao responsabilizar a igreja, Bonhoeffer responsabiliza os alemães, os indivíduos. Sua compreensão do que é a comunidade eclesiástica se dá a partir das pessoas, a partir da comunhão que estas estabelecem entre si. Assim sendo, responsabilizar a Igreja Protestante, criticando os rumos tomados pelo protestantismo em um culto do dia da Reforma e no dia das eleições para o *Reichstag* é cobrar *uma ação responsável* daqueles que o escutam. A questão da responsabilidade

Schweigen mit einem noch kälteren Lärm überschreien zu müssen meint, dort, wo Torenkränze und Totenmusik die Verwesung verdecken. Kinder machen es ja wohl so, wenn ihnen Angst wird auf der dunklen Strasse, dass sie pfeifen und fest auftreten und lärmern, um sich selbst Mut zu machen – eigentümliche Täuschung wenn man schon keinen Mut mehr hat, so macht man ihn sich eben – aus lauter Angst. [...] Und nun wird heute unter den tausend Fanfaren, die vom totkranken Deutschland Zeugnis ablegen, gar noch die andere mitgetönt haben, die das Sterben der Kirche in die Welt hinausschreit. Deutschland, dem es vor seiner Zukunft Angst ist, macht sich heute Mut mit grossen, lauten Worten aller Art – wenn sie nur die tiefinnere heimliche Sterbensbangigkeit vertreiben [...].“

¹³⁴ Sermão sobre Apocalipse 2:4-5,7, Berlim, 06 de novembro de 1933. In: RASMUSSEN, Larry. *Dietrich Bonhoeffer Works: Berlin: 1932-1933*, vol. 12, Trad. Isabel Best et al, Minneapolis: Fortress Press, 2009, p. 441. Original (DBW 12, p. 426): “Da gehört es zu ihren herkömmlichen Obliegenheiten zu protestieren. Wogegen sie protestiert, das kann sehr verschieden sein, aber protestieren muss sie ja doch – [...]. Protest gegen alle enge Bindung, gegen Dogma und Autorität, Protest für die Freiheit des Denkens und des Gewissens, des Individuums [...].“

está sendo atrelada *a algo e a alguém*. Uma ação responsável sempre implica um complemento: é preciso, ao ter responsabilidade, ser *responsável por algo/alguém* e ser *responsável com algo/alguém*.

Bonhoeffer clama para que seus pastoreados, como integrantes dessa Igreja e dessa Alemanha em estado terminal, sejam responsáveis pelo mundo que integram. A existência desse mundo público, no entanto, só se dá pela existência do outro. O ato de se responsabilizar por esse mundo e ter uma ação responsável frente aos desafios que se constituem é uma forma de expressão do *amor mundi*. Como o mundo só pode ser compreendido a partir das relações humanas que o constitui, amar e ser responsável com o outro é ser responsável com o mundo onde se vive. É esse amar e ser responsável pelo e com o outro que constitui o Primeiro Amor que Bonhoeffer acusa seus ouvintes de terem abandonado. O Primeiro Amor, na visão do pastor, é, como presente na própria ideia, o primeiro, uma prioridade. Colocar o outro como prioridade e eixo para atuação no mundo público - seja na esfera eclesiástica ou fora dela - é fazer com que, ao obedecer a Deus, eu tenha o outro como mote e razão da minha ação responsável. Em dado momento, afirma

Nós celebramos; nós participamos dos eventos para que sejamos vistos; nós tentamos influenciar; nós estabelecemos aquilo chamado de movimento protestante; nós fazemos trabalhos da juventude protestante; nós providenciamos serviço social e cuidado para as pessoas e nós temos uma propaganda anti-idolatria – mas nós estamos fazendo os primeiros trabalhos, aqueles que resumem o que todos nós somos? Nós amamos Deus e nosso próximo com aquele primeiro, apaixonado e ardente amor disposto a arriscar tudo exceto Deus?¹³⁵

Nesse trecho, Bonhoeffer trouxe a ideia de uma vida cheia de compromissos relacionados a Igreja, mas que, em sua essência, esqueceu do fundamental: o cuidado e o amor com o outro. Em novembro de 1932, não havia um processo de nazificação dessas instituições. No entanto, Bonhoeffer advogava contra aspectos fundamentais da ideologia nazista desde então por enxergar nestes uma série de problemáticas que afetariam os dois fundamentos do Primeiro Amor: o amor a Deus e o amor pelo outro. O Primeiro Amor é, portanto, um amor em duas instâncias: o indivíduo, ao amar o outro, ama e é obediente a Deus. O cumprimento do amar nessas duas instâncias constitui

¹³⁵ Sermão sobre Apocalipse 2:4-5,7, Berlim, 06 de novembro de 1933. In: RASMUSSEN, Larry. *Dietrich Bonhoeffer Works: Berlin: 1932-1933*, vol. 12, Trad. Isabel Best et al, Minneapolis: Fortress Press, 2009, p. 445. Original (DBW 12, p. 430, 431): “Wir feiern, wir repräsentieren, wir tun Einfluss, wir machen eine sogenannte evangelische Bewegung, wir treiben evangelische Jugendpflege, wir tun Wohlfahrtsdienste und Fürsorge, machen Gottlosenpropaganda – aber tun wir die ersten Werke, um die schlechtin alles geht? Gott lieben und den Bruden lieben mit jener ersten, leidenschaftlichen, brennenden, alles nur Gott nicht aufs Spiel setzenden Liebe? Lassen wir wirklich Gott sein, stellen wir uns und unsere Kirche ihm ganz anheim?”

uma dupla ação responsável dentro de uma única prática: ao amar o outro e me responsabilizar por ele, o indivíduo cumpre o propósito de Cristo, tendo a *responsabilidade com Cristo* e a *responsabilidade com o mundo* como duas facetas integrantes de uma única ação.

Tzvetan Todorov em *Diante do Extremo* defende a ideia de que “a responsabilidade é uma forma particular de cuidado”¹³⁶. Apesar do autor considerar o cuidado uma prática voltada a um indivíduo próximo e não a um grupo mais amplo, algo que não constitui a compreensão de responsabilidade de Bonhoeffer, entender a responsabilidade como um cuidado nos ajuda a refletir acerca da crítica que o pastor faz: colocar segundas, terceiras e quartas coisas, qualquer trabalho que seja, a frente do cuidado com o meu semelhante é o abandono que levou a Igreja a seu estado terminal e a Alemanha a um futuro amedrontador¹³⁷.

A ética da responsabilidade cristã para Bonhoeffer aparece, em *A Duodécima Hora da Igreja*, como colocar em prática o Primeiro Amor: amar a Deus ao amar o próximo. Esse amor ao próximo é, portanto, decorrente de um ato de obediência a Deus. A obediência a Deus como um ato de responsabilidade para com Cristo e o *amor mundi* como um ato de responsabilidade para com o outro são, portanto, inseparáveis. Quando Bonhoeffer cobra dos membros Igreja Protestante o protesto e a ação frente a deterioração *da Igreja*, cobra que esses indivíduos *ajam como cristãos*. Quando cobra dos membros da Igreja que estes ajam frente às fanfarras que anunciam um futuro de medo *na Alemanha*, cobra que esses indivíduos *também ajam como cristãos*. É uma compreensão que o *ser cristão* se constitui na esfera eclesiástica, mas também (ou, até, prioritariamente) fora dela.

Uma das compreensões possíveis a partir do sermão é a ideia de que *o amor mundi é uma consequência da obediência cristã*. Só é possível amar o mundo não cristão ao entender a responsabilidade que existe para com Cristo, primeiramente. É um evento em cadeia: *amando a Cristo, ama-se a criatura de Cristo, você mesmo; ao amar a si, o indivíduo consegue identificar o seu semelhante como aquele amado por Cristo*. A defesa da obrigação de protestar contra a injustiça, o cerceamento da liberdade e, até mesmo, a autoridade política são evidências dessa

¹³⁶ TODOROV, Tzvetan. *Diante do Extremo*. Trad. Nícia Adan Bonatti. São Paulo: Editora Unesp, 2017, p. 35.

¹³⁷ Sermão sobre a Apocalipse 2:4-5, 7, Berlim, 06 de novembro de 1932. In: RASMUSSEN, Larry. *Dietrich Bonhoeffer Works*: Berlin: 1932-1933, vol. 12. Trad. Isabel Best et al, Minneapolis: Fortress Press, 2009, p. 445.

cadeia dupla de responsabilidades. É a concretização da *ética da responsabilidade cristã* na vida do protestante, para Bonhoeffer.

3.1.2 Obediência para superar o medo

No ano de 1933, o primeiro sermão pregado por Bonhoeffer dá a tônica dos acontecimentos: o medo que assolava a Alemanha estava em curva ascendente. Em sermão pregado em janeiro do ano de 1933, assim como na pregação de novembro de 1932 analisada anteriormente, é possível observar como a questão da responsabilidade aparece em cadeia. “O juízo abrange a capacidade de nos guiar e nos comprometer com aquilo que está por vir”¹³⁸ e é, a partir desse julgamento que se faz de uma situação, que a ação política passa de uma reflexão para uma realidade. Em *Superando o Medo*, sermão de 15 de janeiro de 1933, é possível observar como a compreensão bonhoefferiana das duas dimensões da responsabilidade - com Cristo (obediência) e com o outro (amor mundi) - são inseparáveis e eventos que acontecem em cadeia, assim como observado no sermão *A Duodécima Hora da Igreja*. A inspiração da pregação mobilizada no início do ano reside na história de Jesus e dos discípulos em meio a tempestade presente no evangelho de Mateus.

Então, entrando ele no barco, seus discípulos o seguiram. E eis que sobreveio no mar uma grande tempestade, de sorte que o barco era varrido pelas ondas. Entretanto, Jesus dormia. Mas os discípulos vieram acordá-lo, clamando: Senhor, salva-nos! Perecemos! Perguntou-lhes, então, Jesus: Por que sois tímidos, homens de pequena fé? E, levantando-se, repreendeu os ventos e o mar; e fez-se grande bonança. E maravilharam-se os homens, dizendo: Quem é este que até os ventos e o mar lhe obedecem? (Mt 8:23-27)¹³⁹

A temática de maior incômodo transparente neste sermão é o temor e a paralisia frente a uma situação extrema de desespero. A temática do medo nos sermões de 1932 e 1933 será melhor explorada posteriormente. No entanto, é necessário demonstrar como o pastor mobiliza o medo, aquilo que ele chama do *inimigo original do ser humano*¹⁴⁰, como um caminho pelo qual o indivíduo pode trilhar para se lançar em obediência a Deus. O medo é apresentado como algo que desumaniza o ser humano e que, assim como a tempestade no barco tem Cristo como sua antítese, o triunfo sob o medo se dá a partir da atuação do Messias. De maneira semelhante ao argumento

¹³⁸ ASSY, Bethania. *Ética, responsabilidade e Juízo em Hannah Arendt*. São Paulo: Instituto Noberto Bobbio, 2015, p. 175.

¹³⁹ BÍBLIA, Português. *Bíblia Shedd*, Revista e Atualizada no Brasil. Trad. João Ferreira de Almeida. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 1997.

¹⁴⁰ Original (DBW 12, p. 441): “Die Furcht – das ist irgendwie der Urfeind selbst.“. Nachlass 299 A33,11, Staatsbibliothek.

mobilizado em novembro de 1932, Bonhoeffer apresenta o futuro da Alemanha como um futuro de medo, “um grande medo da nova era, do futuro”¹⁴¹. É a partir da confiança em Cristo em meio ao desespero que o pastor entende ser possível agir de forma responsável frente a algo paralisante, como a tempestade que afetava os discípulos assim como a tempestade que invade a Alemanha.

Então olhe para Cristo quando você estiver com medo, pense em Cristo, o mantenha em sua visão, clame por Cristo, ore a ele, acredite que ele está com você agora, ajudando você... então o medo irá ficar pálido e desaparecer e você será livre, através de sua fé em nosso forte e vivo no Salvador, Jesus Cristo.¹⁴²

O sermão se organiza em uma apresentação inicial sobre o que caracteriza o medo apresentando, de imediato, a ideia de que Jesus Cristo é “o Senhor acima do medo”. Em sequência, o pastor relaciona, de maneira metafórica, as experiências dos discípulos no barco com as experiências daqueles indivíduos que o ouvem, exaltando a figura divina e confrontando seus ouvintes até que ponto estes confiam e querem acreditar em Deus. A própria organização retórica do pastor mobiliza um argumento de como a confiança em Cristo é um ato de obediência capaz de livrar os indivíduos do desespero, seja do barco na tempestade, seja do terror da Alemanha: ele apresenta o medo já rebatendo suas características tendo o divino como horizonte. A partir disso, confronta seus ouvintes sobre qual caminho querem tomar diante da dimensão do terror frente a humanidade, mas da sua pequenez frente a Cristo.

A dimensão da escolha é posta ainda que o poderio divino não seja negado ou diminuído. Os indivíduos têm potenciais caminhos a seguir frente ao desespero. O caminho apresentado pelo pastor é de que, ao confiar em Cristo, o ser humano obedece a Deus. É, a partir de uma consciência cristã, aquilo que anos depois definirá em *Ética* como uma *consciência libertada que torna Cristo sua própria consciência*¹⁴³, o indivíduo *escolhe* obedecer. A obediência a Deus é, portanto, uma ação consciente e uma tomada de responsabilidade frente aquilo que o indivíduo acredita ser uma ação que manterá sua consciência e prática em unidade.

¹⁴¹Sermão sobre Mateus 8: 23-27, 15 de janeiro de 1933. In: RASMUSSEN, Larry. *Dietrich Bonhoeffer Works: Berlin: 1932-1933*, vol. 12. Trad. Isabel Best et al, Minneapolis: Fortress Press, 2009, p. 455. Original (DBW 12, p. 444): “[...] die grosse Furcht vor dem Neuen, Zukünftigen?”

¹⁴²Sermão sobre Mateus 8:23-27, 15 de janeiro de 1933. In: RASMUSSEN, Larry. *Dietrich Bonhoeffer Works: Berlin: 1932-1933*, vol. 12. Trad. Isabel Best et al, Minneapolis: Fortress Press, 2009, p. 456. Original (DBW 12, p. 442): “Darum seht auf ihn in eurer Furcht, denkt an ihn, stellt ihn euch vor Augen, ruft ihn, betet zu ihm, glaubt, dass er jetzt bei euch ist und hillft. Dann wird die Furcht verblassen und weichen und ihr werdet frei sein im Glauben an den starken und lebendigen Heiland Jesus Christus.”

¹⁴³ BONHOEFFER, Dietrich. *Ética*. São Leopoldo: Sinodal, 2011, p. 155.

Mas agora, surgem um conjunto de objeções e desculpas. Nós dizemos que gostaríamos de acreditar, mas nós simplesmente não conseguimos mais. O sofrimento é muito grande. Ah, mas nós não podemos levar esse tipo de conversa tão a sério. Vocês não podem acreditar? Bem, nem nós podemos. Você quer acreditar? - nesse caso, você já o fez, de alguma forma fez, talvez não de maneira tão forte, somente um começo, mas talvez mil vezes mais forte do que muitos outros que pensam que são capazes de acreditar. Não se preocupe com sua fé, se ela é forte ou fraca. Apenas olhe para ele em Quem você acredita e diga a ele: “Senhor, fortaleça minha fé!”¹⁴⁴

A fé é apresentada como uma escolha. É uma ação. Ao crer e obedecer, ao se responsabilizar para com Cristo, o indivíduo se compromete a uma série de ações. A fé no divino em meio a tormenta é pré-requisito, na percepção do teólogo, para uma cadeia de ações. O indivíduo se compromete, na obediência a Cristo, a se responsabilizar pelo outro. É aquilo que Hannah Arendt enxerga em Santo Agostinho ao dizer que “[o] amor ao próximo está ligado, conforme o mandamento da tradição, tanto ao amor a Deus como ao amar o outro como a si mesmo”¹⁴⁵. As dificuldades não devem ser obstáculos para essa tomada de ação, mas sim incentivos para que esta aconteça. Bonhoeffer defende: “todos nós vemos nossas próprias preocupações e dificuldades e não aquelas dos outros que podem ser mil vezes piores.”¹⁴⁶

Ver a tempestade que afeta o outro de maneira similar às tempestades que afetam a nós mesmos é reconhecer, no outro, um igual. Qualquer um que tampava seus olhos para aquilo que ocorria com outros grupos no mesmo período, era uma declaração de não reconhecimento de sua igualdade perante a si mesmo. É uma ação de amor enxergar, em meio às próprias dificuldades, o outro como aquele que precisa do cuidado. Arendt afirma

[o] que ama faz daquele que ele ama um igual a si (*arquilis sibi*) e ele ama-o nesta igualdade sem se preocupar em saber se o outro compreende ou não. O amor que

¹⁴⁴ Sermão sobre Mateus 8:23-27, 15 de janeiro de 1933. In: RASMUSSEN, Larry. *Dietrich Bonhoeffer Works: Berlin: 1932-1933*, vol. 12. Trad. Isabel Best et al, Minneapolis: Fortress Press, 2009, p. 458. Original (DBW 12, p. 445): “Aber nun kommt das Heer der Einwände und Ausflüchte. Wir sagen: Wir wollten ja gern glauben, aber wir können es einfach nicht mehr. Das Elend ist zu gross. Ach, lasst uns diese Rede nicht zu ernst nehmen. Ihr könnt nicht glauben? Nun, wir können es auch nicht. Ihr wollt glauben? Nun dann glaubt ihr ja schon, in einer Weise, vielleicht noch schwach, noch im Anfang, vielleicht aber tausendmal stärker als mancher andere, der glauben zu können meint. Seht doch gar nicht auf euren starken oder schwachen Glauben, sondern allein auf ihn, dem ihr glaubt, und sprecht zu ihm: Herr, stärke uns den Glauben!”

¹⁴⁵ ARENDT, Hannah. *O conceito de amor em Santo Agostinho*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997, p. 151.

¹⁴⁶ Sermão sobre Mateus 8:23-27, 15 de janeiro de 1933. In: RASMUSSEN, Larry. *Dietrich Bonhoeffer Works: Berlin: 1932-1933*, vol. 12. Trad. Isabel Best et al, Minneapolis: Fortress Press, 2009, p. 458. Original (DBW 12, p. 445): “Wir sehen alle nur unsere eigenen Sorgen und Schwierigkeiten und sehen die tausendmal grösseren des andern nicht mehr.”

renuncia a si renuncia também ao outro como a si mesmo, mas não esquece do outro.¹⁴⁷

Ter um *olhar a partir de baixo*¹⁴⁸ é uma visão que se faz presente ao longo da trajetória pastoral e intelectual de Bonhoeffer. Identificar que, ainda que o sofrimento próprio seja extremo em meio a tempestade, existem grupos ou pessoas que se encontram em sofrimento maior. Esse reconhecimento é uma declaração de que o momento doloroso implica olhar para o outro; o momento paralisante implica o olhar para Cristo e para o semelhante.

De maneira similar ao sermão *A Duodécima Hora da Igreja*, Bonhoeffer conjuga a responsabilidade com Cristo (obediência cristã) e a responsabilidade com o outro (o *amor mundi*) como eventos codependentes, que integram a *ética da responsabilidade cristã*. Para que o ser humano seja capaz de obedecer, é necessário, portanto, que ele acredite. Acredite, primeiro, que é criatura - o que implica a existência de um Criador. Em momentos de tormentas, como o da passagem bíblica selecionada para falar do momento de incerteza e conturbação que a Alemanha experienciava, o indivíduo só conseguirá superar o caos a partir da crença em Cristo, na visão de Bonhoeffer. A partir dessa *fé ativa*, o indivíduo se compromete a ser, de fato, humano, entendendo seus semelhantes como iguais e suas dificuldades como questões de sua própria responsabilidade.

3.1.3 A responsabilidade como missão

Outro sermão que trata da questão da obediência cristã e do *amor mundi* de maneira interligada é o sermão pregado no dia 25 de maio de 1933, no dia da ascensão de Jesus Cristo de acordo com o texto bíblico. O texto não é baseado nas narrativas presentes nos Evangelhos sobre o evento e sim em um trecho da Primeira Epístola de Pedro.

[...] na revelação de Jesus Cristo; a quem, não havendo visto, amais; no qual, não vendo agora, mas crendo, exultais com alegria indizível e cheia de glória, obtendo o fim da vossa fé: a salvação da vossa alma (1 Pedro 1:7b-9).¹⁴⁹

Ao invés de selecionar a passagem que fala sobre a ascensão de Cristo em si, Bonhoeffer escolhe uma passagem que fala sobre a crença daqueles que nunca viram ou acompanharam Jesus

¹⁴⁷ARENDDT, Hannah. *O conceito de amor em Santo Agostinho*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997, p. 116.

¹⁴⁸Um dos trechos mais conhecidos onde Bonhoeffer trata sobre a visão dos excluídos e maltratados está no documento *Dez anos depois* escrito na prisão no ano de 1943. Cf BONHOEFFER, Dietrich. *Resistência e Submissão*. Editora Sinodal: São Leopoldo, 2015, p. 43.

¹⁴⁹BÍBLIA, Português. *Bíblia Shedd*, Revista e Atualizada no Brasil. Trad. João Ferreira de Almeida. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 1997.

Cristo em vida. A partir disso, Bonhoeffer faz um contraponto com aqueles que, tendo a presença de corpórea de Jesus, a perderam, gerando um sentimento de abandono em muitos deles. Um dos pontos que o pastor trabalha nessa pregação é o contrário, a ascensão como uma alegria, uma comprovação da grandeza do Messias. Bonhoeffer fala do evento, a partir da perspectiva e sentimento dos discípulos, para trabalhar a ideia de responsabilidade.

A ascensão de Cristo tem dois significados. É a despedida de seus discípulos, do mundo, o qual ele ama. Foi uma longa e dura estrada pela qual eles caminharam juntos. Ele lhes disse tantas coisas, mas agora chegou o tempo onde ele deve deixá-los sozinhos. Agora eles devem ser capazes de caminhar sem sempre olharem para ele. Agora o seu tempo na terra chegou ao fim. [...] Mas como as pessoas vão se alegrar quando forem abandonadas? Como podem aqueles que foram deixados órfãos serem confortados? [...] Órfãos da Igreja, deixados sozinhos em seu lar adoecido por Jesus Cristo e sua ascensão, se alegrem! [...] Senhor, ensina essa Igreja, que não O vê, a verdadeira alegria em Cristo. Sem alegria, não há Igreja.¹⁵⁰

A perda de Cristo na terra se alinha a um sentimento de abandono pelo distanciamento físico que se impõe a partir de então. Bonhoeffer, no entanto, mostra a seus ouvintes que se alegrar com a partida de Cristo era um ato de obediência, era *ser igreja*.

Obedecer a Deus crendo em sua missão é ser responsável com Cristo e se constituir como Igreja. Esse *ser igreja* e obedecer não está restrito, no entanto, a se alegrar com o cumprimento da missão divina. É necessário ser responsável com o outro para de fato ser responsável por Cristo. Deus se alegra com a humanidade: se fez humano, se compadeceu dos pecadores, se assentou com aqueles que eram marginalizados. A ascensão de Cristo é o momento em que Jesus deixa os discípulos para o cumprimento do dever de Cristo para com o mundo, segundo o teólogo. A ascensão de Cristo representou para os discípulos e, por consequência, para a Igreja, o dever de continuar o trabalho de Cristo. Ao firmar esse compromisso com Cristo e ser responsável diante de sua figura, o indivíduo se torna responsável para com o mundo todo. Como Bonhoeffer compreende o discipulado como algo não restrito aos discípulos que conviveram com Jesus, mas a todos aqueles que se reconhecem como cristãos, a ascensão de Cristo é um momento marcante em que o mundo é confiado aos seres humanos, em que a responsabilidade para com o mundo é colocada como dever e missão.

3.1.4 A Igreja deve ser Igreja: olhar para si para olhar para o outro

¹⁵⁰ Sermão sobre 1 Pedro 1: 7b-9, 25 de maio de 1933. In: RASMUSSEN, Larry. *Dietrich Bonhoeffer Works: Berlin: 1932-1933*, vol. 12. Trad. Isabel Best et al, Minneapolis: Fortress Press, 2009, p. 456.

Nem todos os sermões pregados em Berlim expõem uma relação tão explícita entre a obediência cristã e o *amor mundi* como os sermões analisados anteriormente. As duas categorias mobilizadas - responsabilidade com Cristo (obediência cristã) e responsabilidade com o mundo (amor mundi) - são indivisíveis. A questão da *ética da responsabilidade cristã* em Bonhoeffer passa, invariavelmente, pelas duas questões pois, para ser responsável com o mundo, Bonhoeffer entende, como pressuposto, ser responsável com Cristo. O contrário também é verdade: em sua percepção, *ser responsável com Cristo faz com que o indivíduo se responsabilize pelo mundo*. Em alguns sermões, porém, algumas dessas duas categorias que mobilizamos para análise aparecem de maneira mais enfática.

É interessante observar como, neste momento da vida de Bonhoeffer, ele se preocupa em enfatizar em suas pregações a importância de ser responsável para com Cristo em primeiro lugar. Os sermões *Coragem em Tempos Incertos*, *Gideão: Deus é meu Senhor*, *Dos Pastores e Profetas da Nova Alemanha* e *Quem Eles Dizem que eu sou?* serão analisados de maneira conjunta pensando o lugar dado por Bonhoeffer nesses discursos a questão da obediência cristã. Na segunda parte do capítulo, as categorias secundárias dessas pregações serão analisadas com maior atenção.

Em 01 de dezembro de 1932, Bonhoeffer prega o sermão batizado posteriormente de *Coragem em Tempos Incertos* a partir de uma reflexão na passagem de Daniel 10: 1, 8, 16-19. A narrativa conta sobre uma visão de Daniel e traz o diálogo da figura com Deus através de um homem. É nesse diálogo que Bonhoeffer baseia o chamado de coragem feito aos seus pastoreados:

[...] Porque, quanto a mim, não me resta força alguma, nem fôlego ficou em mim. Então me tornou a tocar aquele semelhante a um homem e me fortaleceu; e disse: Não tema, homem muito amado! Paz seja contigo! Sê forte, sê forte. Ao falar ele comigo, fiquei fortalecido e disse: fala, meu senhor, pois me fortaleceste (Daniel 10: 17b-19).¹⁵¹

No sermão, Bonhoeffer fez uma relação direta entre a situação vivida por Daniel e a de seus contemporâneos na Alemanha. Era o desalento do homem que vê a situação da Alemanha em comparação ao desânimo enfrentado por Daniel. Bonhoeffer fazia menção ao caos na vida pessoal e como lidamos com isso na esfera privada. Esse chamado à coragem para lidar com os problemas

¹⁵¹ BÍBLIA, Português. *Bíblia Shedd*, Revista e Atualizada no Brasil. Trad. João Ferreira de Almeida. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 1997.

na esfera pessoal se estende ao chamado de coragem para lidar com questões mais amplas que também nos envolvem, mesmo que não sejamos diretamente envolvidos ou impactados por elas.

No breve sermão, a questão da coragem é colocada como um ato de obediência a Deus. Ser corajoso em meio ao caos e ao medo é ser responsável com Cristo. “Então nós, como homens e mulheres que receberam força, podemos ouvir a voz de Deus falando com Seu povo e fazer um novo começo obedecendo e acreditando em Deus.”¹⁵². Num momento de caos, como o vivido na Alemanha no auge da crise de Weimar e na ascensão do Partido Nacional-Socialista, tomar partido em algo é extremamente perigoso. A sensação de impotência, inclusive de poder servir e cumprir a vontade de Deus, é um dos pontos centrais do texto escolhido por Bonhoeffer. A responsabilidade com Cristo é, em sua visão, tendo total ciência do deserto de desesperança que se encontra a Europa, não fugir da missão, não fugir do mundo que se faz parte, não desobedecer. É a ação de um profeta que denuncia as injustiças e age contra elas, especialmente a partir de suas palavras. *O ato de coragem é, dessa maneira, um ato profético em si, um ato de denúncia e de inconformidade.*

Uma outra questão relacionada à obediência apontada por Bonhoeffer é que, para obedecer, é necessário que o indivíduo reconheça seu lugar como criatura e entenda seu papel na relação com o divino. Isso fica aparente em dois sermões do período: *Gideão: Deus é meu Senhor* de 26 de fevereiro de 1933 e *Dos Pastores e Profetas da Nova Alemanha* de 23 de julho de 1933. Na pregação de fevereiro, Bonhoeffer traz a imagem de Gideão como *um sermão vivo sobre fé*. A inspiração na figura de Gideão se dá pela sua inequívoca obediência mesmo (e por causa) e de suas limitações.

Nós temos Gideão porque nós não queremos sempre falar da nossa fé de forma abstrata, em outras palavras, em termos gerais ou irrealis, dos quais as pessoas podem ficar felizes de ouvir, mas elas não vão realmente levar em consideração; por isso é bom ver a fé em ação. [...] Então nós temos Gideão, porque sua história é uma história da glorificação de Deus, do ser humano humilhado. Aqui está Gideão, uma pessoa nada diferente de milhares de outras, mas além dessas milhares, ele é aquele a quem Deus conheceu, que foi chamado para o trabalho de Deus, chamado a agir. [...] Gideão, nós reconhecemos sua voz muito bem; você

¹⁵² Sermão sobre Daniel 10:1,8,16-19, 01 de dezembro de 1932. In: RASMUSSEN, Larry. *Dietrich Bonhoeffer Works: Berlin: 1932-1933*, vol. 12. Trad. Isabel Best et al, Minneapolis: Fortress Press, 2009, p. 448. Original (DBW 12, p. 433): „Dass wir als ermutigte Männer und Frauen Gottes Stimme über sein Volk hören und ihm aufs neue gehorsam sind und glauben.”.

soa o mesmo hoje assim como antigamente. O chamado vem para nossa Igreja Protestante.¹⁵³

O mérito de Gideão, na visão do pastor, reside em sua obediência a Deus. Bonhoeffer iguala sua figura a de si mesmo e de seus ouvintes, demonstrando que o reconhecimento do chamado de Deus feito por Gideão era necessário para aqueles indivíduos e para a Igreja Protestante como um todo. Uma das principais críticas da pregação é sobre a vaidade humana e a adoração de seres humanos. A exaltação humana se opõe a visão de obediência proposta na narrativa de Gideão e corroborada por Bonhoeffer na escolha da passagem: “[n]ão dominarei sobre vós, nem tampouco meu filho dominará sobre vós; o SENHOR vos dominará.” (Jz 8:23). *A fé em ação se dá na obediência*. Compreender o lugar de criatura ocupado pelos seres humanos frente ao Criador é pressuposto para que os indivíduos vejam sentido na obediência e obedeçam. A obediência cristã, que parte da noção de ter uma ação responsável para com Cristo, requer, como qualquer ato de responsabilidade, um julgamento prévio acerca daquilo que leve o indivíduo a agir. Hannah Arendt, ao refletir acerca da moralidade, afirma: “[s]e o preceito moral emerge da própria atividade do pensamento [...] então é antes a condição pré-filosófica da própria filosofia”¹⁵⁴. Para que alguém obedeça, se faz necessário entender *porque* obedecer. E é a partir dos pares *criatura-Criador* e *humano-divino* que o pastor estabelece sua argumentação.

Ao contrastar a atitude da igreja com a atitude de Gideão, o objetivo é demonstrar, portanto, como a vaidade, a exaltação do ser humano e a idolatria humana são frutos de desobediências. Gideão, ao reconhecer seu papel como criatura dependente e fraca, ouve o chamado de Deus e cumpre seus desígnios, mesmo - e por causa - de toda sua normalidade. Ser obediente a Cristo é, portanto, ser responsável com o lugar de criatura que o ser humano ocupa. Quando o ser humano se rende a vaidade e eleva-se a um lugar divino, além do abandono a Deus, uma outra consequência se apresenta: o indivíduo passa a não ver o outro como próximo. Se um ser humano pode ser adorado, se um herói pode existir por sua força, não há a ideia desse outro como meu semelhante.

¹⁵³ Sermão sobre Juízes 6:15-16; 7:2,8,23, 26 de fevereiro de 1933. In: RASMUSSEN, Larry. *Dietrich Bonhoeffer Works: Berlin: 1932-1933*, vol. 12. Trad. Isabel Best et al, Minneapolis: Fortress Press, 2009, p. 463. Original (DBW 12, p. 450): “Darum Gideon, weil wir nicht immer so abstrakt, so weltfern, so unwirklich, so allgemein vom Glauben reden wollen, dass man es wohl gern anhört, aber eigentlich doch keinerechte Notiz davon nimmt, sondern weil es gut ist, wenn wir einmal etwas vom Glauben wirklich zu sehen bekommen, [...] also darum Gideon, weil seine Geschichte eine Geschichte der Verherrlichung Gottes und der Demütigung des Menschen ist. Da ist Gideon, einer wie tausend andere; aber aus diesen tausend begegnet Gott gerade ihm und ruft ihn in seinen Dienst, ruft ihn zur Tat. [...] Gideon, wir kennen deine Stimme nur zu gut, du redest heute noch so wie damals. Da geht der Ruf an unsere protestantische Kirche“.

¹⁵⁴ ARENDT, Hannah. *Responsabilidade e Juízo*. Trad, Miguel Serras Pereira. Lisboa: Dom Quixote, 2007, p.84.

Retiro, dele, sua humanidade. Por consequência, não há a ideia de me responsabilizar por ele e vê-lo como integrante do mundo que faço parte. Essa questão fica ainda mais latente no sermão pregado em maio de 1933.

Em *Dos Pastores e Profetas da Nova Alemanha* Bonhoeffer traz a imagem da Igreja de Moisés e da Igreja de Arão como duas conflituosas realidades:

O pastor contra o profeta, a igreja do mundo contra a igreja de fé, a igreja de Arão contra a igreja de Cristo, e sua resolução é o que nós vamos ouvir hoje. [...] Por que Moisés e Arão tem que ficar um contra o outro? Por que eles não podem estar lado a lado e servir a Deus juntos? Por que a Igreja de Moisés e a Igreja de Arão, a Igreja da Palavra e a Igreja do mundo, estão sempre rompendo uma com a outra?¹⁵⁵.

Bonhoeffer mobiliza essa narrativa, de maneira bem ilustrativa, para argumentar com seus ouvintes sobre a realidade da obediência *versus* a realidade da desobediência. A desobediência é aliada, imediatamente, a vaidade humana. A Igreja de Moisés é apresentada como sua antítese: enquanto a igreja de Arão necessita de um Deus visível, valoriza o externo, a Igreja da Palavra, representada por Moisés, é entendida pelo pastor como aquela que crê e obedece. Ao apresentar tal narrativa para os membros da igreja, Bonhoeffer incentiva, através de uma analogia com seu momento, que a humildade e a obediência a Deus sejam os parâmetros para a ação daqueles indivíduos. A idolatria humana, por outro lado, leva o indivíduo a se afastar da compreensão de Deus como Criador e do ser humano como criatura. A Igreja da Palavra, descrita por Bonhoeffer, é um protótipo, algo a ser alcançado pela Igreja do Mundo se ela for capaz de crer em Deus e abandonar a vaidade humana. A obediência passa pela humildade, pelo reconhecimento de que a vontade de crer e idolatrar algo não deve ser canalizada na criatura e sim no Criador. Essa obediência é, portanto, uma ação responsável diante de quem o ser humano e Deus são.

É possível aferir que essa compreensão de si e do outro como criaturas são fundamentais para que o indivíduo entenda o papel da Igreja dentro dessa lógica da ética da responsabilidade cristã para Bonhoeffer. No último sermão pregado por Bonhoeffer em Berlim, *Quem Eles dizem que Eu Sou?*, Bonhoeffer trata da questão da responsabilidade com Cristo expressa na obediência a partir

¹⁵⁵Sermão sobre Êxodo 32, 28 de maio de 1933. In: RASMUSSEN, Larry. *Dietrich Bonhoeffer Works: Berlin: 1932-1933*, vol. 12. Trad. Isabel Best et al, Minneapolis: Fortress Press, 2009, p. 473. Original (DBW 12, p. 461): “Der Priester gegen den Propheten, die Weltkirche gegen die Kirche des Glaubens, Aaronskirche gegen Mosekirche – von diesem ewigen Konflikt in der Kirche Christi und von seiner Lösung wollen wir heute hören. [...] Warum müssen Mose und Aaron widereinander sein? Warum können sie nicht im selben Dienst neben einander stehen? Warum muss Mosekirche und Aaronskirche, Kirche des Wortes und Weltkirche immer wieder auseinanderbrechen?”

de um panorama maior: da Igreja e do Cristianismo. O pastor escolhe a conversa de Jesus e Pedro no evangelho de Mateus como mote para a discussão.

[...] [Q]uem dizeis que eu sou? Respondendo Simão Pedro, disse: Tu és o Cristo, o Filho do Deus vivo. Então Jesus lhe afirmou: Bem-aventurado és, Simão Barjonas, porque não foi carne e sangue que te revelaram, mas meu Pai, que está nos céus. Também eu te digo que tu és Pedro, e sobre esta pedra, edificarei a minha igreja, e as portas do inferno não prevalecerão contra ela (Mt 16:15-18).¹⁵⁶

A escolha do diálogo de Jesus com Pedro e a definição do discípulo como *a pedra em que a igreja será edificada* é utilizada por Bonhoeffer como forma de caracterizar o que é a Igreja na visão do Cristo e problematizar o papel da instituição em sua contemporaneidade. O sermão foi pregado no dia da eleição nacional da Igreja, em um momento de grande tensão em que Adolf Hitler havia defendido publicamente os Cristãos Alemães em um discurso em rádio em cadeia nacional no dia 22 de julho de 1933¹⁵⁷.

A definição de Igreja que Bonhoeffer faz para seus pastoreados é a partir da relação e atuação de Jesus com os discípulos: no íntimo, longe da visibilidade e exaltação humana. “Não em meio ao povo, não no clímax visível do seu ministério, mas longe dos escribas de pensamento correto ou dos fariseus, longe das multidões que cantam “Hosana para ele[...]”no domingo de ramos”¹⁵⁸. De maneira similar ao argumento exposto no sermão sobre Gideão, o pastor afirma que a escolha de Pedro como o fundamento da Igreja se dá porque

Pedro era realmente ninguém, nada além do que uma pessoa que confessa, uma pessoa que conheceu Cristo em seu caminho e o reconheceu e que agora confessa sua fé em Cristo. E esse Pedro, essa pessoa que confessa, é agora chama de pedra na qual Cristo irá construir sua Igreja. [...] Essa Igreja de Pedro não é uma Igreja de opiniões e visões [...]. A Igreja de Pedro é a Igreja que demonstra suas fraquezas [...].¹⁵⁹.

¹⁵⁶ BÍBLIA, Português. *Bíblia Shedd*, Revista e Atualizada no Brasil. Trad. João Ferreira de Almeida. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 1997.

¹⁵⁷ DOMARUS, Max. *Hitler. Speeches and Proclamations 1932-1945*. Volume I: The Years 1932 to 1934. Wauconda: Bolschzy-Carducci Publishers, p. 347-348.

¹⁵⁸ Sermão sobre Mateus 16:13-16, 23 de julho de 1933. In: RASMUSSEN, Larry. *Dietrich Bonhoeffer Works: Berlin: 1932-1933*, vol. 12. Trad. Isabel Best et al, Minneapolis: Fortress Press, 2009, p. 478. Original (Nachlass 299, A33, 33,16, p. 2): Nicht mitten im Volk, nicht auf dem sichtbaren Höhepunkt seines Wirkens, sondern draussen, abseits, fern von den rechtgläubigen Schriftgelehrten, von den Pharisäern und von den Massen, die ihm am Palmsonntag das „Hosianna“.

¹⁵⁹ Sermão sobre Mateus 16:13-16, 23 de julho de 1933. In: RASMUSSEN, Larry. *Dietrich Bonhoeffer Works: Berlin: 1932-1933*, vol. 12. Trad. Isabel Best et al, Minneapolis: Fortress Press, 2009, p. 479. Original (Nachlass 299 A33, 16, p. 5): „Petrus ist nichts, garnichts als ein bekennender Mensch, ein Mensch, dem Christus in dem Weg getreten ist und der Christus erkannt hat, und der ihn nun im Glauben bekennt, und dieser bekennende Petrus wird der Fels genannt, auf den Christus seine Kirche bauen will. [...] Petruskirche, sondern Kirche der Ansichten und Meinungen, [...] Petruskirche, das ist die Kirche, die diese seine Schwäche teilt [...]“.

A questão da confissão e da entrega em fé é o que faz de Pedro a Igreja em si. É a defesa de que não é a força humana ou habilidade de conquista ou liderança que indica o que é ou não a Igreja enquanto comunidade de Cristo na terra, mas sim sua obediência inequívoca a ele. Para que a Igreja seja, de fato, responsável com o mundo, na visão de Bonhoeffer, é necessário que ela seja, em primeiro lugar, responsável com Cristo, obediente a ele no reconhecimento de sua própria fraqueza e no reconhecimento de quem é a divindade. É importante mencionar que, de maneira similar ao que faz em outros textos como no *Vida em Comunhão* e no *Discipulado*, Bonhoeffer delimita a diferença da sua argumentação para a tradição católica acerca da Igreja. Ao falar de Pedro, Bonhoeffer comunica a seus ouvintes que fala deles mesmos e não de uma liderança da Igreja.

Nós todos somos Pedro; não um papa, como os católicos dizem, não esta ou aquela pessoa, mas todos nós que estamos vivendo em nossa confissão em Cristo, como temerosos, desleais pessoas de pequena fé, mas que estamos seguros por Deus.¹⁶⁰

Quando o pastor, através da pregação, chama seus ouvintes a se posicionarem e tomarem para si o chamado de Cristo, Bonhoeffer chama seus pastoreados para a responsabilidade. Por um lado, nega a ideia de uma única liderança que deve assumir a responsabilidade de manter e ser Igreja na terra. Essa crítica, explicitada ao citar o Papa, se estende, também, à categoria de Bispo do Reich criada no contexto da Luta pela Igreja. O pastor não nega uma estrutura institucional ou lideranças responsáveis pela organização eclesiástica, mas pontua que a responsabilidade de confessar a Cristo e obedecer ao mandamento de ser Igreja se estende a todos aqueles que o seguem. Além disso, critica a criação e manutenção de uma Igreja criada por seres humanos através de opiniões ou ideologias. É uma crítica direta, no dia da eleição dos cargos eclesiásticos, ao posicionamento dos Cristãos Alemães e da reorganização proposta pelo grupo. O lema do grupo opositor ao movimento de nazificação da Igreja integra o sermão como um chamado à responsabilidade daqueles que ouvem o discurso:

¹⁶⁰ Sermão sobre Mateus 16:13-16, 23 de julho de 1933. In: RASMUSSEN, Larry. *Dietrich Bonhoeffer Works: Berlin: 1932-1933*, vol. 12. Trad. Isabel Best et al, Minneapolis: Fortress Press, 2009, p. 480. Original (Nachlass 299 A33, 16, p. 8): “[...] wir alle sind Petrus; nichts der Papst, wie die Katholiken haben wollen; nicht dieser oder jener, sondern wir alle, die wir vom Bekenntnis an Christus einfach leben als die Furchtsamen, Teulosen, Kleingläubigen und doch von Gott Gehaltenen.“.

[n]ão apenas a *Igreja deve permanecer Igreja*, mas você, minha igreja, confesse, confesse, confesse... Cristo apenas é o seu Senhor; apenas pela sua graça você vive, assim como você é. Cristo é o construtor.¹⁶¹.

É importante observar como nos dois últimos sermões pregados e preservados de Bonhoeffer em Berlim, *Dos Pastores e Profetas da Nova Alemanha* de 28 de maio de 1933 e *Quem dizem que Eu Sou?* de 23 de julho de 1933, o pastor coloca em primeiro plano a essência da Igreja e a falta de desempenho do seu papel. A responsabilidade do cristão para com o mundo, possível de ser exercida como Igreja, não é colocada em voga nesse momento porque a crítica está voltada ao passo anterior: *a obediência necessária para exercer o amor mundi*. A Igreja de Pedro, que também serve como protótipo e exemplo, é a contraposição do que era a Igreja Evangélica Alemã no ano de 1933 para Dietrich Bonhoeffer: as fanfarras, as alianças políticas e as conivências.

Através da análise desse conjunto de sermões é possível aferir que Bonhoeffer entende que *a obediência é um ato de coragem, um ato profético em si*. Essa ação corajosa de obediência se vincula a uma outra percepção: para ser obediente é necessário que o indivíduo entenda *a quem* obedece e *porque* obedece. O indivíduo deve saber seu lugar. Deve reconhecer seu lugar como ser humano, como alguém igual ao outro e ver o outro como igual criatura - seja o outro presente no grupo caracterizado como inferior pela ideologia ou aquele outro considerado uma liderança messiânica superior. Reivindicar o lugar de criatura para todos os seres humanos em um contexto em que Hitler era tido como o criador do Reich de Mil Anos é ir na linha oposta que a ideologia nazista propunha. E é, além de pensar na linha oposta, propagar para seus fiéis o absurdo de tal consideração. É a partir dessa compreensão dos seres humanos como criaturas e Deus como o único Criador que Bonhoeffer chama a igreja para olhar para si e *continuar sendo igreja* a partir de mudanças que a tornem de fato o agente responsável para com Cristo na terra.

A partir dessas colocações, o indivíduo e a Igreja sairiam de si e poderiam olhar para o mundo, amá-lo e tomar partido deste. Em um momento de destruição e medo, Bonhoeffer desafia as comunidades alemãs pelas quais pregou a serem obedientes e responsáveis com o ensinamento de Cristo para, a partir de então - *e somente a partir de então* -, serem responsáveis com o mundo. Interessa mais a Bonhoeffer no momento inicial de ataque às Igrejas que estas repensem e “voltem ao Primeiro Amor” do que ajam na cena pública sem refletir acerca dos seus próprios atos. Isso

¹⁶¹ Sermão sobre Mateus 16:13-16, 23 de julho de 1933. In: RASMUSSEN, Larry. *Dietrich Bonhoeffer Works: Berlin: 1932-1933*, vol. 12. Trad. Isabel Best et al, Minneapolis: Fortress Press, 2009, p. 481. Original (Nachlass 299 A33, 16, p. 9): [...] sieh dich nicht nach anderen Halt um! Kirche bleibe Kirche! Sondern du Kirche bekenne, bekenne, bekenne! Christus allein ist dein Hett, von seiner Gnade allein lebst du, wie du bist. Christus baut.“

não isenta a Igreja de ação nesse período; o que Bonhoeffer acredita é que o processo de secularização e esvaziamento das congregações cristã aliado à nazificação e estatização da Igreja fazem necessário que *a Igreja se torne Igreja novamente para, então, agir de maneira responsável como Igreja na cena pública.*

3.2 MEDO, VAIDADE E MESSIANISMO POLÍTICO NOS SERMÕES EM BERLIM

Apesar do pequeno número de sermões pregados por Bonhoeffer em Berlim que foram preservados, suas pregações no contexto são extremamente ricas e discutem questões que demonstram a crítica e oposição de Bonhoeffer ao cerne da ideologia totalitária. A questão da responsabilidade se faz presente como parte fundamental da discussão que ele propõe aos seus pastoreados mesmo quando não menciona o conceito de maneira explícita. Nessa segunda parte, o objetivo é observar as principais temáticas discutidas pelo pastor nas pregações desse contexto para além da questão da responsabilidade. Nos sermões de Berlim, aparecem importantes discussões sobre a consciência cristã, a paralisia pelo terror, o isolamento humano, os adereços teológicos como artificialidades enganadoras, a vaidade e arrogância humana, a adoração aos seres humanos e o que é e qual o lugar do cristianismo em seu período. Duas dessas temáticas - o medo e a vaidade e adoração humana - saltam aos olhos na análise das fontes do período.

3.2.1 O medo e o terror

O medo e o terror são temas constantes nos sermões pregados em Berlim. Das sete pregações, seis falam explicitamente sobre a questão do medo - isso quando o tema não é selecionado como assunto da pregação do dia. Isso demonstra o sentimento de preocupação que dava o tom das reflexões de Bonhoeffer no contexto. Para pensar de que modo o pastor fala, é interessante iniciarmos a análise pela pregação *Superando o Medo* onde ele pensa a essência desse sentimento e estratégias, a partir da narrativa bíblica, para combatê-lo.

Neste sermão, ele define o que é o medo na vida de um ser humano: é o seu arqui-inimigo, o inimigo original, aquele que adentra no coração das pessoas com o objetivo de romper os laços do indivíduo com Cristo e com o mundo. É aquele capaz de promover o isolamento. O medo afasta o cristão da comunhão, o cidadão da vida pública e o ser humano das suas próprias experiências de vida.

O medo é apenas uma das faces do próprio mal, uma das formas pelas quais o mundo, em inimizade com Deus, agarra alguém. Nada pode fazer o ser humano mais consciente da realidade dos poderes em oposição a Deus em suas vidas como

esse isolamento, esse desamparo, essa névoa se espalhando por tudo, essa sensação de que não há saída e esse delirante impulso para sair desse inferno de desesperança.¹⁶²

Essa *solidão terrível* ou isolamento que o medo impele aos indivíduos é um dos atributos centrais do terror totalitário. Bonhoeffer, na pregação, afirma que “*o homem é desumanizado pelo medo.*”¹⁶³. Destruir a humanidade, o eu, é pressuposto para a retirada do humano da cena pública, da relação com os outros, assim como é imperativo para que eu deixe de me relacionar comigo mesmo, me reconhecer como humano e me relacionar com Deus. O medo, capaz de produzir o absoluto isolamento, pode destruir o que mais humano há em nós. E é essa uma das pretensões do totalitarismo, ter um domínio total a um nível que domine sua relação com você mesmo e seja capaz de extinguir de você suas particularidades, pensamentos e anseios.

[O] terror só pode reinar absolutamente sobre homens que se isolam uns contra os outros e que, portanto, uma das preocupações fundamentais de todo governo tirânico é provocar esse isolamento¹⁶⁴.

Por que se relacionar com você, pensar, se o eu, o você, enquanto indivíduos separadamente, em nossas particularidades, não devemos existir? Por que orar, por que me relacionar no âmbito pessoal com Cristo sendo que, na concepção totalitária, o eu de nada vale?

A questão do isolamento e da solidão fazem parte das reflexões arendtianas sobre a essência do regime totalitário. O medo, capaz de afastar o ser humano da sua existência coletiva e paralisar suas ações, desumaniza o ser humano a partir do isolamento: “os homens isolados são impotentes por definição”¹⁶⁵. De acordo com a filósofa, “os movimentos totalitários são organizações maciças de indivíduos atomizados e isolados.”¹⁶⁶. O isolamento é, portanto, pressuposto para o sucesso

¹⁶² Sermão sobre Mateus 8:23-27, 15 de janeiro de 1933. In: RASMUSSEN, Larry. *Dietrich Bonhoeffer Works: Berlin: 1932-1933*, vol. 12. Trad. Isabel Best et al, Minneapolis: Fortress Press, 2009, p. 455. Original (DBW 12, p. 441): [...] die Furcht nur eine Larve des Bösen selbst ist, dass sie eine Gestalt ist, in der die gottfeindliche Welt nach ihm greift. Nichts vermag dem Menschen die Wirklichkeit gottfeindlicher Mächte in unserem Leben so spürbar zu machen wie diese Einsamkeit, diese Hilflosigkeit, dieser Nebel, der sich über alles verbreitet, die Ausweglosigkeit und diese rasende Erregung, in der man aus dieser höllischen Hoffnungslosigkeit heraus will.“

¹⁶³ Sermão sobre Mateus 8: 23-27, 15 de janeiro de 1933. In: SCHARFFERNORTH, Ernst-Albert. *Dietrich Bonhoeffer Werke: Berlin: 1932-1933*, Band 12, Gütersloher: Gütersloher Verlagshaus, 1997, p. 441. Original (DBW 12, p. 441): “Der Mensch wird durch die Furcht entmenschet.”

¹⁶⁴ ARENDT, Hannah. *As Origens do Totalitarismo: Antissemitismo, imperialismo, totalitarismo*. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2013, p. 632.

¹⁶⁵ ARENDT, Hannah. *As Origens do Totalitarismo: Antissemitismo, imperialismo, totalitarismo*. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2013, p. 632

¹⁶⁶ ARENDT, Hannah. *As Origens do Totalitarismo: Antissemitismo, imperialismo, totalitarismo*. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2013, p. 453.

totalitário. Em *Origens do Totalitarismo*, Hannah Arendt diferencia isolamento de solidão da seguinte forma:

O que chamamos de isolamento na esfera política é chamado de solidão na esfera dos contatos sociais. Isolamento e solidão não são a mesma coisa. Posso estar isolado - isto é, numa situação em que não posso agir porque não há ninguém para agir comigo - sem que esteja solitário; e posso estar solitário - isto é, em uma situação em que, como pessoa, me sinto completamente abandonado por toda companhia humana - sem estar isolado. O isolamento é aquele impasse no qual os homens se veem quando a esfera política de suas vidas, onde agem em conjunto na realização de um interesse comum, é destruída.¹⁶⁷

A solidão, portanto, é uma condição existente e até necessária para a faculdade do pensar e do julgar. Mas estar sozinho consigo mesmo não significa estar distante e desvinculado de toda existência humana coletiva. O ato de pensar, como mencionado, é um ato que é feito por mim na companhia de mim mesma. É um momento onde, por opção, os indivíduos se resguardam no mundo privado. O isolamento, por outro lado, é uma das fundamentações dos regimes totalitários onde, além de retirar o homem de seu mundo comum e retirar o mundo comum do próprio homem, o ser humano é despersonificado ao ponto de deixar de ter sua própria companhia.

O medo, portanto, ao se esforçar para tirar a humanidade do ser humano, como afirma Bonhoeffer, ajuda que o curso do terror totalitário se concretize cada dia mais. Destruir a humanidade, o eu, é pressuposto para a retirada do humano da cena pública. Todorov escreve que

a gramática do totalitarismo só conhece duas pessoas: o nós, que absorveu e eliminou as diferenças entre eus individuais; e o eles, os inimigos a combater, e mesmo a abater. No futuro distante, quando se realizar a utopia totalitária, *eles* será apenas escravos submissos [...]. [É] uma gramática de uma só pessoa.¹⁶⁸

Bonhoeffer observa esse medo invadindo a Europa, mais especificamente seu país, a Alemanha. Na pregação de novembro de 1932, *A Duodécima Hora da Igreja*, Bonhoeffer fala como a incerteza de um tempo de urgência gera um medo no presente e um medo no futuro. As trombetas que anunciavam a morte da Alemanha eram uma tentativa de enganar o medo presente na mente do próprio indivíduo, como dito no trecho já mencionado na primeira parte do capítulo:

É como o que uma criança faz quando está com medo de caminhar em uma rua escura – elas assobiam e pisam e fazem barulho para conseguir aumentar sua

¹⁶⁷ARENDR, Hannah. *As Origens do Totalitarismo: Antissemitismo, imperialismo, totalitarismo*. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2013, p. 633.

¹⁶⁸TODOROV, Tzvetan. *Memória do Mal, Tentação do Bem*. Serzedo: Editora ASA, 2002, p. 54.

coragem. É um tipo estranho de decepção – quando sua coragem deixa você, você a fabrica, para longe de todo o terror. [...] ¹⁶⁹

Essa tentativa desesperada por coragem e pelo afastamento do medo por mãos humanas é um cenário criticado por Dietrich Bonhoeffer na Alemanha em que vive naquele momento. O pastor tem uma visão bastante pessimista sobre os caminhos que o cristianismo e os países europeus tomavam no início do século XX. Um outro exemplo dessa preocupação está no sermão seguinte, no *Coragem em Tempos Incertos*, pregação em que o chamado do pastor para o encorajamento implica um antecedente: o medo. Bonhoeffer diz aos seus pastoreados:

E nós estamos olhando para o chamado de Cristo para o mundo, para a situação real dos assuntos da Europa e ao redor do mundo, nós estamos todos cheios de medo e desalento sobre nossa mensagem. ¹⁷⁰

Na pregação *Superando o medo*, o pastor traz a mesma ideia: “o medo está no barco, na Alemanha, em nossas próprias vidas, e na nave de nossa igreja - o medo nu do nosso momento de agora, do amanhã e do dia seguinte.” ¹⁷¹. O medo está presente em todos os tempos possíveis de serem vividos, no presente e no futuro.

A ideia da modernidade como um salto de uma suposta era de obscurantismo para uma era de luz se choca frente ao terror totalitário e ao barco da Alemanha imerso no pavor. Em *Medo Líquido*, Zygmunt Bauman assinala como os diferentes tipos de medos fabricados e cultivados pelos seres humanos tornaram a modernidade uma *era de temores*. O medo em si é uma característica presente em todos os animais. Porém, há uma mudança significativa na forma como os humanos ressignificam e mobilizam essa sensação:

Os humanos, porém, conhecem algo mais além disso: uma espécie de medo de “segundo grau”, um medo, por assim dizer, social e culturalmente “reciclado”, ou [...] um “medo derivado” que orienta seu comportamento (tendo primeiramente reformado suas percepção do mundo e as expectativas que fugiam suas escolhas

¹⁶⁹ Sermão sobre Apocalipse 2:4-5,7, Berlim, 06 de novembro de 1933. In: RASMUSSEN, Larry. *Dietrich Bonhoeffer Works: Berlin: 1932-1933*, vol. 12, Trad. Isabel Best et al, Minneapolis: Fortress Press, 2009, p. 439. Original (DBW 12, p. 425): Kinder machen es ja wohl so, wenn ihnen Angst wird auf der dunklen Strasse, dass sie pfeifen und fest auftreten und lärmern, um sich selbst Mut zu machen – eigentümliche Täuschung wenn man schon keinen Mut mehr hat, so macht man ihn sich eben – aus lauter Angst.“

¹⁷⁰ Sermão sobre Daniel 10:1,8,16-19, 01 de dezembro de 1932. In: RASMUSSEN, Larry. *Dietrich Bonhoeffer Works: Berlin: 1932-1933*, vol. 12. Trad. Isabel Best et al, Minneapolis: Fortress Press, 2009, p. 447. Original (DBW 12, p. 432): “Wohlgefallen. Und als wir so von dem Anspruch Christi auf die Welt und auf die wirkliche Lage der Dinge in Europa und in der ganzen Welt blickten, da wurde uns allen angst, da wurde uns bange um unsere Botschaft.“

¹⁷¹ Sermão sobre Mateus 8: 23-27, 15 de janeiro de 1933. In: RASMUSSEN, Larry. *Dietrich Bonhoeffer Works: Berlin: 1932-1933*, vol. 12. Trad. Isabel Best et al, Minneapolis: Fortress Press, 2009, p. 457

comportamentais), quer haja ou não uma ameaça imediatamente presente. O medo secundário pode ser visto como um rastro de uma experiência passada de enfrentamento da ameaça direta - um resquício que sobrevive ao encontro e se torna um fato importante na modelagem da conduta humana mesmo que não haja mais uma ameaça direta à vida ou à integridade.¹⁷²

No caso de Bonhoeffer, havia uma ameaça real e latente que o levava a fazer do tema assunto principal de muitas pregações. No entanto, é interessante observar como, desde as primeiras pregações de 1932, Bonhoeffer mobilizou o tema do medo devido às experiências vividas por ele e seus contemporâneos. Bonhoeffer é “filho” da Primeira Guerra Mundial, da Revolução Alemã, das crises econômicas exorbitantes e da instabilidade política em Weimar. A Alemanha tinha, desde a criação do Partido Nacional-Socialista, uma adesão por movimentos extremistas como alternativa para as crises. Na teologia, era contemporâneo do *boom* do liberalismo teológico e muitos dos seus professores na Universidade vieram dessa tradição. O teólogo não era um revolucionário e se assemelhava muito aos colegas no que diz respeito à política partidária. No entanto, determinadas mudanças ocorridas no período evidenciavam não uma *ruptura brusca* na teologia e na política alemã, mas sim um *processo contínuo de transformação* que, no fim das contas, gerava medo em Bonhoeffer. Esse medo do teólogo, baseado em suas experiências no final da década de 1920 e no início da década de 1930, se misturou à realidade política de terror que enfrentou a partir do ano de 1933.

A principal preocupação dos efeitos do medo para Bonhoeffer está em suas repercussões nas ações da Igreja. Em *Gideão: Deus é meu Senhor e Dos Pastores e Profetas da Nova Alemanha* o pastor fala dos desafios enfrentados pela igreja na luta contra a vaidade humana, tema que será desenvolvido na próxima parte do capítulo. No entanto, nas duas pregações, é perceptível que o pastor clama por coragem frente a uma Igreja que ele acredita estar apavorada diante dos medos do mundo.

Ser Igreja significa ter coragem para estar sozinho com Deus como Senhor, para adorá-lo e não a nenhum ser humano. E para isso é preciso coragem. A coisa que mais nos impede de ter Deus como Senhor, isto é, de acreditar em Deus, é nossa covardia.¹⁷³

¹⁷²BAUMAN, Zygmunt. *Medo Líquido*. Trad. Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2008, p. 9.

¹⁷³ Sermão sobre Juízes 6:15-16; 7:2,8,23, 26 de fevereiro de 1933. In: RASMUSSEN, Larry. *Dietrich Bonhoeffer Works: Berlin: 1932-1933*, vol. 12. Trad. Isabel Best et al, Minneapolis: Fortress Press, 2009, p. 463. Original (DBW 12, p. 450): “In der Kirche sein, heist den Mut haben, mit Gott als dem Herrn allein zu sein, heisst nicht Menschendiener, sondern Gottesdiener zu sein. Und dazu gehört Mt. Das grösste Hindernis des Menschen, Gott den Herrn sein zu lassen, d.h. zu glauben, ist unsere Feigheit.“

Quando ele coloca para seus ouvintes que *ter coragem é o mínimo para ser Igreja* ele confronta seus pastoreados e a si mesmo para *resistirem* frente a um momento de pavor. Resistir a adoração a seres humanos, resistir a não assumir a responsabilidade frente àquilo que acredita. Já no sermão de maio de 1933, Bonhoeffer faz um paralelo direto do medo da Igreja de Moisés, tida como a Igreja da Palavra, que segue a Cristo, diante da Igreja de Arão, entendida como a Igreja do Mundo.

A Igreja da Palavra está mais uma vez hoje no Monte Sinai, no medo e no temor, em meio a trovões e relâmpagos, continua contra a Palavra de Deus, esperando, acreditando, orando, lutando - e contra quem? Contra a Igreja de Arão [...] ¹⁷⁴.

A Igreja aparece como temerosa daquela que disputa, contra ela mesma, sua essência. E é este o cenário compreendido por Bonhoeffer na Igreja Evangélica Alemã de então: o temor frente aos Cristãos Alemães, frente a arianização do evangelho, frente ao colapso da instituição que mais acreditava.

A escolha pessoal de Bonhoeffer do enfrentamento direto como estratégia para resistir ao totalitarismo está diretamente relacionada àquilo que ele queria estimular em seus próprios ouvintes. A urgência de avaliar com a consciência transformada em Cristo e julgar o momento vivido é tido como algo imediato para o pastor. É a *Duodécima hora da Igreja* que se coloca. Ao manter o horror frente ao perigo que se aproxima, Bonhoeffer alerta seus pastoreados. E o ponto de extrema preocupação para o pastor nesse momento é o movimento de uma admiração e devoção de seres humanos que ultrapassa barreiras e passa a reconhecer criaturas, como Adolf Hitler, como criadores.

3.2.2 Mito e messianismo nazista

Os sermões *Gideão: Deus é o meu Senhor* e *Dos Pastores e Profetas da Nova Alemanha* já foram mencionados algumas vezes dada a gama de temas que trabalham. Os dois sermões tem uma crítica latente à vaidade e adoração humana a partir da apresentação de narrativas bíblicas do Antigo Testamento. A utilização dessas histórias como *memória exemplar* nos sermões tem uma função de trazer um referencial moral através do passado para a ação no presente e de pautar a ação

¹⁷⁴ Sermão sobre Êxodo 32, 28 de maio de 1933. In: RASMUSSEN, Larry. *Dietrich Bonhoeffer Works: Berlin: 1932-1933*, vol. 12. Trad. Isabel Best et al, Minneapolis: Fortress Press, 2009, p. 474. Original (DBW 12, p. 462): “Gewiss, die Kirche des Wortes ist auch heute wieder auf dem Sinai und hält unter Blitz und Donnern, in Angst und Zittern dem Wort Gottes stand, wartet, glaubt, betet, kämpft – für wen? – für dir Kirche Aarons [...]”.

com base em uma reinterpretação da memória cristã¹⁷⁵. O pastor escolhe partir de duas histórias - Moisés e Gideão - que, apesar do sucesso final e reconhecimento de suas figuras na tradição judaico-cristã, são histórias que se iniciam pautadas em pensar a condição humana em sua fragilidade.

O sermão *Gideão: Deus é o Meu Senhor* é a primeira pregação de Bonhoeffer após a ascensão de Adolf Hitler ao poder. Nessa pregação, o pastor expõe a figura de Gideão e a vitória de sua fraqueza como uma contraposição irônica à força que o ser humano acredita ter. A crítica ideológica do sermão está presente logo em seu início: “Gideão não é Siegfried.”¹⁷⁶ Siegfried é uma figura central da literatura heroica germânica. Essa figura, que faz referência a uma lenda mitológica de uma cultura que estava em resgate no período, era um tema presente na propaganda nazista assim como em muitos sermões dos Cristãos Alemães. A escolha de Gideão como a antítese de Siegfried, que em sua fraqueza e dependência conseguiria vencer o poder humano, é uma resposta e uma reação às mobilizações não só dos Cristãos Alemães como também dos próprios Nacional-Socialistas de maneira ampla.

A crítica de Bonhoeffer no sermão está especialmente na vaidade e na tentativa de heroizar os seres humanos. Sua lógica de argumentação desemboca em demonstrar como, sendo o ser humano uma criatura, ele não pode ocupar o altar da igreja e nem ser adoração dela. Afirma que

[n]ós não temos nenhum lugar no altar para a adoração humana. A adoração a Deus e não aos seres humanos é o que tem lugar no altar da nossa Igreja. Qualquer um que quiser fazer de outra forma deve permanecer longe não pode estar conosco na casa de Deus. Qualquer um que quer construir um altar para si mesmo ou para qualquer outro ser humano está zombando de Deus, e Deus não irá aceitar tal zombaria.¹⁷⁷

¹⁷⁵ REZENDE, Karina. Cristianismo e Memória: lembrança e esquecimento em Dietrich Bonhoeffer. *Protestantismo em Revista*, São Leopoldo, volume 46, n. 02, jul/dez 2020, p. 107-116.

¹⁷⁶ Sermão sobre Juízes 6: 15-16; 7:2; 8:23 de 26 de fevereiro de 1933. In: RASMUSSEN, Larry. *Dietrich Bonhoeffer Works: Berlin: 1932-1933*, vol. 12. Trad. Isabel Best et al, Minneapolis: Fortress Press, 2009, p. 462. Original (DBW 12, p. 449): “Also keine erhebende Heldenlegende – Gideon ist kein Siegfried“.

¹⁷⁷ Sermão sobre Juízes 6: 15-16; 7:2; 8:23 de 26 de fevereiro de 1933. In: RASMUSSEN, Larry. *Dietrich Bonhoeffer Works: Berlin: 1932-1933*, vol. 12. Trad. Isabel Best et al, Minneapolis: Fortress Press, 2009, p. 462. Original (DBW 12, p. 450): “Wir haben keine Nebenaltäre zur Menschenverehrung. Gottesdienst nicht Menschendienst, das geschieht hier am Altar der Kirche. Wer etwas anderes will als dies, der bleibe fern, der kann nicht mit uns im Hause Gottes seins, wer selbst einen Altar beansprucht oder einem anderen Menschen einen bauen will, der verspottet Gott, und Gott lässt sich nicht spotten.“

Bonhoeffer fala a respeito da disputa pelo lugar de adoração. Esse é o lugar de resistência que o pastor se insere: ele está contra uma visão de mundo em disputa com a que ele acredita. Contra a emergência de uma nova crença e de um novo líder que mobilize seus seguidores a adorá-lo. Bonhoeffer vai no cerne da concepção de obediência ao *Führer* e da ideologia nazista ao criticar a elevação de um ser humano a um *mito*. E, diferentemente da compreensão tradicional de mito, que é um processo baseado em explicações para o passado, o mito, aqui, mobiliza o passado para explicar o futuro, como uma espécie de profecia.

O mito pode ser compreendido como algo *portador de uma experiência mobilizadora* e está diretamente relacionado a *eficácia*, ou seja, àquilo que consegue mobilizar em seus seguidores. De acordo com Sérgio da Mata, os mitos políticos modernos têm seu advento com a ascensão dos regimes fascistas na Europa e buscam ser o combustível simbólico daquela transformação social e política¹⁷⁸. Pensar o Nacional-Socialismo e a crítica de Bonhoeffer a ele a partir da chave analítica do mito nos ajuda a fugir de explicações simplistas que definem um fenômeno como este a partir da dimensão da loucura ou da irracionalidade.

Uma das principais referências para analisarmos o Nacional-Socialismo sob a chave do mito é a obra de 1930 do nazista Alfred Rosenberg intitulada *O Mito do século XX*. O ideólogo se baseia em percepções relacionadas ao Cristianismo Positivo ao mesmo tempo em que mobiliza uma defesa de *um despertar de uma nova fé* em um “mito do sangue, a crença de que a defesa do sangue é também a defesa da natureza divina do homem num geral.”¹⁷⁹. Diante disso, observa-se, pela retórica de Rosenberg, a preocupação de justificar a ideologia não só como um regime novo e necessário na dimensão política, mas como uma escolha nas esferas mais íntimas na vida do indivíduo. Em *O Mito Nazista*, os filósofos Phillippe Lacoue-Labarthe e Jean Luc Nancy analisam a obra de Rosenberg enfatizando que a potência e efetividade dessa representação mitológica sobre o regime e o *Führer* estão diretamente relacionadas à questão da identidade e identificação. Uma liderança que incorpora um mito deve materializar os anseios e expectativas daqueles que depositam nele suas esperanças.

O mito é, assim, a potência de reunião das forças e das direções fundamentais de um indivíduo ou de um povo, a potência de uma identidade subterrânea, invisível, não-empírica.

¹⁷⁸ MATA, Sérgio. A variedade da experiência político-religiosa. In: MATA, Sérgio da. *História e Religião*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2010.

¹⁷⁹ ROSENBERG, Alfred. *The Myth of the Twentieth Century: An evaluation of the spiritual-intellectual confrontation of our age*. Estocolmo: White Wolf, 2015, p. 84.

[...] A potência mítica é propriamente a do sonho, a da projeção de uma imagem com a qual nos identificamos.¹⁸⁰

O mito como *sonho*, como um *vir a ser*, se preenche de sentido a partir da crença do indivíduo na ideologia e em seu representante.

A crítica de Bonhoeffer a adoração humana e a construção de um altar aos seres humanos parte desse ponto: ao existir a adoração a alguém e a construção de um altar para qualquer figura que seja, a crença daquele indivíduo está sendo depositada nela e não em Deus. A potência de ação e representação do mito político só se converte em eficácia se aqueles que o segue acreditam e depositam, nele, sua fé - como nas palavras de Alfred Rosenberg. Com base nisso, é possível entender que uma entrega como essa a uma ideologia política pode ser entendida como um credo, uma *fé política*. E em regimes totalitários, como o Nacional-Socialismo, há a exigência de uma confissão pública da fé política, uma externalização desse íntimo através do rito. Comícios, discursos, adequações comportamentais, as vestimentas, a participação em eventos do Partido e utilização de suásticas nas instituições tradicionais (como nas próprias igrejas): tudo isso se insere na dimensão do rito e da crença em meio a um regime que pretende obter a adoração e a devoção dos membros do Partido e a absoluta obediência de seus seguidores.

Em *O Mito de Hitler*, Ian Kershaw observou como se dá a construção dessa imagem da liderança diante da opinião pública. O ponto principal do historiador é demonstrar como a construção de um mito em torno de Adolf Hitler foi fundamental num processo de integração ideológica no sistema nazista. É a figura de Hitler que sintetizava e aglutinava questões que a ideologia como um todo propunha para a população alemã. A propaganda, a cargo de Joseph Goebbels, tinha o papel de construção desse processo imagético para a população alemã ao longo de todo o Terceiro Reich. A ideia do Hitler como o herói alemão tinha uma força capaz de mobilizar uma base de apoio enorme entre a população¹⁸¹. Isso se relaciona, diretamente, ao fato dele representar aquilo que a população almeja, da construção de sua imagem ser feita a partir de sentimentos e afetos compartilhados por aqueles alemães no período. É esse o perigo denunciado por Bonhoeffer: o líder, o herói, o messias, que incorpora em si a solução através de sua própria força e de sua própria natureza.

¹⁸⁰ LACQUE-LABARTHE, Phillippe; NANCY, Jean Luc. *O mito nazista: O espírito do Nacional-Socialismo e o seu destino*. São Paulo: Editora Iluminuras, 2000, p. 49-50.

¹⁸¹ KERSHAW, Ian. *The "Hitler Myth": Image and Reality in the Third Reich*. Oxford: Oxford University Press, 1987.

O pregador não critica apenas quem constrói um altar para o outro: critica, também, aquele que constrói um altar para si, colocando em evidência como forjar um Messias através de seu próprio discurso é algo extremamente problemático. A crítica à idolatria humana em um momento em que Adolf Hitler é considerado o *Führer* do Reich de Mil Anos é bastante direcionada nesse momento, assim como na crítica feita em *A Visão Alterada da Nova Geração do Conceito de Führer* no início de 1933. A ideia de Messias e os discursos messiânicos estão presentes em diferentes contextos políticos ao longo da história. O conceito é tido como anunciação, promessa e salvação: é uma figura que, prometida desde um tempo que muitas vezes nem mesmo a tradição sabe delimitar, terá o cumprimento de seu propósito no futuro. Enquanto o profeta carrega a mensagem, *o Messias a incorpora*, a materializa em si mesmo. Essa é a definição que temos nos evangelhos sobre Jesus, com referência à trechos como os de Isaías 53 e aos salmos messiânicos. Como, portanto, uma figura política poderia ocupar esse espaço? Como um Messias poderia ser visto dentro da própria cultura alemã? Para Dietrich Bonhoeffer e outros pastores que compartilhavam com ele sua revolta em relação a veneração do *Führer*, não havia espaço para a suástica nem no púlpito, nem na teologia e nem no cumprimento de um suposto propósito messiânico.

A ideia de Adolf Hitler como um salvador do destino alemão, portador da missão e materialização da mensagem ecoava na fala de membros do Partido é fomentada pela propaganda nacional-socialista. Goebbels escreve:

O que você disse lá [no Minha Luta] é o catecismo de um novo credo político nascente no meio de um mundo secularizado e em colapso... A você, Deus deu a língua que pode expressar todos os sofrimentos. Você formulou nossa agonia em palavras que prometem salvação.¹⁸²

Hitler é representado como a resposta. Essa representação se dá, também, a partir da própria representação que ele faz de si, a partir do altar que constrói para si mesmo, na crítica de Bonhoeffer. O historiador Richard Landes, ao analisar o sonho milenarista do Terceiro Reich alemão, estipula quatro aspectos que relacionam o messianismo ao Reich de Mil Anos: em primeiro lugar, a defesa de Hitler de que uma batalha apocalíptica já havia começado na Alemanha, uma questão de vida ou morte em relação aos arianos e judeus. Em segundo lugar, que os alemães

¹⁸² GOEBBELS apud LANDES, Richard. *Havens on Earth: The Varieties of the Millennial Experience*. Oxford: Oxford University Press, 2011, p. 362.

precisavam de um *Führer* para guiá-los nesse processo e, ligado a isso, em terceiro lugar, que Adolf Hitler era o encarregado. Por fim, a vitória do *Führer* seria capaz de fundar o reino milenar nazista¹⁸³. Essa defesa de si como um salvador está presente na narrativa que perpassa o *Minha Luta*, texto cujo Hitler confunde seu próprio destino com o destino da Alemanha. Em discursos públicos, Hitler também se colocava como um continuador da missão de Jesus Cristo na terra.

Sua imensa luta [de Cristo] contra o envenenamento judeu - a qual eu dou continuidade após 2000 anos de profunda emoção como uma das questões mais intensas - que ele, por conta [de sua luta] teve que sangrar na morte de Cruz.¹⁸⁴

A resignificação dada a narrativa da crucificação e a inserção de Hitler como àquele que possui a missão do próprio Cristo pretende mobilizar seus ouvintes em participarem de uma missão que não diz respeito apenas ao momento vivido na Alemanha no contexto, mas também a história da Humanidade como um todo. Essa construção discursiva é completamente antagônica à tradição judaico-cristã e ao que Dietrich Bonhoeffer defende. É, para ele, como diz no sermão, uma zombaria. Mobilizar trechos da Bíblia que rompem completamente com essa noção é uma forma de se opor, em discurso e, logo, em ação, a uma narrativa salvacionista, messiânica e milenarista proposta pela ideologia nazista.

A normalidade presente em Gideão, seus erros e sua dependência de Deus como fonte de sua força são colocados por Bonhoeffer como o caminho para que os seres humanos construam a Igreja como comunidade de fé. Ao criticar no sermão a construção de uma outra Igreja que dá lugar ao ser humano em seu altar no contexto de pós escolha de Hitler como chanceler e das movimentações dos Cristãos Alemães, é uma rejeição, antes mesmo de haver a Luta pela Igreja, da mudança de princípios que tinha como básicos da Igreja Protestante Alemã. Além disso, é uma prévia de um argumento que ele mobilizou nos meses seguintes: se alguém adora aos seres humanos e adota uma nova doutrina, são esses indivíduos que se separam da Igreja e não aqueles que as recusam - como aconteceu com a Igreja Confessante.

¹⁸³ LANDES, Richard. *Havens on Earth: The Varieties of the Millennial Experience*. Oxford: Oxford University Press, 2011, p. 363.

¹⁸⁴ HITLER apud LANDES, Richard. *Havens on Earth: The Varieties of the Millennial Experience*. Oxford: Oxford University Press, 2011, p. 363.

Bonhoeffer afirma que “a velha história de Gideão é travada na Cristandade todos os dias”¹⁸⁵. O pastor coloca dentro de um quadro geral essa disputa. Ele identifica como um conflito constante a tentativa da Igreja de, diante de sua fraqueza e medo, confiar em Deus frente aos seres humanos poderosos.

Gideão conquista, a Igreja conquista, nós conquistamos, porque a fé por si só conquista. Mas a vitória pertence não a Gideão, a Igreja ou a nós mesmos, mas a Deus. E a vitória de Deus significa nossa derrota, nossa humilhação.¹⁸⁶

Reconhecer a vitória por uma força externa que não a humana é retirar do ser humano o mérito da vitória em si. Seria retirar, do homem ariano, uma grandeza supostamente presente unicamente por sua raça.

O sermão *Dos Pastores e Profetas da Nova Alemanha* de maio de 1933 segue o mesmo tom da crítica anterior. Relembrando a pregação em carta para Erwin Sutz do 17 de julho de 1933, Bonhoeffer disse: “[...] em maio, eu também preguei sobre o bezerro de ouro, sobre a Igreja de Arão e a Igreja de Moisés; isso se tornou incrivelmente relevante para nós hoje.”¹⁸⁷. A pregação “incrivelmente relevante” para o contexto de disputa dos Cristãos Alemães fala do “eterno conflito na Igreja de Cristo”¹⁸⁸ entre a Igreja da Palavra e do Mundo, que já mencionamos anteriormente. É uma mobilização bem evidente do texto bíblico frente às disputas eclesiais de então.

Arão, o homem com o roupão roxo e com a coroa sagrada, o pastor que foi consagrado e santificado, que deveria manter o povo adorando a Deus. [...] [Moises] não usa nenhum roupão roxo; ele não é um pastor; ele é nada; nada além do que um servo que espera a palavra de seu Senhor. [...]. A Igreja do mundo, a Igreja dos pastores, quer algo que ela possa ver. Não quer esperar mais. [...] A raça humana está disposta a fazer qualquer sacrifício que a permita celebrar a si mesma, para adorar suas próprias conquistas.¹⁸⁹

¹⁸⁵ Sermão sobre Juízes 6: 15-16; 7:2; 8:23 de 26 de fevereiro de 1933. In: RASMUSSEN, Larry. *Dietrich Bonhoeffer Works: Berlin: 1932-1933*, vol. 12. Trad. Isabel Best et al, Minneapolis: Fortress Press, 2009, p. 466. Original (DBW 12, p. 454): “[...] die Gideongeschichte sich täglich in der Christenheit wiederholt.“

¹⁸⁶ Sermão sobre Juízes 6: 15-16; 7:2; 8:23 de 26 de fevereiro de 1933. In: RASMUSSEN, Larry. *Dietrich Bonhoeffer Works: Berlin: 1932-1933*, vol. 12. Trad. Isabel Best et al, Minneapolis: Fortress Press, 2009, p. 467. Original (DBW 12, p. 455): “Gideon siegt, die Kirche siegt, wir siegen, weil der Glabe allein siegt. Aber nicht Gideon, nicht die Kirche, nicht wir siegen, sondern Gottes ist der Sieg. Und Gottes Sieg heisst unsere Niederlage [...]“.

¹⁸⁷ Carta para Erwin Sutz, 17 de julho de 1933. . In: RASMUSSEN, Larry. *Dietrich Bonhoeffer Works: Berlin: 1932-1933*, vol. 12. Trad. Isabel Best et al, Minneapolis: Fortress Press, 2009, p. 140.

¹⁸⁸ Sermão sobre Juízes 6: 15-16; 7:2; 8:23 de 26 de fevereiro de 1933. In: RASMUSSEN, Larry. *Dietrich Bonhoeffer Works: Berlin: 1932-1933*, vol. 12. Trad. Isabel Best et al, Minneapolis: Fortress Press, 2009, p. 462. Original (DBW 12, p. 461): “[...] ewigen Konflikt in der Kirche Christi”.

¹⁸⁹ Sermão sobre Êxodo 32:1-8, 15-16, 18-20, 30-35 de 28 de maio de 1933. In: RASMUSSEN, Larry. *Dietrich Bonhoeffer Works: Berlin: 1932-1933*, vol. 12. Trad. Isabel Best et al, Minneapolis: Fortress Press, 2009, p. 473-474. Original (DBW 12, p. 461): “Aaron, der Mann mit dem Purpurrock und der heiligen Krone, der geweihte und geheiligte Priester, der dem Volk seinen Gottesdienst erhalten muss. [...] Er trägt keinen Purpurrock, er ist kein Priester, er ist ja

É a ideia do exterior que tenta, a partir do exagero, da celebração, da ritualização, silenciar o caos interior. A religião aparece, nesse sermão e no pensamento de Bonhoeffer, como uma necessidade constante dos seres humanos de darem sentido para suas próprias ações. Essa religião e adoração de si aparece como uma meta de muitos seres humanos. A visão cristológica de Bonhoeffer sobre o mundo o faz argumentar com seus ouvintes da ironia presente na vitória de Deus: *é na cruz, na fraqueza, que a idolatria do poder humano chega ao fim.*

Bonhoeffer seleciona Gideão como representação de fraqueza, Moisés como representação de falta de talento, e o próprio Cristo como representação de derrota na cruz. A fraqueza, a falta de talento e a cruz como fracassos são, ao invés de insucesso, narrativas e eventos dignos de rememoração frente a uma sociedade e a correntes teológicas que exaltavam as conquistas humanas. O que se deve ou não lembrar está inteiramente vinculado com as respostas dadas *para que e porquê* lembrar. A importância de serem lembrados não se dá pela ação que emanou deles mesmos ou de suas forças, mas sim por serem responsáveis e cumprirem com sua responsabilidade frente ao mundo que habitavam e tinham como seu.

3.3 SERMÃO VIVO SOBRE A FÉ

No sermão pregado por Bonhoeffer em Berlim em 26 de fevereiro de 1933, o pastor afirmou que a história de Gideão era um *“sermão vivo sobre sua fé”*¹⁹⁰. A partir da análise dos sermões em questão, é possível afirmar que Bonhoeffer materializava as questões que trazia nas pregações que fez em Berlim entre 1932 e 1933. Foi o medo, foi a angústia, foi o profeta, foi a denúncia e foi, também, a responsabilidade. Uma responsabilidade que teme, que clama pela própria preservação, mas que sente que a preservação do mundo faz parte da sua própria. Sua pregação, nesse momento, é um chamado à ação política e ao *amor mundi* em um momento em que a política em si está em desintegração. Não só a política compreendida como a ação institucional, mas também a política compreendida como o exercício da liberdade.

nichts, garnichts als der Knecht, der auf das Wort seines Herren wartet [...]. Aber die Aaronskirche, die Kirche der Welt jann nicht warten, sie ist ungeduldig. [...] Zu jedem Opfer das Menschengeschlecht bereit, in dem es sich selber feiern, sein eigenes Werk anbeten darf.“

¹⁹⁰ Sermão sobre Juízes 6:15-16; 7:2,8,23, 26 de fevereiro de 1933. In: RASMUSSEN, Larry. *Dietrich Bonhoeffer Works: Berlin: 1932-1933*, vol. 12. Trad. Isabel Best et al, Minneapolis: Fortress Press, 2009, p. 463. Original (DBW 12, p. 450): “seine Geschichte eine lebendige Predigt dieses Glaubens ist.“.

O foco principal de Bonhoeffer no contexto, ao falar sobre a ideia de responsabilidade, é o lema utilizado pelos opositores dos Cristãos Alemães: *a Igreja deve continuar sendo Igreja*. Bonhoeffer luta, através de seu discurso, contra uma ruptura na estrutura eclesiástica, política, cultural e ideológica de então. Os “revolucionários de Hitler” não propunham uma mudança política; queriam a destruição desta. Espaços como a Igreja, aglutinadas em torno de um ideal supranacional e suprarracial, eram uma ameaça caso não se integrassem à ideologia do regime. Bonhoeffer e seus colegas eram vistos como uma ameaça diante da recusa de deixar de ser a Igreja que eles compreendiam que os cristãos deveriam compor.

Na transição de Bonhoeffer de Berlim para Londres, na sua inserção na denúncia internacional do que acontecia na Alemanha naquele momento, o tema da Igreja continua presente. No entanto, a questão da responsabilidade para com Deus, tema principal analisado nos sermões de Berlim, não é mais o foco principal do pastor. É um chamado a amar e tomar o mundo como seu que dá a tônica dos sermões pregados em Londres. De pregações esporádicas como as de Berlim, Bonhoeffer passa a pregar periodicamente em igrejas pastoreadas por ele. E é na pregação, fator central para entender sua teologia, onde está boa parte da alegria e da crítica de Bonhoeffer à Igreja. “Nossa pobre Igreja Protestante não nos oferece muita alegria terrena”¹⁹¹. O sermão, nesse momento de destruição dos laços humanos, é uma tentativa de reconstruí-los. “No sermão, é onde Cristo quer nos visitar e quer ser Ele mesmo nossa alegria terrena.”¹⁹². E é em busca dessa alegria terrena-divina que Bonhoeffer embarca para Londres em outubro de 1933.

¹⁹¹ Sermão sobre 1 Pedro 1:7b-9, 25 de maio de 1933. In: RASMUSSEN, Larry. *Dietrich Bonhoeffer Works: Berlin: 1932-1933*, vol. 12. Trad. Isabel Best et al, Minneapolis: Fortress Press, 2009, p. 470.

¹⁹² Sermão sobre 1 Pedro 1:7b-9, 25 de maio de 1933. In: RASMUSSEN, Larry. *Dietrich Bonhoeffer Works: Berlin: 1932-1933*, vol. 12. Trad. Isabel Best et al, Minneapolis: Fortress Press, 2009, p. 470.

LONDRES 1933-1935

“Talvez eu pareça para você mais fanático e irritado por uma série de coisas; eu mesmo tenho medo disso algumas vezes. Mas eu sei que o dia em que eu me tornar mais “razoável”, para ser honesto, eu deverei deixar minha teologia por completo.”

(Carta de Dietrich Bonhoeffer para Karl-Friedrich Bonhoeffer,
14 de janeiro de 1935.)

LONDRES 1933-1935

Ao futuro ou ao passado, a um tempo em que o pensamento seja livre, em que os homens sejam diferentes uns dos outros, em que não vivam sós - a um tempo em que a verdade exista e em que o que for feito não possa ser desfeito:
Da era da uniformidade, da era da solidão, da era do Grande Irmão, da era do duplipensamento - saudações!¹⁹³

O Ministério da Verdade era a segunda casa de Winston, o protagonista de uma das maiores distopias publicadas no século XX, a obra *1984*. O Ministério, “responsável por notícias, entretenimento, educação e belas artes”¹⁹⁴ era o departamento encarregado do estabelecimento da farsa na cena pública, da oposição à verdade. No diário que mantinha escondido com medo de ser punido pelo crime de pensar, o personagem expressa seu anseio por um tempo em que a verdade exista. A força da verdade reside em sua *existência* na cena pública, em sua capacidade de fazer ruir os pilares da mentira que tentam sustentar uma falácia como um fato. Essa é a função do Ministério da Verdade: propagar a mentira e ocultar os fatos em si. Winston demonstra o anseio por um tempo em que *o que for feito não possa ser desfeito*. Como impedir que na era do Grande Irmão a mentira não vença na cena pública?

Esse é o questionamento que nos guiará nas reflexões acerca da estadia de Dietrich Bonhoeffer em Londres e no seu papel como denunciador da situação da Alemanha nos anos de 1933 a 1935. Se a proclamação da verdade na cena pública é uma forma pela qual a verdade pode existir, como afirma Orwell, proclamá-la em meio a uma realidade baseada na mentira é um ato arriscado que implica o comprometimento integral do indivíduo com aquilo que ele defende. O objetivo do presente capítulo é, portanto, analisar a figura de Bonhoeffer como uma *testemunha da verdade* - uma testemunha profética, como menciona em um de seus sermões ¹⁹⁵ - durante o período em que pastoreou em Londres e teve um maior envolvimento com o movimento ecumênico e as autoridades protestantes de outros países. A saída de Dietrich Bonhoeffer de Berlim em meio a um momento crucial da Igreja pode ser vista por quem conhece pouco de sua vida e obra como uma fuga. Pelo contrário, foi a intensificação de sua resistência a partir de sua atividade pastoral e suas redes de contato na Europa através do movimento ecumênico. Mesmo fora da Alemanha - e inclusive por estar no exterior - Bonhoeffer conseguiu atuar na resistência

¹⁹³ ORWELL, George. 1984. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 39-40.

¹⁹⁴ ORWELL, George. 1984. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 39-40.

¹⁹⁵ Sermão sobre Jeremias 20:7, Londres, 21 de janeiro de 1934. In: CLEMENTS, Keith. *Dietrich Bonhoeffer Works, London: 1933-1935*. Volume 13. Trad. Isabel Best e Douglas W. Stott, Minneapolis: Fortress Press, 2007.

de uma maneira que não seria possível estando em Berlim e era visto como um perigo pelas autoridades alemãs justamente por conta disso.

Em um sermão pregado no final de 1934, Bonhoeffer diz que em todas as oportunidades que viajava para fora do seu país “[...] tinha uma questão que mais me incomodava; e essa questão era: como todas essas pessoas chegaram a esse lugar?”¹⁹⁶. A ida de Bonhoeffer a Londres gerou justamente esse tipo de questionamento em alguns de seus colegas: como ele chegou a esse lugar? Por que uma das figuras mais proeminentes da oposição na Alemanha no início da década de 1930 saiu de lá?

4.1 A VIAGEM DE BONHOEFFER A LONDRES

Um dos documentos que melhor nos ajuda a demonstrar a compreensão de Bonhoeffer sobre sua própria trajetória e porquê da mudança, de ofício e de estratégia naquele momento, é a carta que escreve para Karl Barth após sua viagem para a Inglaterra em definitivo - algo que seu amigo não sabia que iria acontecer.

Eu estou escrevendo para você uma carta que eu deveria ter escrito a seis semanas atrás e que poderia ter tido, talvez, consequências completamente diferentes para o curso da minha vida pessoal. [...] Eu sempre quis ser um pastor, como já havia mencionado para você diversas vezes. Essa questão de Londres surgiu para mim em julho [de 1933]. Eu aceitei com reservas, vim para cá por dois dias, encontrei uma congregação ao invés de um Estado negligenciado e permaneci incerto. Quando a questão foi decidida em setembro, eu disse sim. [...] Eu também recebi uma oferta para o pastorado no leste de Berlim e era certo o voto de lá. Então veio o Parágrafo Ariano na Igreja da Prússia, e eu soube que não poderia aceitar o pastorado pelo qual eu esperava por tanto tempo, particularmente nessa parte da cidade, se eu não estivesse disposto a desistir da minha oposição incondicional a *esta* Igreja. [...] Significaria abandonar minha solidariedade com os pastores cristãos judeus - meu amigo mais próximo [Franz Hildebrandt] é um deles e ele estaria provavelmente sem futuro, então ele está vindo se juntar a mim na Inglaterra.¹⁹⁷

Bonhoeffer expressava na carta a Karl Barth uma profunda culpa por não ter consultado ou informado sobre sua ida para a Inglaterra. O primeiro anseio que Bonhoeffer apontou como motivação para aceitar sair de Berlim e se mudar para Londres era o desejo do pastorado. Ele

¹⁹⁶ Sermão para o culto noturno de adoração sobre Provérbios 16:9 20:7, Londres, 21 de janeiro de 1934. In: CLEMENTS, Keith. *Dietrich Bonhoeffer Works, London: 1933-1935*. Volume 13. Trad. Isabel Best e Douglas W. Stott, Minneapolis: Fortress Press, 2007

¹⁹⁷ Carta de Dietrich Bonhoeffer para Karl Barth, 24 de outubro de 1933. CLEMENTS, Keith. *Dietrich Bonhoeffer Works, London: 1933-1935*. Volume 13. Trad. Isabel Best e Douglas W. Stott, Minneapolis: Fortress Press, 2007, p. 21-22.

escolheu abdicar de sua carreira acadêmica e seguir como pastor de duas congregações inglesas. Bonhoeffer teria a dimensão diaconal e pastoral do trabalho que envolvia o cuidado à congregação e a responsabilidade por ela em diversas instâncias, assim como um trabalho de pregação aos domingos. Era uma experiência completamente diferente da vivenciada por ele durante os anos de 1932 e 1933 em Berlim, com pregações esporádicas em diferentes congregações. No entanto, o pastor poderia ter assumido um cargo dentro da própria Berlim. Isso implicaria, no entanto, que Bonhoeffer abdicasse da radicalidade da sua posição e assumisse um cargo em uma Igreja submetida ao Parágrafo Ariano, algo que impactou de maneira generalizada igrejas alemãs após setembro de 1933, especialmente na região da antiga Prússia. Como mencionado em carta, ele não estava disposto a isso e admitir tal condição era visto por ele como um abandono daqueles que estão sofrendo as consequências de uma legislação excludente. O que a fala de Bonhoeffer nos mostra é que *o desejo do pastor de assumir uma congregação não poderia ultrapassar seu comprometimento com o outro*. Mesmo longe de casa, seu anseio poderia se concretizar aliado a uma nova forma de atuação.

Eu também espero que aqui eu seja capaz de compreender melhor sobre alguns assuntos ecumênicos, pois eu planejo continuar esse tipo de trabalho enquanto eu estou aqui. Talvez essa possa ser uma forma de dar alguma ajuda real para a Igreja na Alemanha.¹⁹⁸

A mudança de local se une a uma mudança de estratégia em sua oposição. Confiar no movimento ecumênico como uma forma de gerar mais pressão e agir de maneira mais agressiva em relação à Luta pela Igreja era a segunda justificativa da mudança de Bonhoeffer. Isso, inclusive, gerou uma série de obstáculos a sua viagem por parte de Theodor Heckel como já vimos no capítulo sobre Berlim. Em carta a seu amigo Friedrich Siegmund-Schultze menciona que três documentos foram mobilizados como forma de descredibilizar sua figura e impedir sua ida a Londres: a assinatura no manifesto *Ao Sínodo Nacional da Igreja Evangélica na Alemanha em Wittenberg*, a resolução do encontro do movimento ecumênico em Sofia e o memorando *O*

¹⁹⁸ Carta de Dietrich Bonhoeffer para Karl Barth, 24 de outubro de 1933. CLEMENTS, Keith. *Dietrich Bonhoeffer Works, London: 1933-1935*. Volume 13. Trad. Isabel Best e Douglas W. Stott, Minneapolis: Fortress Press, 2007, p. 24.

Parágrafo Ariano e a Igreja escrito por ele. “Eles me disseram que, por eu ter tomado essas posições, eu não poderia ser enviado para fora do país.”¹⁹⁹.

A resposta de Barth às justificativas de Bonhoeffer foi longe de ser uma concordância. Karl Barth expressou, em carta enviada em 20 de novembro de 1933, seu descontentamento com uma suposta fuga do pastor: “Sobre o que é isso de ‘ir até o *Wilderness*’, ‘ter tranquilidade em um ministério pároco’ e coisas do tipo em um momento em que você é necessário na Alemanha?”²⁰⁰. A reação de Barth se dá devido a importância da figura de Bonhoeffer e de suas ações na Luta pela Igreja naquele ano de 1933. Na perspectiva de Barth, o pastor havia colocado no centro uma questão privada ao invés de se preocupar com esse assunto público, dizendo, em um tom desesperançoso, que “todos os nossos esforços foram em vão; a Igreja na Alemanha está perdida de qualquer forma.”²⁰¹. Por fim, clama pelo retorno do pastor a Berlim: “Eu não consigo dizer explicitamente e urgentemente que você pertence a Berlim e não a Londres”²⁰².

Essa visão expressa por Barth e possivelmente compartilhada por outros colegas - que pode, inclusive, ser apreendida até mesmo por um leitor desatento de Bonhoeffer - é contradita pelas cartas enviadas por ele nesse ínterim. Quando Bonhoeffer aceita ir para Londres, uma das primeiras atitudes que tem é dizer a Theodor Heckel que não poderia, de nenhuma forma, representar os Cristãos Alemães e que se envolveria nas discussões sobre a Luta pela Igreja devido ao seu relacionamento com o movimento ecumênico.²⁰³ Desde o momento em que pastor chega a Londres, uma de suas primeiras iniciativas é cobrar do movimento ecumênico uma atuação diante da situação da Igreja na Alemanha, algo que será melhor explorado posteriormente nas cartas com o bispo George Bell e com outras lideranças ecumênicas. O importante é que o medo

¹⁹⁹ Carta de Dietrich Bonhoeffer para Friedrich Siegmund-Schultze, 06 de novembro de 1933. In: CLEMENTS, Keith. *Dietrich Bonhoeffer Works, London: 1933-1935*. Volume 13. Trad. Isabel Best e Douglas W. Stott, Minneapolis: Fortress Press, 2007, p. 30.

²⁰⁰ Carta de Karl Barth para Dietrich Bonhoeffer, 20 de novembro de 1933. In: CLEMENTS, Keith. *Dietrich Bonhoeffer Works, London: 1933-1935*. Volume 13. Trad. Isabel Best e Douglas W. Stott, Minneapolis: Fortress Press, 2007, p. 39.

²⁰¹ Carta de Karl Barth para Dietrich Bonhoeffer, 20 de novembro de 1933. In: CLEMENTS, Keith. *Dietrich Bonhoeffer Works, London: 1933-1935*. Volume 13. Trad. Isabel Best e Douglas W. Stott, Minneapolis: Fortress Press, 2007, p. 41

²⁰² Carta de Karl Barth para Dietrich Bonhoeffer, 20 de novembro de 1933. In: CLEMENTS, Keith. *Dietrich Bonhoeffer Works, London: 1933-1935*. Volume 13. Trad. Isabel Best e Douglas W. Stott, Minneapolis: Fortress Press, 2007, p. 41.

²⁰³ Carta para Theodor Heckel, 04 de outubro de 1933. In: RASMUSSEN, Larry. *Dietrich Bonhoeffer Works: Berlim: 1932-1933*, vol. 12. Trad. Isabel Best et al, Minneapolis: Fortress Press, 2009, 185.

de Barth de que Bonhoeffer se afastasse da luta pela Igreja pela sua distância física da Alemanha não se concretizou e não era o objetivo do pastor com sua viagem. Quando escreve a Barth que sua viagem seria essa uma forma de fazer algo real pela Igreja na Alemanha, quando escreve a Heckel que continuará se opondo publicamente aos Cristãos Alemães em Londres, quando escreveu inúmeras cartas e declarações sobre a necessidade do movimento ecumênico intervir em seu país, Bonhoeffer não só participa ativamente dos acontecimentos no período, *ele se torna uma peça chave, a nível internacional, na disputa de narrativas sobre o que se passa ou não na Alemanha*. Não houve uma ruptura no engajamento de Dietrich Bonhoeffer em sua oposição político-teológica aos Cristãos Alemães e à ideologia nazista com sua viagem a Londres. *Houve uma mudança de estratégia*.

A estadia de Bonhoeffer na Inglaterra durou cerca de 18 meses, de 17 de outubro de 1933, quando assumiu as congregações de Sydenham e St. Paul no subúrbio de Londres, até 15 de abril de 1935, quando retornou à Alemanha para assumir um seminário confessante. Keith Clements assinala a variedade da atuação de Bonhoeffer ao longo de todo esse período e seu trabalho desempenhado em diferentes frentes, o que gera três diferentes grupos de fontes para análise na construção da narrativa acerca de sua estadia fora da Alemanha. Em primeiro lugar, temos sua relação com sua rede de contatos expressa em inúmeras cartas que foram trocadas com lideranças do movimento ecumênico europeu e diversos documentos enviados a seus contatos em Berlim - especialmente aos membros do movimento dos Jovens Reformadores e da Igreja Confessante. Em segunda instância, Bonhoeffer participou, com destaque, de conferências ecumênicas como a Conferência de Fanö. Foi uma das principais vozes de denúncia sobre a situação na Alemanha e sobre a Luta pela Igreja no país entre os anos de 1933 e 1935. Em discursos, memorandos e resoluções, por vezes destinados ao próprio governo nazista, Bonhoeffer expressou sua radicalidade em relação aos temas que trabalhava. Por fim, a terceira instância, que será objeto principal de análise no capítulo “*O Chamado de Deus para suas Testemunhas Proféticas*”: *os sermões em Londres*, diz respeito a sua atuação como pastor nas congregações alemãs em Londres, registrada, especialmente, nos rascunhos dos sermões pregados e nas minutas feitas sobre o trabalho nas Igrejas. Se em Berlim a atuação de Bonhoeffer se destrinchava em três principais campos - criação e fortalecimento de grupos internos de oposição na Igreja, seu trabalho acadêmico e seus sermões (em menor escala) - os três conjuntos de documentos descritos expressam as duas

principais linhas de atuação de Dietrich Bonhoeffer no período de 18 meses vivendo na Inglaterra: o pastorado e o movimento ecumênico.

4.1.1 A Alemanha por suas lentes distantes

Após os primeiros meses da escolha de Adolf Hitler como chanceler da Alemanha, o movimento totalitário que estava em curso desenvolvia sua consolidação através de medidas legislativas e da destruição das instituições políticas republicanas, como o próprio *Reichstag* alemão. Ao longo dos anos de 1934 e 1935, observa-se uma manutenção das medidas antissemitas, da perseguição e eliminação de inimigos políticos e um fortalecimento, ainda maior, da figura de Hitler, agora *Führer*, após a morte do presidente da república Paul von Hindenburg. O objetivo será analisar acontecimentos como estes a partir do impacto que tiveram nos escritos e nas manifestações públicas de Bonhoeffer. A partir da documentação analisada, os quatro eventos ou processos de aparente maior destaque na Alemanha para Bonhoeffer durante sua estadia em Londres são: a arianização de organizações sociais a partir da incorporação à juventude hitlerista, a incorporação do cargo de presidência da República por Hitler e sua ascensão como *Führer* da Alemanha, o atentado contra Ernst Röhm e, a principal de todas, a intensificação da Luta pela Igreja.

O processo de coordenação da sociedade alemã por completo tendo por base a ideologia nazista, conhecido por *Gleichschaltung*, é um preceito fundamental para a compreensão da ingerência nazista em instituições sociais distantes do centro de poder político institucional. Dietrich Bonhoeffer apresentava uma preocupação profunda com alguns grupos específicos já que como Secretário da Juventude de uma das maiores organizações ecumênicas da Europa, a Aliança Mundial, observava uma mudança significativa nos grupos que os jovens do seu próprio país faziam parte. Em carta a George Bell, Bonhoeffer fala da incorporação de grupos jovens evangélicos à Juventude Hitlerista no final do ano de 1933²⁰⁴. A Juventude Hitlerista se tornou um critério para a integração social de crianças e adolescentes na Alemanha da década de 1930, inclusive como um dos critérios para formação escolar.²⁰⁵ A incorporação de grupos de jovens

²⁰⁴Carta de Dietrich Bonhoeffer a George Bell, 27 de dezembro de 1933. In: CLEMENTS, Keith. *Dietrich Bonhoeffer Works, London: 1933-1935*. Volume 13. Trad. Isabel Best e Douglas W. Stott, Minneapolis: Fortress Press, 2007, p. 64.

²⁰⁵EVANS, Richard. Terceiro Reich: Na História e na Memória: novas perspectivas sobre o nazismo, seu poder político, sua intrincada economia e seus efeitos na Alemanha pós-guerra. São Paulo: Planeta Brasil, 2018, p. 118.

evangélicos à Juventude Hitlerista foi tema de questionamento no *Memorando para os Pastores de Londres*, documento escrito por clérigos alemães na Inglaterra em protesto às medidas nazistas e tendo Bonhoeffer como um dos seus principais formuladores. No ponto 4 do documento, afirmam que

[e]m relação a incorporação do bispo do Reich da Juventude Evangélica a Juventude Hitlerista, isso gera dúvidas se é o certo a se fazer; Além disso, nós vemos um grande perigo que a juventude se torne alienada da Igreja, causando a ela um perda da próxima geração de membros e essa juventude seria privada da chance de pertencer a uma comunidade cristã com seus pares.”²⁰⁶.

As interferências nazistas em todo tipo de associação social na Alemanha demarcavam o desejo do regime de imprimir a ideologia em todos os espaços possível e minar a execução de laços estabelecidos em meios coletivos que não fossem sedimentados no sonho nazista ariano. Como afirma Evans, era ilegal, no Terceiro Reich, “pertencer a qualquer agremiação política que não fosse o partido nazista ou, a bem da verdade, a qualquer organização não nazista de qualquer espécie, exceto as igrejas [...] e o Exército; [...]”²⁰⁷. É interessante observar que Evans demonstra que as associações religiosas juvenis, por exemplo, não foram proibidas de existir. Ocorre, justamente a denúncia do memorando, sua incorporação à Juventude Hitlerista de maneira que os grupos não se desvinculem do cerne da ideologia. Esse movimento se estende a relação regime nazista e igrejas protestantes como um todo: não houve a tentativa de destruir a Igreja em si, um dos principais elementos da cultura, história e tradição alemã. O que houve foi uma incessante tentativa de incorporar os elementos da ideologia nazista à religião e instrumentalizar a instituição e a teologia.

Um dos principais motivos que leva o historiador Richard Evans em *Terceiro Reich: na História e na Memória* a discutir esse tópico é sua preocupação com o tema da coerção e do consentimento. Como uma espécie de contra-argumento a uma vertente historiográfica que tem como um dos seus principais nomes o historiador do nazismo Robert Gellately, Evans rebate a noção de *ditadura por consenso* e que a Alemanha Nazista teria uma aprovação e adesão extrema da população como um todo, tendo a violência não como *modus operandi* generalizado mas como recurso apenas em casos pontuais ou contra minorias raciais e políticas. É importante

²⁰⁶Memorando dos pastores de Londres, 05 de fevereiro de 1934. In: CLEMENTS, Keith. *Dietrich Bonhoeffer Works, London: 1933-1935*. Volume 13. Trad. Isabel Best e Douglas W. Stott, Minneapolis: Fortress Press, 2007, p. 103.

²⁰⁷EVANS, Richard. *Terceiro Reich: Na História e na Memória: novas perspectivas sobre o nazismo, seu poder político, sua intrincada economia e seus efeitos na Alemanha pós-guerra*. São Paulo: Planeta Brasil, 2018, p. 116.

compreender, de acordo com o historiador, que *coerção* não pode ser entendida apenas como a violência brutal, explícita, na análise do regime nazista. A maneira como a formação e a socialização de jovens meninos e meninas se dava no Terceiro Reich é por si só uma forma de coerção social. Crianças e adolescentes estavam imersos em uma estrutura educacional onde não se filiar ao nazismo não era uma opção viável para permanecer desempenhando uma função social naquele país sem sofrer sanções. Isso, no entanto, não elimina o papel da propaganda, que se integra a coerção. De acordo com Evans, os nascidos entre 1910 e 1928, que tinham entre 5 e 23 anos no início do Terceiro Reich Alemão foram os que mais bem responderam às investidas da propaganda nazista pois

no fim das contas tiveram poucas chances de formar seus próprios valores e convicções antes do início do regime e foram submetidos a uma gigantesca e massacrante doutrinação, aplicada de maneira intensa e ininterrupta nas escolas, na Juventude Hitlerista e por meio da propaganda de mídia de massa orquestrada por Goebbels.²⁰⁸

Outro processo político que impactou os escritos de Bonhoeffer no período foi o lugar, cada vez mais alto, que Adolf Hitler ocupava no cenário alemão desde os primeiros meses de 1933. Em uma riquíssima carta que Dietrich Bonhoeffer escreveu a seu amigo Erwin Sutz no segundo semestre de 1934, o pastor trata diretamente de Adolf Hitler e seu envolvimento na disputa pela Igreja. Na disputa interna da Igreja Confessante, que será melhor tratada na discussão sobre a disputa eclesiástica, alguns pastores mantinham uma postura mais conciliatória e de tentativa de diálogo com o *Führer* em relação à questão da Igreja.

Por agora, eu acredito que qualquer discussão entre Hitler e Barth seria inútil - na verdade, não deveria ser aprovada. Hitler já mostrou claramente quem ele é e a Igreja deve saber com quem ela pode contar. Isaias não foi a Senaqueribe. Nós já tentamos o suficiente - até demais - fazer com que Hitler esteja ciente do que está acontecendo. [...] Hitler não está na posição de nos ouvir; [...] O movimento de Oxford era ingênuo o suficiente para tentar e converter Hitler - um fracasso ridículo para reconhecer o que está acontecendo. Nós somos aqueles que devem ser convertidos, não Hitler. [...] Que tipo de homem é Brandt? Eu não entendo como qualquer homem pode ficar na companhia de Hitler a menos que ele seja um Natã ou que compartilhe a culpa pelo que aconteceu em 30 de junho, 25 de julho e pela mentira de 19 de agosto - e compartilhe a culpa pela próxima guerra!²⁰⁹

²⁰⁸ EVANS, Richard. *Terceiro Reich: Na História e na Memória: novas perspectivas sobre o nazismo, seu poder político, sua intrincada economia e seus efeitos na Alemanha pós-guerra*. São Paulo: Planeta Brasil, 2018, p. 123.

²⁰⁹ Carta de Dietrich Bonhoeffer a Erwin Sutz, 11 de setembro de 1934. In: CLEMENTS, Keith. *Dietrich Bonhoeffer Works, London: 1933-1935*. Volume 13. Trad. Isabel Best e Douglas W. Stott, Minneapolis: Fortress Press, 2007, p. 217-218.

No trecho em questão, Bonhoeffer se preocupa com aquilo que chama de inocência de alguns colegas de verem, em Hitler, uma mínima possibilidade de diálogo. Como referência à irredutibilidade de Hitler, o pastor faz alusão à narrativa presente no livro de 2 Reis 19 quando o rei assírio Senaqueribe ameaça os hebreus. Diante disso, a postura de Isaías é de uma profecia contra o rei e a derrota de seu povo, não a tentativa de diálogo. A mobilização dessa narrativa demonstra a preocupação do pastor com os colegas que não se levantam contra uma figura que, assim como Senaqueribe, anuncia a morte e rejeita uma tentativa de conciliação ou resolução de conflitos.

Ao dizer que não é Hitler que deve ser convertido e, sim, os próprios clérigos, Bonhoeffer apresenta uma desesperança em relação a essa autoridade política, algo que desde 1933 anunciava em sua preleção *A Visão Alterada da Nova Geração sobre o conceito de Führer*. A atitude de Hitler, como líder, ao longo do ano de 1933 e 1934, levava Bonhoeffer a crer que aqueles que o apoiavam, ou não viam quem ele de fato era, passava da inocência; chegava a ser *cumplicidade em culpa*. Seu incômodo em relação a isso aparece a partir da figura de Karl Brandt, médico pessoal de Adolf Hitler que o destinatário da carta, Erwin Sutz, havia conhecido em uma turnê²¹⁰. A crítica do pastor não está direcionada exclusivamente àqueles que não veem de fato quem é o *Führer*, mas também - e, talvez, principalmente - àqueles que, vendo, permanecem ao seu lado.²¹¹

O horror diante dessa situação se deu diante dos últimos eventos que envolveram o *Führer* e demonstravam sua forma de governar. São três os principais acontecimentos de então: o atentado contra Ernst Rohm, ex-aliado político, em 30 de junho de 1934; o assassinato do chanceler austríaco Engelbert Dollfuss, seguida pela tentativa de golpe no país vizinho em 25 de julho de 1934 e a tomada de cargo, por Hitler, de presidente do Reich após a morte de Hindenburg em 19 de agosto de 1934. A partir de então, Hitler se torna o *Führer* da Alemanha, figura que aglutina em si o poder e a representação política máxima dos dois principais cargos do país juntamente com a inexistência de um legislativo desde o incêndio do *Reichstag* e o fechamento

²¹⁰ Nota 15 da Carta de Dietrich Bonhoeffer a Erwin Sutz, 11 de setembro de 1934. In: CLEMENTS, Keith. *Dietrich Bonhoeffer Works London: 1933-1935*. Volume 13. Trad. Isabel Best e Douglas W. Stott, Minneapolis: Fortress Press, 2007, p. 218.

²¹¹ Diante daqueles que estão ao lado de uma figura poderosa em meio ao erro, Bonhoeffer assinala uma outra possibilidade além da culpa partilhada: o exemplo do profeta Natã. Natã foi o profeta que, de acordo com a narrativa do Antigo Testamento, profetizou sobre o governo de Davi e sobre seus erros. Cf 2 Samuel 7 e 1 Reis 1.

de partidos políticos no ano anterior. Esses três eventos violentos, citados por Bonhoeffer em carta, demonstravam uma sensação de horror diante da figura que Hitler era e representava.

Bonhoeffer alertava, já no ano de 1934, que essa liderança seria aquela que levaria o país a uma guerra - já que, meses antes, sendo “apenas” chanceler, havia tentado um golpe num país vizinho. Era uma acusação de culpa e da necessidade de uma postura diametralmente oposta a alguém como Hitler. É possível analisar que isso seria parâmetro para compartilhar ou não a culpa com Adolf Hitler. Estar ao seu lado, como Brandt, unido aos objetivos da ideologia, diante dos horrores promovidos pelo *Führer* é, também, se tornar culpado, agente da ação.

Diante dos acontecimentos mencionados por Bonhoeffer em carta, é importante pontuar que a euforia política presente na população alemã sofreu algumas mudanças do ano 1933 para os anos 1934 e 1935. De acordo com Richard Evans, após a promulgação das legislações antissemitas do primeiro semestre do ano de 1933, como a Lei de Serviços Públicos, houve uma pausa na criação de medidas antissemitas (não em sua aplicação ou manutenção) na intenção de frear um ativismo violento muito explícito. De acordo com o historiador

[...] qualquer euforia que tivesse acompanhado o estabelecimento do Terceiro Reich nazista em 1933 havia se desvanecido no curso de 1934, e o breve estímulo concedido ao regime pela ação decisiva de Hitler para esmagar a suposta tentativa de golpe de Röhm no fim de junho de 1934 estava dissipado no final do ano. Durante os primeiros meses de 1935, a Gestapo, o Serviço de Segurança e outros agentes reportaram um aumento abrupto no descontentamento popular, à medida que as condições materiais permaneceram miseráveis, os níveis reais de desemprego mantiveram-se altos, os preços de alimentos e outros artigos de primeira necessidade subiram agudamente e as pessoas cansaram das constantes demandas de aclamação, apoio e dinheiro do regime.²¹²

Historiadores como Richard Evans e Ian Kershaw complexificam a discussão a respeito da sustentação de um regime como o nacional-socialista ao demonstrar que a relação entre o par propaganda-violência deve ser analisada com cuidado, especialmente no que diz respeito a reação da população diante do regime, ao seu consentimento. A ideologia, a propaganda, são elementos centrais para a permanência de uma liderança como Adolf Hitler. No entanto, não há uma sustentação apenas a partir disso. A vida prática, o cotidiano, os impactos na economia, a miséria e a fome são motivos muito significativos para o olhar da população sobre o governo. Em seu

²¹² EVANS, Richard. *O Terceiro Reich no Poder*. 2ª edição, São Paulo: Planeta, 2014, p. 606.

estudo sobre a opinião popular na Baviera, Ian Kershaw demonstra como as experiências da vida cotidiana foram fundamentais para formar a experiência política daqueles indivíduos. No ano de 1934, especialmente, uma onda de desilusão ocupou parte de grupos da classe média e pequenos comerciantes que, desde 1924, estavam se beneficiando do crescimento econômico do país²¹³. A reação à insatisfação popular vem com uma onda de propagandas que criam um cenário de sucesso - como o que será feito, por exemplo, com as Olimpíadas de 1936 em Berlim - mas não só. A violência não é algo restrito aos inimigos políticos. É uma forma sistemática de atuação do regime dentro do próprio país. A violência, de acordo com Evans, foi aplicada de maneira irregular e difusa contra a própria população alemã.²¹⁴

Um outro ponto citado por Bonhoeffer na carta e que possivelmente seja um dos eventos políticos mais mencionado por ele nas documentações do período é o atentado contra Ernst Röhm. Este fato demonstra, também, como o terror totalitário é implacável inclusive contra os próprios aliados políticos. Em pelo menos três documentos diferentes - um sermão e duas cartas, uma já mencionada - Bonhoeffer fala a respeito do atentado político. O sermão pregado pelo pastor em 08 de julho de 1934 é um dos mais interessantes para perceber como Bonhoeffer entende a relação entre os cristãos e os eventos políticos e será analisado no capítulo “*O chamado de Deus para suas Testemunhas Proféticas*”: *os sermões em Londres*. É interessante perceber o impacto desse acontecimento nas reflexões do pastor sobre o próprio regime nazista e qual deveria ser sua atuação diante dele sendo este um dos únicos eventos políticos relacionados ao governo nazista explicitamente mencionado em um sermão pregado por ele²¹⁵.

Contudo, nenhuma temática política ocupa tanto suas discussões como a questão político-religiosa da Luta pela Igreja na Alemanha. Bonhoeffer se envolverá ativamente nas discussões relacionadas à formulação da Igreja Confessante, seu reconhecimento pelas instâncias internacionais e a propaganda contra a Igreja do Reich e suas medidas pautadas pelos Cristãos Alemães. Se em Berlim a preocupação residia em construir uma oposição eclesiástica na

²¹³ KERSHAW, Ian. *Hitler, the Germans and the Final Solution*. New Haven: Yale University Press, 2008, p. 123-124.

²¹⁴ EVANS, Richard. *Terceiro Reich: Na História e na Memória: novas perspectivas sobre o nazismo, seu poder político, sua intrincada economia e seus efeitos na Alemanha pós-guerra*. São Paulo: Planeta Brasil, 2018.

²¹⁵ Sermão sobre Lucas 13:1-5, 08 de julho de 1934. In: CLEMENTS, Keith. *Dietrich Bonhoeffer Works London: 1933-1935*. Volume 13. Trad. Isabel Best e Douglas W. Stott, Minneapolis: Fortress Press, 2007.

Alemanha, a preocupação do pastor em Londres reside em defender esse grupo de oposição, sistematizado na Igreja Confessante, como a verdadeira Igreja Protestante da Alemanha.

4.1.2 A visão de longe e a *Kirchenkampf*

Na verdade, a Inglaterra não é um bom lugar para estar esses dias, porque é perto o suficiente para querer tomar partido de tudo e longe para a participação ativa. E durante as últimas semanas isso tem feito com que as coisas fiquem excepcionalmente difíceis para mim.²¹⁶

Tão longe, tão perto. Dietrich Bonhoeffer viveu um verdadeiro dilema durante sua estadia em Londres. Berlim efervescia em meio à Luta pela Igreja. A participação, estando “perto o suficiente”, não era presencial. Não foi na assinatura do documento fundador da Igreja Confessante, a Declaração de Barmen, por exemplo. Membro da ala radical confessante, o pastor agiu através do movimento ecumênico na tentativa de garantir força e reconhecimento ao grupo de oposição diante da Igreja do Reich. E as coisas ficaram excepcionalmente difíceis para ele, como diz em carta. A radicalidade e postura que esperava de dentro e de fora da Alemanha foram partilhadas por poucos.

No ano de 1933, a gênese da resistência contra a nazificação das igrejas protestantes alemãs se constituiu com a formação dos Jovens Reformadores, posterior Liga Emergencial de Pastores. No segundo semestre de 1933, no entanto, a atuação dos Cristãos Alemães, a fundação de uma Igreja do Reich sob liderança de Ludwig Müller, o Sínodo Geral da Prússia e às repercussões do evento no Palácio de Esportes em defesa da arianidade de Jesus Cristo e da Bíblia geraram uma resposta diferente por parte da oposição. Em maio de 1934, portanto, a Igreja Confessante é fundada com base nos movimentos anteriores de oposição.

A fundação da Igreja Confessante gerou uma preocupação, por parte de membros do Estado Nazista, por ser uma cisão no protestantismo alemão. A fundação da Igreja do Reich tinha o claro objetivo de instrumentalizar uma das instituições mais importantes do país em prol da ideologia nazista. Essa percepção aparece desde a década de 1920 nos escritos de Adolf Hitler. No *Minha Luta*, ele afirma que

²¹⁶ Carta de Dietrich Bonhoeffer a Karl-Friedrich Bonhoeffer, 13 de janeiro de 1934. In: CLEMENTS, Keith. *Dietrich Bonhoeffer Works, London: 1933-1935*. Volume 13. Trad. Isabel Best e Douglas W. Stott, Minneapolis: Fortress Press, 2007.

[o] protestantismo servirá para promover tudo o que é essencialmente germânico, sempre que se trate de pureza interior ou, de intensificar o sentimento nacional, ou de defesa da vida alemã, da língua e também da liberdade, uma vez que tudo isso é parte essencial nele; [...].²¹⁷

O anseio Nacional-Socialista de fazer uma revolução de valores e comportamentos na Alemanha passava por sobrepujar qualquer aliança, seja de classe social, seja religiosa, em prol da causa nacionalista²¹⁸. Se negar a isso, em nome de outra causa, é considerado uma afronta à própria ideologia.

Uma das respostas dadas à fundação da Igreja Confessante foi a tentativa de coibir discussões sobre o assunto dentro da Alemanha. Em 09 de julho de 1934, o Ministro do Interior Wilhelm Frick banuiu qualquer tipo de discussão sobre a disputa eclesiástica em qualquer assembleia ou documentação pública, exceto as informações passadas diretamente pelo Terceiro Reich. Para Bonhoeffer, esse decreto significou “a definitiva supressão do Cristianismo como um lugar onde a opinião pública cristã poderia ser formada”²¹⁹. Ser cristão, para Bonhoeffer, é ser, também, cidadão. A proibição do governo do tema ser mencionado publicamente demonstrava que a existência da Igreja Protestante - e de qualquer outra instituição e grupo social - estava condicionada a sua submissão inquestionável ao regime e sua abdicação da cidadania e da participação política. No momento em que uma parcela da Igreja se separa por não reconhecer legitimidade nas autoridades eclesiásticas, esses indivíduos passam a ser reconhecidos como opositores políticos. Não há espaço para divergência, em nenhuma instância.

Um dos eventos marcantes para a Luta pela Igreja no ano de fundação da Igreja Confessante no ano de 1934 foi o encontro de Adolf Hitler com pastores da Igreja Evangélica Alemã no início do mesmo ano. Em uma reunião dos pastores evangélicos alemães na Grã-Bretanha com Theodor Heckel, a discussão de pastores com Hitler é mencionada com mais detalhes. O pastor assistente Benjamin Locher retoma o posicionamento de Hitler sobre o tema no registro de uma minuta:

²¹⁷ HITLER, Adolf. *Minha Luta*. Trad. Klaus von Puchen. São Paulo: Centauro, 2016, p. 88.

²¹⁸ KERSHAW, Ian. *Popular Opinion and Political Dissent in the Third Reich: Bavária 1933-1945*. 2. ed. Oxford: Oxford University Press, 2002, p. 27.

²¹⁹ Carta de Dietrich Bonhoeffer a Henry Louis Henriod, 12 de julho de 1934. In: CLEMENTS, Keith. *Dietrich Bonhoeffer Works London: 1933-1935*. Volume 13. Trad. Isabel Best e Douglas W. Stott, Minneapolis: Fortress Press, 2007, p. 180.

Posição de Hitler: Müller, o homem mais bem estimado pelo Partido Nacional-Socialista. Recepção da chancelaria. [...] Então a intervenção de Göring na reunião, Hitler: ‘Isso é totalmente chocante. Rebelião. Eu não irei permitir que o meu círculo de liderança seja quebrado. Eu irei atacar essa rebelião com todos os recursos a minha disposição.’. Niemoller: ‘Mas nós somos entusiastas do Terceiro Reich.’. Hitler: ‘Eu sou aquele que constrói o Terceiro Reich. Você se preocupe apenas com seus sermões’.²²⁰

Essa conversa de Niemoller com Hitler é bastante emblemática a respeito das expectativas dos setores mais conciliatórios da oposição e da posição implacável do governo contra aqueles que dele discordavam. Hitler trata como uma rebelião os questionamentos dos pastores no início do ano de 1934 - antes mesmo da criação da Igreja Confessante - sobre a nomeação de Ludwig Müller e as mudanças institucionais ocorridas nas igrejas protestantes alemãs com a organização de uma Igreja do Reich.

Martin Niemoller é uma figura bastante interessante para pensarmos a multiplicidade de ações dentro da Igreja Confessante. Durante sua juventude, foi um entusiasta do Partido Nacional-Socialista, vendo a ascensão nazista como uma saída estratégica e uma salvação das variadas penalizações sofridas pela Alemanha após a Primeira Guerra e dos males econômicos do final dos anos 1920. Com uma forte rejeição a República de Weimar e um forte apelo nacionalista, Niemoller se filiou a grupos ultranacionalistas entre 1920 e 1923 e, no início dos anos 1930, votou em Adolf Hitler com esperanças de mudança para o país. Seu discurso era permeado pelo anticomunismo e a necessidade de uma moralização da Alemanha, conclamando em seus sermões uma união protestante em prol da causa da ideologia.²²¹ Ele sintetizava o pensamento de boa parte do clero protestante sobre o Partido Nazista. Mas como Niemoller, no fim das contas, se tornou uma das principais figuras da Igreja Confessante? O pastor discordava dos Cristãos Alemães e do seu extremismo teológico. Ele é uma boa representação de como uma parte significativa do movimento de oposição à nazificação das igrejas não simbolizava a ruptura com aspectos da ideologia nazista. O choque na fala de Niemoller ao ouvir do próprio Hitler que, mesmo com apoio ao regime, a mínima discordância era tida como uma rebelião intolerável demonstra como

²²⁰ Minuta gravada por Benjamin Locher, 08 de fevereiro de 1934. In: CLEMENTS, Keith. *Dietrich Bonhoeffer Works, London: 1933-1935*. Volume 13. Trad. Isabel Best e Douglas W. Stott, Minneapolis: Fortress Press, 2007, p. 104.

²²¹ EVANS, Richard. *Questões de Fé*. In: EVANS, Richard. *O Terceiro Reich no poder*. 2ª edição, São Paulo: Planeta, 2014.

é necessário cuidado ao classificar a *resistência protestante aos Cristãos Alemães* como uma *resistência ao nazismo*.

Uma das principais reivindicações e críticas da oposição eclesiástica dizia respeito, justamente, à escolha do membro dos Cristãos Alemães, Ludwig Müller, para o cargo de bispo do Reich. O problema *Ludwig Müller* foi incômodo das alas mais conservadoras às mais radicais no movimento de oposição na Luta pela Igreja. Sua adesão ao nazismo e ao movimento de fé dos Cristãos Alemães era explícita nos elementos simbólicos pelos quais se apresentava. Um exemplo é que o novo selo da Igreja Alemã no ano de 1934 se tornou o escrito “Igreja Evangélica Alemã - O Bispo do Reich” acompanhado pelos símbolos da cruz, da rosa luterana e de uma suástica²²². Esse selo, possivelmente presente em um número grande de documentos oficiais emitidos pela única Igreja Protestante aceita, a Igreja do Reich, demonstra que o valor representado pela cruz do cristianismo, pela rosa da tradição e pela suástica nazista ocupam o mesmo lugar na ideologia para aquelas autoridades eclesiásticas.

Da perspectiva de Bonhoeffer, residindo em Londres, o trabalho desempenhado por Ludwig Müller era a ponta do iceberg e precisava de uma intervenção imediata. Em carta escrita para uma das lideranças do movimento ecumênico, Henry Louis Henriod, Bonhoeffer diz que

Müller deve ser retirado rapidamente e com ele todos os bispos, [...]. Enquanto eles são permitidos de falar de seu cristianismo herético como professores aprovados nas igrejas, nós nunca iremos nos livrar da ideologia dos cristãos alemães. Eu pessoalmente não acredito que, com o estabelecimento da luta contra os Cristãos Alemães, o tempo perigoso para o Igreja tenha terminado. Pelo contrário, só está começando de uma maneira muito mais séria e com lutas mais perigosas em um futuro próximo.²²³

Essa visão de Müller, como alguém que representava o perigo por si só, mas também pelos grupos que inseriu na igreja, foi uma demanda que levou seus colegas alemães em Londres e o movimento ecumênico a se manifestarem. Em documento enviado no início de 1934, *Dos Pastores Evangélicos Alemães em Londres para o Presidente do Reich Alemão*²²⁴ Ludwig Müller

²²² Carta de Dietrich Bonhoeffer a George Bell, 01 de maio de 1934. In: CLEMENTS, Keith. *Dietrich Bonhoeffer Works London: 1933-1935*. Volume 13. Trad. Isabel Best e Douglas W. Stott, Minneapolis: Fortress Press, 2007, p. 180, nn. 03.

²²³ Carta de Dietrich Bonhoeffer para Henry Louis Henriod, 02 de janeiro de 1934. In: CLEMENTS, Keith. *Dietrich Bonhoeffer Works, London: 1933-1935*. Volume 13. Trad. Isabel Best e Douglas W. Stott, Minneapolis: Fortress Press, 2007, p. 70.

²²⁴ Na data de envio do documento, Paul Von Hindenburg era presidente da Alemanha.

e os Cristãos Alemães são apresentados como o problema e o porquê de uma possível ruptura: “Enquanto o bispo Müller permanecer no cargo, o perigo de uma secessão permanece eminente”²²⁵.

Em outro documento do grupo de pastores de Londres para o governo da Igreja do Reich há a crítica ao uso da força e da violência por parte de Ludwig Müller. Em janeiro de 1934, Müller e August Jäger, comissário do Estado nas Igrejas Evangélicas na Prússia, solicitaram a Gestapo uma represália aos pastores pertencentes à Liga Emergencial de Pastores. A postura de Müller diante da oposição é, também, motivo de crítica dos pastores que residem em Londres:

A linguagem do bispo do Reich, como reportado na imprensa diária, que é, por outro lado, permitida de falar tão pouco, inclui expressões como “Pfaffen” e “concidadãos enrugados”. Para pastores que já estão sujeitos a hostilidade suficiente em seu trabalho diário, tais insultos da boca de um dos ministros mais importantes realmente não nos permitem confiança de qualquer tipo.²²⁶

O termo utilizado por Müller, *Pfaffen*, era uma junção das palavras *Pfarrer* (pastor) e *Affe* (macaco). O teor ofensivo de uma fala como essa levada a público tem a solidariedade de pastores evangélicos de fora da Alemanha, não somente dos clérigos alemães residentes em Londres. A divulgação das falas de Müller fora da Alemanha era um importante fator de descredibilização não somente do Bispo do Reich como do movimento que ele representava, os Cristãos Alemães. Como escreveu Bonhoeffer a Bell “uma desqualificação definitiva de Müller pelo movimento ecumênico pode talvez ser a última esperança - humanamente falando - para a recuperação da Igreja da Alemanha”²²⁷.

A rejeição à Müller chegou ao nível de que, em resposta à demanda de Theodor Heckel de que se pastores da Alemanha em Londres que quisessem se desvincular da Igreja do Reich deveriam se manifestar nominalmente, Bonhoeffer escreve, em nome de suas congregações,

²²⁵ Dos Pastores Evangélicos Alemães em Londres para o Presidente do Reich Alemão, 15 de janeiro de 1934. In: CLEMENTS, Keith. *Dietrich Bonhoeffer Works London: 1933-1935*. Volume 13. Trad. Isabel Best e Douglas W. Stott, Minneapolis: Fortress Press, 2007, p. 84.

²²⁶ Memorando para os Pastores de Londres, 13 de fevereiro de 1934. In: CLEMENTS, Keith. *Dietrich Bonhoeffer Works, London: 1933-1935*. Volume 13. Trad. Isabel Best e Douglas W. Stott, Minneapolis: Fortress Press, 2007, p. 103.

²²⁷ Carta de Dietrich Bonhoeffer a George Bell, 17 de janeiro de 1934. In: CLEMENTS, Keith. *Dietrich Bonhoeffer Works London: 1933-1935*. Volume 13. Trad. Isabel Best e Douglas W. Stott, Minneapolis: Fortress Press, 2007, p. 180.

apontando Ludwig Müller e sua permanência como um dos principais motivos para a ruptura ocorrida na Igreja. No final de 1934, escreve

O conselho congregacional declara unanimemente que recusa reconhecer o presente governo da Igreja liderado pelo presente bispo do Reich, Ludwig Müller. A congregação não pode tolerar a autoridade de um governo da Igreja cujo objetivos e métodos são contrários aos princípios mais elementares da fé protestante.²²⁸

Ludwig Müller, apontado diretamente por Hitler para o cargo de Bispo do Reich, foi um dos maiores pontos de combate por parte do movimento de oposição durante a Luta pela Igreja na Alemanha. A pressão, interna e externa, em relação a sua figura e ao cargo que ocupava gerou alguma tensão. No final de 1934, seis meses após o Sínodo de Barmen, os confessantes alemães se reuniram no Sínodo de Dahlem, espaço onde declararam não aceitarem a administração da Igreja do Reich e exigiam o reconhecimento da Igreja Confessante como Igreja Evangélica Alemã. Em meio a perda de credibilidade da liderança eclesiástica, a falta de crédito do próprio Adolf Hitler em relação aos Cristãos Alemães - já que ele acreditava que o movimento seria capaz de coordenar institucionalmente todas as igrejas do Estado e evitar uma cisão - e a repressão mais dura por parte do Ministério do Interior, com centenas de pastores presos acusados de blasfêmia, o projeto da Igreja do Reich e da liderança dos Cristãos Alemães rui rapidamente²²⁹. Em 1935, Müller é retirado do cargo de Bispo do Reich. O *problema Ludwig Müller* se resolvia; a Luta pela Igreja e a nazificação da teologia, não.

4.1.3 Liderança à distância

Dietrich Bonhoeffer foi uma das lideranças da resistência alemã na Inglaterra nesse contexto. Um mês após sua chegada a Londres, Bonhoeffer apresentou sua visão dos acontecimentos na Conferência Anual dos pastores germânicos na Inglaterra e persuadiu seus colegas na formulação de um documento de rejeição às medidas da Igreja do Reich. A declaração foi uma resposta ao evento encabeçado pelos Cristãos Alemães no Palácio de Esportes

²²⁸ Rascunho de Dietrich Bonhoeffer, 04 de janeiro de 1935. In: CLEMENTS, Keith. *Dietrich Bonhoeffer Works, London: 1933-1935*. Volume 13. Trad. Isabel Best e Douglas W. Stott, Minneapolis: Fortress Press, 2007, p. 276,

²²⁹ HOCKENOS, Matthew. *The Church Struggle. Ecclesiastical, political and Theological Disunity in the Third Reich*. In: HOCKENOS, Matthew. *A Church Divided: German Protestants confront the Nazi past*. Indiana: Indiana University Press, 2004.

defendendo a salvação apenas pela graça - e não por pertencimento a uma raça - e a defesa do texto bíblico composto pelo Antigo e Novo Testamento.

[...] nós consideramos as decisões recentes feitas pelo governo da Igreja, os recentes eventos do ‘Movimento de Fé dos Cristãos Alemães’, assim como as declarações públicas e privadas devido a visita dos líderes da Igreja a Inglaterra como a causa para uma declaração de nossa parte. Nós estamos profundamente preocupados com o futuro da igreja e de nossa congregação.²³⁰.

O documento assinado pelos pastores Gustav Schönberger, Julius Rieger, Wilhelm Hansen, Karl Heinz Schreiner, Martin Böckheler e pelo próprio Bonhoeffer foi uma evidência do impacto do pastor na comunidade alemã fora da Alemanha após sua chegada na Inglaterra.

Outro exemplo do impacto e da liderança de Bonhoeffer nesse contexto são as referências feitas a ele em documentações. George Bell, importante liderança eclesial evangélica inglesa e um dos contatos mais próximos e constantes de Bonhoeffer, apresenta e indica Bonhoeffer como a principal referência ao falar da Luta pela Igreja. Um exemplo disso está na indicação que faz de seu nome ao ser convidado a escrever sobre o tema para o jornal *The Round Table*. Na carta enviada ao editor, descreve Bonhoeffer como um dos melhores teólogos da juventude e a pessoa com mais autoridade para falar sobre os recentes acontecimentos envolvendo a Liga Emergencial de Pastores, os Cristãos Alemães e a Luta pela Igreja²³¹²³². A partir de referências, é possível levantar evidências da centralidade da sua participação na formulação de documentos de resistência de núcleos germânicos na Inglaterra. Na carta enviada ao presidente Von Hindenburg, em 15 de janeiro de 1934, os pastores imploram “na undécima hora, para evitar o terrível perigo por amor à unidade da Igreja e do Terceiro Reich, [...]”²³³. A referência à undécima hora não é algo exclusivo da teologia ou tradição teológica de Bonhoeffer. No entanto, é interessante

²³⁰ Declaração ao governo da Igreja do Reich, Bradford, 29 de novembro de 1933. In: CLEMENTS, Keith. *Dietrich Bonhoeffer Works London: 1933-1935*. Volume 13. Trad. Isabel Best e Douglas W. Stott, Minneapolis: Fortress Press, 2007, p.49.

²³¹ Carta de George Bell ao editor do *The Round Table*, 02 de janeiro de 1934. In: CLEMENTS, Keith. *Dietrich Bonhoeffer Works London: 1933-1935*. Volume 13. Trad. Isabel Best e Douglas W. Stott, Minneapolis: Fortress Press, 2007, p.71-72.

²³² Na mira do Ministério de Relações Exteriores, Bonhoeffer recusa o pedido de escrever para o jornal inglês. Ao mesmo tempo, o pastor é o principal informante e solicitador de divulgação de informações aos periódicos de grande circulação, como o *Times*, através de George Bell. Cf Carta de Dietrich Bonhoeffer para Hermann Wolfgang Beyer, 06 de janeiro de 1934 e Carta de Dietrich Bonhoeffer para George Bell, 17 de janeiro de 1934.

²³³ Dos pastores evangélicos alemães em Londres ao Presidente do Reich Alemão, 15 de janeiro de 1934. In: CLEMENTS, Keith. *Dietrich Bonhoeffer Works London: 1933-1935*. Volume 13. Trad. Isabel Best e Douglas W. Stott, Minneapolis: Fortress Press, 2007, p.84.

perceber como, um ano antes, no sermão de 06 de novembro de 1932²³⁴, o pastor parte justamente desse mote para denunciar a morte da Igreja na Alemanha, argumento central para o chamado de urgência naquele período.

Bonhoeffer atuou em palestras e conferências ecumênicas, assim como na escrita de documentos oficiais visando a radicalização do movimento de oposição político-religiosa, o reconhecimento da Igreja Confessante como a Igreja Evangélica Alemã, o descrédito público dos Cristãos Alemães e a tentativa de rompimento da comunidade internacional com a Igreja do Reich. Dietrich Bonhoeffer compunha uma ala radical dessa resistência. No final de 1933, já em Londres e antes mesmo da formulação da Igreja Confessante, Bonhoeffer pressionava seus colegas da oposição a agirem de maneira firme. “Apenas a linguagem de Lutero, não a de Melancton pode nos ajudar hoje [...]”²³⁵. Ao mencionar o reformado Filipe Melancton, Bonhoeffer pressiona seus colegas a não terem uma postura conciliatória em relação aos Cristãos Alemães e à Igreja do Reich e sim uma postura combativa, exemplo que tem a partir do próprio Lutero. “Todo mundo espera agora que pessoas sérias saibam que devem carregar a responsabilidade e assumir a liderança”²³⁶ escreve a seu amigo Martin Niemoller que, como vimos, apesar de discordar da interferência dos Cristãos Alemães, carregava em si uma esperança no Nacional-Socialismo nos primeiros anos do Terceiro Reich.

Meses depois, em julho de 1934, Bonhoeffer escreveu a amigos teólogos em Berlim demonstrando preocupações internas com o movimento teológico. Critica nominalmente as lideranças da Igreja Confessante no contexto - Karl Koch, Theophil Wurm e Hans Meiser por não terem clareza teológica e do caminho que seria tomado²³⁷. O chamado para uma ação pública responsável, algo que denunciava antes mesmo da ascensão de Hitler com chanceler e da criação da Igreja do Reich, é intensificada. Não se fazia necessária a criação de um movimento de

²³⁴Sermão sobre a Apocalipse 2:4-5, 7, Berlim, 06 de novembro de 1932. In: RASMUSSEN, Larry. *Dietrich Bonhoeffer Works*: Berlin: 1932-1933, vol. 12. Trad. Isabel Best et al, Minneapolis: Fortress Press, 2009.

²³⁵ Carta de Dietrich Bonhoeffer e Franz Hildebrandt a Martin Niemoller, 30 de novembro de 1933. In: CLEMENTS, Keith. *Dietrich Bonhoeffer Works London: 1933-1935*. Volume 13. Trad. Isabel Best e Douglas W. Stott, Minneapolis: Fortress Press, 2007, p.53.

²³⁶ Carta de Dietrich Bonhoeffer e Franz Hildebrandt a Martin Niemoller, 30 de novembro de 1933. In: CLEMENTS, Keith. *Dietrich Bonhoeffer Works London: 1933-1935*. Volume 13. Trad. Isabel Best e Douglas W. Stott, Minneapolis: Fortress Press, 2007, p.53

²³⁷ Carta de Dietrich Bonhoeffer a remetentes desconhecidos, julho de 1934. In: CLEMENTS, Keith. *Dietrich Bonhoeffer Works London: 1933-1935*. Volume 13. Trad. Isabel Best e Douglas W. Stott, Minneapolis: Fortress Press, 2007.

oposição, ela já existia. A demanda de Bonhoeffer é que ele seja, de fato, uma resistência ao Nacional-Socialismo dentro da Igreja e fora dela.

Pela sua estadia em Londres e seu trânsito no movimento ecumênico, outro objetivo presente na atuação de Bonhoeffer no contexto foi a luta pelo reconhecimento da Igreja Confessante como a Igreja Evangélica Alemã verdadeira. Esse tema estará presente nas discussões sobre o movimento ecumênico, mas é importante mencionar que, menos de 15 dias depois da fundação da Igreja Confessante, Bonhoeffer noticia a Henry Louis Henriad, uma das principais lideranças ecumênicas europeias, da necessidade de reconhecimento internacional da existência da Igreja Confessante.

Não há o clamor nem o desejo de ser uma igreja livre para além da Igreja do Reich, mas há um clamor para ser a única Igreja Evangélica legitimada teologicamente na Alemanha²³⁸.

O discurso do governo nazista e da Igreja do Reich em relação à Igreja Confessante era que o grupo estava propondo uma cisão no protestantismo alemão. Bonhoeffer demonstra o contrário: o objetivo era recuperar o verdadeiro sentido de ser igreja ao se separar de uma instituição herética que baseia a salvação na ideia de raça. Ele usa sua própria ordenação como exemplo:

Eu não tenho qualquer relação com a Igreja do Reich. Eu sou eleito apenas pela minha congregação e essa eleição nem foi confirmada pela Igreja do Reich como deveria ter sido, nem eu aceitaria a confirmação.²³⁹

Diante de seu prestígio frente a lideranças como Henriad, demonstrar que sua própria atuação pastoral e teológica não tem relação com a Igreja do Reich por ela não ser teologicamente legal é uma estratégia argumentativa poderosa.

O prestígio de Bonhoeffer e sua credibilidade frente as igrejas evangélicas era um problema para a Igreja do Reich e para representantes do governo nazista, como Theodor Heckel. O Ministro enfrentou uma imensa dificuldade na tentativa de apaziguar os ânimos sobre o que

²³⁸Carta de Dietrich Bonhoeffer a Henry Louis Henriad, 12 de julho de 1934. In: CLEMENTS, Keith. *Dietrich Bonhoeffer Works London: 1933-1935*. Volume 13. Trad. Isabel Best e Douglas W. Stott, Minneapolis: Fortress Press, 2007, p.179.

²³⁹ Carta de Dietrich Bonhoeffer e Franz Hildebrandt a Martin Niemoller, 30 de novembro de 1933. In: CLEMENTS, Keith. *Dietrich Bonhoeffer Works London: 1933-1935*. Volume 13. Trad. Isabel Best e Douglas W. Stott, Minneapolis: Fortress Press, 2007, p.180.

ocorria na Igreja Evangélica Alemã justamente pelas informações que eram veiculadas por figuras como Bonhoeffer. Diante das declarações já realizadas pelos pastores de Londres no final do ano de 1933 - a *Declaração para o governo da Igreja do Reich* e o documento *Dos pastores da Igreja Evangélica em Londres para o Presidente do Reich Alemão* - o Ministro escreve aos pastores em Londres:

Assim como o soldado no front não está em posição de acessar o plano por completo, mas deve carregar imediatamente os deveres que lhe digam respeito, eu espero que o clero fora da Alemanha diferencie entre a sua própria tarefa particular e a tarefa das autoridades da Igreja [...]²⁴⁰.

Nos dias 08 e 09 de fevereiro de 1934, o Ministério da Igreja no Exterior, liderado por Heckel, visitou as congregações alemãs em Londres. Na reunião, registrada pela minuta de Benjamin Locher, ocorreu uma discussão sobre pontos da Luta pela Igreja como a figura do bispo do Reich, a autonomia das congregações alemãs estrangeiras, o Parágrafo Ariano, a nazificação da juventude evangélica, a posição de Hitler no conflito e a Liga Emergencial de pastores. Após as discussões, foi acordada a formulação de uma declaração por parte do grupo germânico na Inglaterra, onde o ministro tentou apaziguar os ânimos e formular uma declaração conivente com seus interesses, algo denunciado por Bonhoeffer no ato da reunião: “Dr. Bonhoeffer apontou que essa declaração inclui apenas o que o próprio Dr. Heckel considera importante, enquanto ignora praticamente todos os pontos críticos levantados pelos pastores aqui.”²⁴¹. Em meio a discordância e a irredutibilidade de Heckel, ao afirmar que não poderia sair de mãos vazias e levar para Berlim a declaração como pastores gostariam, Bonhoeffer e mais dois colegas abandonaram a reunião em protesto. Após isso, Heckel ainda adicionou uma sentença ao documento final onde dizia que “essa declaração foi aprovada unanimemente por todos os pastores da Igreja Evangélica Alemã na Inglaterra”²⁴².

No entanto, havia uma preocupação significativa por parte de Heckel por conta da não adesão e da crítica pública de pastores como Bonhoeffer na comunidade internacional. Há,

²⁴⁰ Carta de Theodor Heckel as congregações alemãs e os pastores estrangeiros, 31 de janeiro de 1934. In: CLEMENTS, Keith. *Dietrich Bonhoeffer Works London: 1933-1935*. Volume 13. Trad. Isabel Best e Douglas W. Stott, Minneapolis: Fortress Press, 2007, p.91-92.

²⁴¹ Minuta gravada por Benjamin Locher, 08-09 de fevereiro de 1934. In: CLEMENTS, Keith. *Dietrich Bonhoeffer Works London: 1933-1935*. Volume 13. Trad. Isabel Best e Douglas W. Stott, Minneapolis: Fortress Press, 2007, p.110.

²⁴² Declaração por Theodor Heckel, 09 de fevereiro de 1934. In: CLEMENTS, Keith. *Dietrich Bonhoeffer Works London: 1933-1935*. Volume 13. Trad. Isabel Best e Douglas W. Stott, Minneapolis: Fortress Press, 2007, p.113.

portanto, uma tentativa final do governo de extrair uma declaração do próprio Bonhoeffer²⁴³. O pastor responde a Heckel em março de 1934:

Voltando, como prometi, a nossa discussão em Berlim, eu só quero dizer a você que eu continuo sentindo que, com meu voto de ordenação e com o documento que eu fiz ao bispo do Reich e a você antes de eu vir para cá [Londres], eu disse tudo que eu poderia. Eu, portanto, não posso assinar tal revogação como você me solicitou. Eu não vejo nenhuma razão convincente que me alivie desse trabalho puramente eclesiológico, teológico e ecumênico que eu me comprometi por anos.²⁴⁴

É interessante perceber que, diante do que Bonhoeffer representava na congregação alemã em Londres e no movimento ecumênico, há uma disputa em relação ao próprio Bonhoeffer, visível na insistência de que ele, pessoalmente, corroborasse as tentativas de pacificação da Igreja do Reich.

Ao longo de todo ano de 1934, Heckel se esforçou na tentativa de apaziguar as denúncias feitas e as ações promovidas pela oposição, representada, especialmente, na figura de Bonhoeffer. Em 05 de novembro de 1934, pastores de congregações alemãs na Inglaterra se reúnem para discutir a separação das congregações estrangeiras alemãs da Igreja do Reich. Em resposta, Heckel diz que a Igreja deveria ter cuidado “com o grande perigo de decisões errôneas de indivíduos”²⁴⁵ e clama por unidade. Após a sinalização por parte de alguns pastores do rompimento com a Igreja do Reich, Heckel defende a ilegalidade da Igreja Confessante e que, se algum pastor rompesse com a Igreja Oficial, perderia seus direitos legais relacionados ao exercício pastoral como um pastor da Alemanha já que “nenhuma outra igreja nacional legalmente constituída existe da qual vocês poderiam aderir”²⁴⁶.

²⁴³ BETHGE, Eberhard. Bonhoeffer. A Biography. Trad. Victoria Barnett. Minneapolis, MN: Fortress Press, 2000, p.354.

²⁴⁴ Carta de Dietrich Bonhoeffer a Theodor Heckel, 18 de março de 1934. In: CLEMENTS, Keith. *Dietrich Bonhoeffer Works, London: 1933-1935*. Volume 13. Trad. Isabel Best e Douglas W. Stott, Minneapolis: Fortress Press, 2007, p. 217-218.

²⁴⁵ Carta de Theodor Heckel para os Pastores fora da Alemanha, 14 de novembro de 1934. In: CLEMENTS, Keith. *Dietrich Bonhoeffer Works London: 1933-1935*. Volume 13. Trad. Isabel Best e Douglas W. Stott, Minneapolis: Fortress Press, 2007, p.240.

²⁴⁶ Carta de Theodor Heckel para as Congregações Evangélicas Alemãs na Grã-Bretanha, 10 de dezembro de 1934. In: CLEMENTS, Keith. *Dietrich Bonhoeffer Works London: 1933-1935*. Volume 13. Trad. Isabel Best e Douglas W. Stott, Minneapolis: Fortress Press, 2007, p. 273.

A revolta de Heckel com posicionamentos equivocados individuais tem nome e um deles é de Bonhoeffer. Em um relatório do Ministério das Relações Exteriores²⁴⁷, instância superior ao Ministério de Heckel, é descrito que Bonhoeffer e Gustav Schönberger se apresentaram com a proposta de criação de uma igreja expatriada, totalmente independente da Igreja do Reich Alemão e do Sínodo Confessante. A tentativa inicial de vincular essas igrejas fora da Alemanha ao movimento de oposição interno não funcionou. A estratégia de criação de uma Igreja autônoma de pastores germânicos fora da Alemanha era uma solução para a desvinculação da Igreja do Reich e dos Cristãos Alemães. Ao recorrer ao Ministério de Relações Exteriores, Bonhoeffer e Schönberger apresentam o descrédito e rejeição das figuras de Ludwig Müller e Theodor Heckel diante da comunidade internacional.

Ao reivindicar a radicalização do movimento de oposição e o reconhecimento dos confessantes juntamente com o descrédito da nova organização evangélica alemã, Bonhoeffer advoga em prol do rompimento e da ruína da Igreja do Reich. A opinião da comunidade internacional protestante em relação aos membros envolvidos na Luta pela Igreja era diametralmente oposta: havia uma forte confiança internacional em Bonhoeffer, representada pela sua força em diferentes esferas do movimento ecumênico internacional, enquanto uma desconfiança se fazia presente sobre Theodor Heckel e os caminhos traçados pela Igreja na Alemanha no período.

Bonhoeffer foi, portanto, durante seu tempo de estadia em Londres, uma testemunha ativa. Ao vivenciar o início do Terceiro Reich e experimentar seu impacto em diferentes esferas - em sua carreira acadêmica e pastoral, em suas amizades e em sua família -, Bonhoeffer testemunhou ativamente os processos ocorridos no momento em que não residia no centro do conflito. Testemunhou e agiu. Incomodou diferentes instâncias da Igreja do Reich e do governo nazista. Foi um importante incômodo ao mobilizar uma parcela importante da opinião pública europeia sobre os acontecimentos na Igreja na Alemanha e sobre a exclusão de judeus nessas esferas. Porém, não era o suficiente para ele. No final do ano de 1934, já com plano de retorno ao centro do furacão, Bonhoeffer escreveu para seu cunhado Gerhard Leibholz:

²⁴⁷ Ofício do Ministério das Relações Exteriores sobre a apresentação de Dietrich Bonhoeffer e Gustav Schönberger, 05 de dezembro de 1934. In: CLEMENTS, Keith. *Dietrich Bonhoeffer Works London: 1933-1935*. Volume 13. Trad. Isabel Best e Douglas W. Stott, Minneapolis: Fortress Press, 2007.

Eu me sinto muito bem aqui, mas com certeza não será o trabalho da minha vida. Eu estou relutante em sair, mas isso está relacionado com um sentimento de segurança bastante comum que não se deve permitir vencer ou então a vida não vale mais nada e também não é agradável.²⁴⁸.

4.2 ECUMENISMO EM DIETRICH BONHOEFFER

A dimensão ecumênica é uma das facetas mais significativas da atuação de Bonhoeffer ao longo da década de 1930 e, por vezes, pouco lembrada. De acordo com o levantamento bibliográfico feito por Keith Clements em *Dietrich Bonhoeffer's Ecumenical Quest*, apenas 2% dos aproximadamente 4000 trabalhos analisados por ele tratavam da questão do ecumenismo na vida e obra de Bonhoeffer. Estudar sua inserção no período é bastante delicado, pois envolve um número imenso de instituições e de personagens. Como afirma Clements

Esse é, de fato, o principal problema aqui para qualquer biógrafo de Bonhoeffer, para a história ecumênica dos anos 1930 que é, em muitos aspectos, complexa e desanimadora em seus detalhes profundos e o biógrafo sensível deve querer mapear o suficiente para navegar na floresta sem se perder nas árvores.²⁴⁹.

No emaranhado de informações que constituem o movimento ecumênico europeu durante a década de 1930, o objetivo ao discutirmos a presença de Bonhoeffer e o ecumenismo é mapear o suficiente para entender como sua atuação ecumênica se relaciona à noção de responsabilidade cristã e, por consequência, é uma forma de resistência ao nazismo.

Desde o início dos anos 1930, Dietrich Bonhoeffer teve experiências em conferências ecumênicas e contatos que foram basilares para sua trajetória como um todo. Logo antes de retornar a Berlim, após sua estadia em Nova York, Bonhoeffer participou de três eventos em uma conferência ecumênica em Cambridge no ano de 1931. A partir desse primeiro contato, o ecumenismo passou a ser uma parte vital “da sua teologia, do seu papel na Luta pela Igreja e, por fim, do seu comprometimento político”²⁵⁰. Em Cambridge, Bonhoeffer se vinculou institucionalmente à *Aliança Mundial para a Promoção da Amizade Internacional através das*

²⁴⁸ Carta de Dietrich Bonhoeffer para Gerhard Leibholz, 15 de novembro de 1934. In: CLEMENTS, Keith. *Dietrich Bonhoeffer Works London: 1933-1935*. Volume 13. Trad. Isabel Best e Douglas W. Stott, Minneapolis: Fortress Press, 2007, p. 242.

²⁴⁹ CLEMENTS, Keith. *Dietrich Bonhoeffer's Ecumenical Quest*. Genebra: World Concil of Churches Publications, 2015, p. 5.

²⁵⁰ BETHGE, Eberhard. *Bonhoeffer. A Biography*. Trad. Victoria Barnett. Minneapolis, MN: Fortress Press, 2000, p. 190.

Igrejas, espaço através do qual ele pôde conhecer centenas de pastores europeus, atuar em diferentes países através dos encontros promovidos e denunciar a situação da Igreja e da política na Alemanha. Tornou-se membro da Aliança e conselheiro da área de *Vida e Trabalho*, sendo um dos secretários da juventude durante esse período. O envolvimento de Bonhoeffer no mundo ecumênico o levou a questionar a real atuação desses grupos, majoritariamente liberais e idealísticos, no que dizia respeito a um fortalecimento teológico e uma atuação prática.²⁵¹

São nesses espaços onde Bonhoeffer exercerá um papel de denúncia fora da Alemanha. Em temáticas relacionadas ao desarmamento, à questão judaica, à relação entre Igreja e Estado, Bonhoeffer trará, em várias de suas falas e escritos, uma percepção crítica acerca do posicionamento político da igreja. Ecumenismo (*oikoumene*) é um conceito construído ao longo da tradição cristã que possui diferentes apreensões, dada sua abrangência. Todavia, partiremos da compreensão mais usual do termo, em que ecumenismo diz respeito a um movimento ou discurso que defende a união, diálogo e fraternidade entre diferentes vertentes cristãs em prol da mensagem bíblica defendida. O ecumenismo protestante europeu possuía uma variada gama de associações e Dietrich Bonhoeffer participava das principais atividades ecumênicas que envolviam a Alemanha na década de 1930.

O fortalecimento da relação do pastor com o movimento ecumênico a partir de sua estadia em Londres entre 1933 e 1935 foi um momento de tensão para ele e para as autoridades de seu país. Clements afirma que Bonhoeffer era *um incômodo à paz ecumênica*. Em meio às proposições de aliança e fraternidade entre as igrejas europeias, Bonhoeffer conclamava um envolvimento mais profundo que demonstrasse essa verdadeira aliança e fraternidade entre as comunidades cristãs. Indagava, também, que a oposição eclesiástica interna, na Alemanha, tivesse uma ação mais contundente em relação a Igreja do Reich, exigindo uma resposta ecumênica mais radical ao que acontecia na Alemanha no período.

Como já analisamos no processo de mudança de Bonhoeffer de Berlim para Londres, o pastor acreditava, ao planejar sua estadia, que seu envolvimento no movimento ecumênico

²⁵¹ CLEMENTS, Keith. Ecumenical witness for peace. In: GRUCHY, John (org.). *The Cambridge companion to Dietrich Bonhoeffer*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

poderia ser uma ajuda real para a Igreja na Alemanha.²⁵² Na primeira carta que escreve ao pastor George Bell após sua chegada, Bonhoeffer diz: “parece, para mim, que a responsabilidade do trabalho ecumênico talvez nunca tenha sido de tão longo alcance como no presente momento.”²⁵³. O pastor pressiona o movimento a se envolver, de fato, na Luta pela Igreja na Alemanha.

4.2.1 O movimento ecumênico e a Luta pela Igreja

A responsabilidade do cristão no mundo está, para Bonhoeffer, tanto na esfera individual quanto na esfera coletiva. Sua compreensão de eclesiologia, ou seja, do que é e para que é a Igreja, se estende a sua compreensão do próprio movimento ecumênico. Em um momento como este, em que a Igreja na Alemanha e os alemães enfrentavam o medo e a desintegração política, era fundamental, para ele, que o movimento ecumênico se integrasse, de fato, aos acontecimentos no território alemão.

O pastor e teólogo via a atuação do movimento ecumênico como “uma última esperança - falando humanamente - de uma recuperação da Igreja na Alemanha”²⁵⁴. Diante da represália do governo do Reich e do governo da Igreja diante dos movimentos de oposição, há uma tentativa constante, por parte de Bonhoeffer, de intermediar as relações entre os pastores da oposição que estão na Alemanha e outras autoridades europeias eclesiásticas. Em uma das muitas cartas trocadas com o bispo George Bell, figura muito respeitada na Inglaterra e pelo movimento ecumênico, diz:

Por favor, não pense que nossos amigos na Alemanha estão perdendo a esperança, é apenas humanamente falando quando eles olham para o movimento ecumênico como sua última esperança e isso é, por outro lado, para o movimento ecumênico o momento de dar um teste de realidade e vitalidade.²⁵⁵.

²⁵² Carta de Dietrich Bonhoeffer para Karl Barth, 24 de outubro de 1933. In: CLEMENTS, Keith. *Dietrich Bonhoeffer Works, London: 1933-1935*. Volume 13. Trad. Isabel Best e Douglas W. Stott, Minneapolis: Fortress Press, 2007, p. 24

²⁵³ Carta de Dietrich Bonhoeffer para George Bell, 16 de novembro de 1933. In: CLEMENTS, Keith. *Dietrich Bonhoeffer Works, London: 1933-1935*. Volume 13. Trad. Isabel Best e Douglas W. Stott, Minneapolis: Fortress Press, 2007, p. 36.

²⁵⁴ Carta de Dietrich Bonhoeffer a George Bell, 17 de janeiro de 1934. In: CLEMENTS, Keith. *Dietrich Bonhoeffer Works, London: 1933-1935*. Volume 13. Trad. Isabel Best e Douglas W. Stott, Minneapolis: Fortress Press, 2007, p. 88.

²⁵⁵ Carta de Dietrich Bonhoeffer para George Bell, 15 de abril de 1934. In: CLEMENTS, Keith. *Dietrich Bonhoeffer Works, London: 1933-1935*. Volume 13. Trad. Isabel Best e Douglas W. Stott, Minneapolis: Fortress Press, 2007, p. 24.

A ação dos grupos ecumênicos europeus diante dos ataques dos nazistas às minorias e a doutrina tradicional protestante na Alemanha era algo que, naquele momento, era uma estratégia possível diante da coerção da ação dentro do próprio país e a vigilância constante de pastores, como Bonhoeffer, no exterior. O que Bonhoeffer chama de teste para esses grupos é o momento em que o movimento ecumênico poderia se provar como Igreja e se comprometer com a Igreja da qual a própria faz parte. Essa é uma diferença fundamental nos escritos de Bonhoeffer. Por vezes, ao tratar da Igreja enquanto instituição, o teólogo utiliza a palavra *Kirche*, igreja em alemão. No entanto, em boa parte dos escritos de Bonhoeffer, como nas obras *Vida em Comunhão*, *Discipulado* e em suas reflexões sobre o que é a Igreja de Cristo, o pastor utiliza a *Gemeinde*, comunidade. Era o momento do movimento ecumênico se mostrar como *comunidade*. Essa noção envolve a dimensão da responsabilidade: se comprometer com a causa do outro compreendendo-a como causa própria.

As trocas de cartas com algumas autoridades ecumênicas chamam atenção. Em momentos em que Bonhoeffer via como crucial o envolvimento dos grupos ecumênico na Luta pela Igreja, conseguimos observar o questionamento insistente do pastor a Henry-Louis Henriod, teólogo suíço reformado, colega de secretariado na Aliança Mundial e secretário geral da mesma instituição a partir de 1932, além de secretário geral do Conselho Ecumênico da Vida e Trabalho. Diante da importância do cargo que ocupava, muitos dos questionamentos e das críticas feitas pelo teólogo alemão ao movimento ecumênico podem ser encontradas nas cartas enviadas a Henriod. Na primeira carta enviada a ele no ano de 1934²⁵⁶, Bonhoeffer critica o cristianismo dos Cristãos Alemães e de Ludwig Müller dizendo que eles estavam apenas começando, que lutas mais sérias e perigosas estariam por vir.

Ainda no primeiro semestre de 1934, após as reuniões com Hitler, Heckel, o recrudescimento da perseguição e os novos desafios enfrentados pela oposição meses antes da fundação da Igreja Confessante, Bonhoeffer escreve uma carta contendo algumas das maiores críticas à lentidão do movimento ecumênico diante dos acontecimentos na Alemanha:

Eu gostaria muito de discutir a situação com você novamente; a lentidão da ação ecumênica está começando a parecer, para mim, irresponsabilidade. Uma decisão

²⁵⁶ Carta de Dietrich Bonhoeffer a Henry Louis Henriod, 23 de janeiro de 1934. In: CLEMENTS, Keith. *Dietrich Bonhoeffer Works, London: 1933-1935*. Volume 13. Trad. Isabel Best e Douglas W. Stott, Minneapolis: Fortress Press, 2007, p.88.

deve ser feita em algum momento e não é bom esperar indefinitivamente por um sinal dos céus, pela solução de uma dificuldade cair no colo de alguém. Até o movimento ecumênico tem que mudar sua mente e está, portanto, sujeito ao erro, como qualquer outro ser humano. Mas se colocar fora da ação e de uma posição simplesmente porque você está com medo de errar, enquanto outros - eu digo nossos irmãos na Alemanha - tem que enfrentar indefinitivamente decisões difíceis diariamente, parece, para mim, quase ir contra o amor. Demorar ou falhar ao tomar uma decisão pode ser mais pecaminoso do que tomar uma decisão errada longe da fé e do amor. “Senhor, me deixe primeiro ir...” é dito no evangelho; quão frequente nós usamos disso como um pretexto! - e nesse caso é realmente agora ou nunca. “Muito tarde” significa “nunca”. Deve movimento ecumênico falhar ao perceber isso, e se não já “homens de violência” para “pegarem o reino dos céus pela força” (Mateus 11:12), então o movimento ecumênico não é mais uma Igreja, e sim uma associação inútil para fazer discursos bonitos.²⁵⁷

O primeiro argumento que Bonhoeffer usa como crítica ao movimento é que sua lentidão e falta de ação é uma *irresponsabilidade*. Não agir é, em suma, um erro por si só. A falta de envolvimento de um grupo por medo de tomar a decisão errada ou ser penalizado é sinalizado por ele como antibíblico. Por isso, dá o exemplo do chamado de Jesus aos seus seguidores que, querendo terminar seus deveres familiares, são advertidos por Cristo a priorizarem o reino de Deus. A coragem em agir é vista como um atributo imprescindível em meio a uma situação em que a injustiça ocorre mais pela indiferença da maioria do que pela ação direta violenta de uma maioria. “A estrada para Auschwitz foi construída pelo ódio, mas pavimentada pela indiferença”²⁵⁸, célebre frase do historiador Ian Kershaw. Esperar pelo pior acontecer para poder agir e analisar demasiadamente enquanto pessoas são violentamente excluídas da sociedade alemã e da comunidade que, em tese, partilham a fé, é visto por Bonhoeffer como algo inadmissível.

A visão que o teólogo apresenta sobre o movimento ecumênico é a mesma visão que apresenta sobre qual é a responsabilidade de uma Igreja - mas, nesse caso, em uma escala de ação e potência muito maior. Ao acusar o movimento ecumênico de se tornar “uma associação inútil para fazer discursos bonitos”²⁵⁹ o pastor sinaliza que elaborar conferências e discutir acerca da questão da Igreja na Alemanha e da questão judaica sem se comprometer com esta - e por

²⁵⁷ Carta de Dietrich Bonhoeffer para Henry Louis Henriad, 07 de abril de 1934. In: CLEMENTS, Keith. *Dietrich Bonhoeffer Works, London: 1933-1935*. Volume 13. Trad. Isabel Best e Douglas W. Stott, Minneapolis: Fortress Press, 2007, p. 127.

²⁵⁸ KERSHAW, Ian. *Popular Opinion and Political Dissent in the Third Reich: Bavária 1933-1945*. 2. ed. Oxford: Oxford University Press, 2002, p. 277.

²⁵⁹ Carta de Dietrich Bonhoeffer a Henry Louis Henriad, 07 de abril de 1934. In: CLEMENTS, Keith. *Dietrich Bonhoeffer Works, London: 1933-1935*. Volume 13. Trad. Isabel Best e Douglas W. Stott, Minneapolis: Fortress Press, 2007, p.88.

compromisso real, Bonhoeffer entende ações como envios de declarações de repúdio ao governo nazista, de rompimento de laços com as autoridades eclesiásticas da Igreja do Reich, por auxílio aos refugiados judeus e membros da oposição - era uma decisão longe do amor de Cristo.

Após a fundação da Igreja Confessante em maio de 1934, Bonhoeffer recorre a Henriod para que a Igreja Confessante tivesse seu reconhecimento como Igreja Evangélica Alemã. Diante disso, Bonhoeffer defende que

um movimento deve ser feito pelo Conselho Universal em forma de um convite oficial do Sínodo Confessante para participar do trabalho ecumênico das igrejas. [...] Então, eu sinto fortemente que a responsabilidade legal e teológica pelas relações futuras entre a Igreja Alemã e o Movimento Ecumênico reside no próprio Movimento Ecumênico e em suas ações.²⁶⁰

Henriod, enquanto secretário geral de um dos grupos ecumênicos europeus mais importantes, recebia informações oficiais através da Igreja do Reich, que argumentava sobre a ilegalidade confessante e a cisão provocada por um grupo rebelde.²⁶¹ Bonhoeffer tenta demonstrar que a responsabilidade de intervenção e reconhecimento da Igreja Confessante não é do movimento em si, e sim de uma instância internacional ecumênica. Se em Berlim o pastor convoca a Igreja da Alemanha a se responsabilizar com Cristo, obedecendo seu chamado, e com o outro, tomando parte no mundo ao qual pertence, Bonhoeffer faz esse mesmo convite, em Londres, ao movimento ecumênico.

4.2.2 A Conferência de Fanö

Desde o início da Luta pela Igreja na Alemanha, muitos membros de grupos ecumênicos, como a Aliança Mundial, sabiam das tensões teológicas e eclesiásticas enfrentadas por algumas comunidades protestantes alemãs ao mesmo tempo em que a narrativa oficial sobre a Igreja tinha bastante força nesses meios²⁶². Entre os dias 15 e 30 de setembro de 1933, após o Sínodo Marrom dos Cristãos Alemães, aconteceu, a conferência ecumênica de Sofia na Bulgária. Um dos tópicos

²⁶⁰ Carta de Dietrich Bonhoeffer para Henry Louis Henriod, 12 de julho de 1934. In: CLEMENTS, Keith. *Dietrich Bonhoeffer Works, London: 1933-1935*. Volume 13. Trad. Isabel Best e Douglas W. Stott, Minneapolis: Fortress Press, 2007, p. 180.

²⁶¹ Carta de Henry Louis Henriod a Dietrich Bonhoeffer, 07 de julho de 1934. In: CLEMENTS, Keith. *Dietrich Bonhoeffer Works, London: 1933-1935*. Volume 13. Trad. Isabel Best e Douglas W. Stott, Minneapolis: Fortress Press, 2007.

²⁶² CLEMENTS, Keith. *Dietrich Bonhoeffer's Ecumenical Quest*. Genebra: World Council of Churches Publication, 2015, p. 93.

discutidos no evento foi a questão judaica, tema discutido pelo bispo George Bell nas resoluções elaboradas. O fato de o evento mencionar a questão antisemita foi uma tomada de risco, algo que significou bastante para a trajetória ecumênica de Bonhoeffer²⁶³.

No entanto, o evento ecumênico de maior repercussão na trajetória de Bonhoeffer foi a conferência de Fanö, na Bulgária, em agosto de 1934. O evento teve duas conferências concomitantes: o encontro principal, do Conselho Universal Cristãos da Vida e Trabalho, e o encontro menor, da Comissão da Juventude da Vida e Trabalho da Aliança Mundial. Bonhoeffer, como secretário da Comissão da Juventude, era um dos responsáveis pela segunda conferência, juntamente com Henry Louis Henriod, Theodore de Félice e seu aluno Jürgen Winterhager. Foi nesse momento em que o pastor “fez o que muitos consideram como uma das suas declarações mais notáveis de todas, um chamado decisivo para as igrejas rejeitarem a guerra e defenderem a paz.”²⁶⁴.

Diante do contexto conturbado alemão, a conferência foi permeada por polêmicas bem antes de seu acontecimento. O atentado contra Ernst Röhm e aliados políticos em junho, a morte de Paul Von Hindenburg em agosto, o decreto de silenciamento sobre a Luta pela Igreja em julho e a perseguições aos membros da Igreja Confessantes são alguns dos elementos que afligiam Dietrich Bonhoeffer no momento de sua participação. Sua presença na conferência foi, desde o princípio, um motivo de profundas discussões. Bonhoeffer tinha por objetivo se opor à narrativa defendida pela Igreja do Reich e demonstrar que a Igreja Confessante não era uma separação ou uma igreja livre dentro da Alemanha, mas a legítima Igreja Evangélica Alemã. Diante disso, uma das principais questões dizia respeito a quem representaria a Igreja Evangélica Alemã na Conferência. Seria o representante da Igreja oficial do Reich em nome de todos os protestantes alemães? Ou, diante do Sínodo Confessante, o evento receberia dois representantes do mesmo país?

²⁶³ Keith Clements faz um apontamento interessante sobre a trajetória ecumênica do pastor: na conferência de Cambridge, em 1931, Bonhoeffer era contrário à formulações de resoluções em movimento ecumênicos. O momento vivido por ele a partir da ascensão nazista e interferências na Igreja o fez mudar de opinião Cf CLEMENTS, Keith. *Dietrich Bonhoeffer's Ecumenical Quest*. Genebra: World Council of Churches Publication, 2015, p. 114.

²⁶⁴ CLEMENTS, Keith. *Dietrich Bonhoeffer's Ecumenical Quest*. Genebra: World Council of Churches Publication, 2015, p. 127.

Essa tensão fica evidente em algumas cartas trocadas por Dietrich Bonhoeffer com Théodore de Félice, colega de secretariado da Comissão da Juventude do Conselho Ecumênico pela Vida e Trabalho e da Aliança Mundial pela Promoção da Amizade Internacional entre as Igrejas, além de secretário do Comitê Internacional das Associações Cristãs da Juventude e presidente da seção de línguas romanas da Aliança dos Religiosos Socialistas. O contato de Bonhoeffer com Theodore de Félice já era significativo desde antes de sua ida para Londres. Em carta enviada a ele em agosto de 1933²⁶⁵, por exemplo, Bonhoeffer aceita o convite de Félice para elaborar a Confissão de Betel, documento que envolveu uma série de disputas sobre a questão judaica, como já tratado no capítulo *Berlim 1932-1933*. Com a aproximação da conferência de Fanö, Bonhoeffer escreveu algumas cartas a Félice sobre a mediação que estava fazendo da representação alemã no evento:

De qualquer forma, eu já escrevi para o Sr. Schönfeld²⁶⁶ dizendo que a participação da nossa delegação da juventude alemã em Fanö irá depender essencialmente se os representantes do nosso atual governo da Igreja do Reich irão fazer parte da nossa conferência. Os membros da nossa delegação concordaram em qualquer caso, ficarem de fora de qualquer sessão em Fanö na qual os representantes do governo da Igreja estejam presentes. Seria bom se houvesse uma consciência geral clara sobre essa alternativa que eles enfrentam. E eu espero que você, também, nos ajude a fazer com que o movimento ecumênico declare abertamente qual das duas “igrejas” na Alemanha está preparada para reconhecer.²⁶⁷

Dietrich Bonhoeffer como organizador da Conferência da Juventude - evento paralelo ao evento principal em Fanö - e reconhecido representante da Alemanha no movimento ecumênico tentava, através de sua influência, mobilizar uma rejeição das autoridades ecumênicas à Igreja do Reich. Em carta escrita a Henry Louis Henriod uma semana depois, Bonhoeffer informou que iria indicar substitutos ao seu nome pois não estaria presente na conferência já que não poderia “concordar com o convite ao Dr. Heckel sem um convite a oposição”²⁶⁸, ou seja, a Igreja Confessante.

²⁶⁵ Carta de Dietrich Bonhoeffer a Theodore de Félice, 20 de agosto de 1933. In: RASMUSSEN, Larry. *Dietrich Bonhoeffer Works: Berlin: 1932-1933*, vol. 12. Trad. Isabel Best et al, Minneapolis: Fortress Press, 2009.

²⁶⁶ Johannes Schönfeld, chefe do departamento de pesquisa do Conselho Mundial das Igrejas (1931-1946).

²⁶⁷ Carta de Dietrich Bonhoeffer para Théodore de Félice, 04 de julho de 1934. In: CLEMENTS, Keith. *Dietrich Bonhoeffer Works, London: 1933-1935*. Volume 13. Trad. Isabel Best e Douglas W. Stott, Minneapolis: Fortress Press, 2007, p. 175.

²⁶⁸ Carta de Dietrich Bonhoeffer a Henry Louis Henriod, 12 de julho de 1934. In: CLEMENTS, Keith. *Dietrich Bonhoeffer Works, London: 1933-1935*. Volume 13. Trad. Isabel Best e Douglas W. Stott, Minneapolis: Fortress Press, 2007, 180.

Bonhoeffer queria participar *sendo reconhecido como membro da delegação da Igreja Confessante*. O ato de participar de um determinado grupo carregava consigo pesos que não podem ser ignorados, especialmente em momentos de disputas de narrativas. Ser reconhecido como membro da comissão da Igreja Confessante era, para Bonhoeffer, ter o reconhecimento de uma Igreja que não se submetia à liderança e aos caprichos nazistas. Os organizadores do evento decidiram, por fim, convidar Bonhoeffer como delegado da Igreja Confessante da Alemanha. O pastor representou a oposição eclesiástica no evento já que figuras como o Presidente da Igreja Confessante Karl Koch não tinham a garantia de que poderiam participar. Bonhoeffer, como Secretário da Juventude e um dos organizadores do evento destinado a esse público, tinha maior garantia e possibilidade de representação.

A preocupação do pastor com as repercussões do evento para aqueles que se comprometeram com a oposição dentro da Alemanha inunda seus escritos. Dias antes da conferência, escreve a Félice:

Diante da seriedade extrema da situação em que vivemos, nós estamos mais ansiosos que vocês não preparem uma noite festiva ou qualquer tipo de entretenimento. Alguns membros da delegação jovem da Alemanha estarão envolvidos em circunstâncias político-eclesiásticas muito difíceis e não sabemos o que os aguarda e todos os protestantes confessantes depois de seu retorno de Fano e das semanas por vir.²⁶⁹

Bonhoeffer, o incômodo à paz ecumênica, esperava que Fanö fosse muito mais um momento de seriedade e decisão diante dos acontecimentos na Alemanha de Hitler do que um momento de socialização entre clérigos de diferentes países da Europa. É a dimensão da denúncia. Se algum participante ou organizador pretendesse fazer de Fanö um momento para colocar “panos quentes” na discussão político-religiosa sobre a Alemanha, Bonhoeffer estaria lá para lembrá-los que a festa e o entretenimento não poderiam existir enquanto pastores eram presos, judeus eram marginalizados socialmente e a Igreja na Alemanha morria.

A participação do teólogo na conferência principal foi marcada por duas apresentações: *A Igreja e o Mundo das Nações* e o conhecido como *Sermão pela Paz*. O primeiro documento não foi preservado. O acesso aos temas abordados pelo pastor se dá através do sumário registrado por

²⁶⁹ Carta de Dietrich Bonhoeffer para Théodore de Félice, 12 de agosto de 1934. In: CLEMENTS, Keith. *Dietrich Bonhoeffer Works, London: 1933-1935*. Volume 13. Trad. Isabel Best e Douglas W. Stott, Minneapolis: Fortress Press, 2007, p. 194.

Hans Schönfeld. No segundo documento, intitulado *A Igreja e os Povos no Mundo* mas conhecido como *Sermão pela Paz*, Bonhoeffer defende o pacifismo e a não violência: “Eles [os irmãos em Cristo] não podem pegar em armas contra o próprio Cristo - isso será o que eles farão se eles pegarem em armas uns contra os outros!”²⁷⁰. O clima belicista e revanchista que embalava a Alemanha desde o fim da Primeira Guerra e que foi fundamental para a ascensão do Partido Nacional-Socialista é totalmente rejeitado pelo chamado para paz que Bonhoeffer fez no evento internacional. Esse chamado, no entanto, não é um convite ao comodismo e a falta de ação. “Paz é o oposto de segurança”²⁷¹, diz o pastor. A defesa de Bonhoeffer pela paz é uma defesa sem armas, mas não sem luta. É sob o movimento ecumênico, como Igreja, que Bonhoeffer coloca o dever da ação e da proclamação da paz de Cristo no mundo.

Na conferência da juventude, dois dias depois, duas resoluções foram debatidas: a primeira, sobre a superioridade dos mandamentos de Deus frente ao Estado e, a segunda, a independência da Igreja frente aos objetivos de sua nação²⁷². Os temas e discussões propostos por Bonhoeffer na Conferência evidenciam a preocupação que o pastor tem ao ver o movimento ecumênico como Igreja. A Igreja visível é uma materialização da realidade invisível da Igreja. Como afirma Clements, Bonhoeffer “não tem uma ‘teologia ecumênica’ para além da sua teologia da Igreja sendo Cristo existindo como comunidade”²⁷³. E seu chamado era para que essa comunidade tivesse uma palavra corajosa frente ao sofrimento de muitos alemães. Em sua fala final do sermão da paz, alerta seus colegas sobre como cada oportunidade de falar e agir pode ser a última possível:

Nós queremos dar ao mundo uma palavra completa, não uma palavra pela metade - uma palavra corajosa, uma palavra cristã. Nós queremos orar para que essa

²⁷⁰ Conferência A Igreja e os Povos do Mundo (sermão da paz), 28 de agosto de 1934. In: CLEMENTS, Keith. *Dietrich Bonhoeffer Works, London: 1933-1935*. Volume 13. Trad. Isabel Best e Douglas W. Stott, Minneapolis: Fortress Press, 2007, 308.

²⁷¹ Conferência A Igreja e os Povos do Mundo (sermão da paz), 28 de agosto de 1934. In: CLEMENTS, Keith. *Dietrich Bonhoeffer Works, London: 1933-1935*. Volume 13. Trad. Isabel Best e Douglas W. Stott, Minneapolis: Fortress Press, 2007, 309.

²⁷² BETHGE, Eberhard. *Bonhoeffer. A Biography*. Trad. Victoria Barnett. Minneapolis, MN: Fortress Press, 2000, p. 390.

²⁷³ CLEMENTS, Keith. *Dietrich Bonhoeffer's Ecumenical Quest*. Genebra: World Council of Churches Publication, 2015, p. 99

palavra seja dada a nós, hoje. Quem sabe se nós poderemos nos ver novamente no próximo ano?²⁷⁴.

4.3 O PROFETA: DENÚNCIA E VERDADE FACTUAL

“Apenas a verdade completa e a confiança completa podem nos ajudar agora.”²⁷⁵ escreveu Bonhoeffer ao presidente da Aliança Mundial, Ove Valdemar Ammundsen. A mobilização de estratégias e redes de contato para fazer com que a verdade fosse exposta na cena pública era a forma que o pastor via de vencer essa batalha pública pela Igreja na Alemanha. Dietrich Bonhoeffer fez uma utilização política do movimento ecumênico de forma consciente. O teólogo sabia que essas preleções, cartas enviadas a autoridades e incentivo pela radicalização do movimento ecumênico teriam impacto nas relações políticas dentro e fora da Igreja. O impacto que desejava causar era o impacto da *verdade*.

No ensaio *Verdade e Política* presente na coletânea *Entre o Passado e o Futuro*, Hannah Arendt defende que a verdade é “aquilo que não podemos modificar; metaforicamente, ela é o solo sobre o qual nos colocamos de pé e o céu que se estende acima de nós.”²⁷⁶. O conceito de *verdade factual* defendido pela filósofa diz respeito ao acontecimento em si, ao fato, a algo que, diante das evidências, diante da realidade, só pode ser questionado e destruído através da mentira. Arendt, ao tratar da verdade factual, não está pensando nas representações de um fato em si, nas formas de interpretá-lo e apreendê-lo ou na maneira como este será compreendido. Em tempos de negacionismos, é importante pontuar: analisar um evento ou um processo histórico sob diferentes perspectivas, elaborar uma versão baseada em evidências e uma nova interpretação sobre os eventos do passado não é negá-lo - isso é, inclusive, uma das bases do ofício do historiador. Ao analisar as fontes e mergulhar no mar do passado, o historiador produz narrativas sobre os acontecimentos a partir de diferentes fontes históricas. Já o negacionista *mente*. Ele *nega o acontecimento*, capaz de ser comprovado através de evidências. O fato, em si, continuará existindo; sem a capacidade de voltar no tempo e mudar o curso dos acontecimentos, essa verdade

²⁷⁴ Conferência A Igreja e os Povos do Mundo (sermão da paz), 28 de agosto de 1934. In: CLEMENTS, Keith. *Dietrich Bonhoeffer Works, London: 1933-1935*. Volume 13. Trad. Isabel Best e Douglas W. Stott, Minneapolis: Fortress Press, 2007, 310

²⁷⁵ Carta de Dietrich Bonhoeffer a Ove Valdemar Ammundsen. In: CLEMENTS, Keith. *Dietrich Bonhoeffer Works, London: 1933-1935*. Volume 13. Trad. Isabel Best e Douglas W. Stott, Minneapolis: Fortress Press, 2007, 191.

²⁷⁶ ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva, 2016, p. 325.

factual não é possível de ser alterada. O negacionista tenta “destruir, não a verdade, que é indestrutível, mas a tomada de consciência da verdade”²⁷⁷.

Diante dos acontecimentos na Alemanha na década de 1930, a circulação de informações que Bonhoeffer promove, especialmente sobre a Luta pela Igreja e seu papel como *testemunha da verdade*, é o que ele acredita ser capaz de ajudar naquele momento. Há uma tentativa constante, por parte do teólogo, de fazer com que os acontecimentos na Alemanha não sejam negados e que haja uma tomada de consciência, por parte da comunidade internacional, da realidade. Hannah Arendt aponta que o oposto imediato da verdade factual não é o erro, nem a ilusão, nem a opinião, mas a mentira deliberada.²⁷⁸ No entanto, na tentativa de alterar um registro histórico, por vezes, o mentiroso irá tentar mascarar a falsidade deliberada ao chamá-la de *opinião*.

4.3.1 Bonhoeffer *versus* Heckel

Um dos exemplos mais evidentes disso é a tensão provocada por Theodor Heckel na tentativa de apaziguar os questionamentos de pastores em Londres sobre a situação da Alemanha. Na declaração feita após a reunião com os clérigos alemães, Heckel nega que qualquer alteração seria feita na Bíblia e que os Cristãos Alemães jamais tiveram tal intenção. No final do mesmo documento, afirma ter tido uma aprovação unânime do texto, polêmica já referida anteriormente e contestada por vários pastores.²⁷⁹ Mesmo com a reunião dos Cristãos Alemães no Palácio de Esportes ocorrida no ano anterior, quando pastores defenderam a retirada do Antigo Testamento da Bíblia, e mesmo com a defesa do bispo do Reich, membro do movimento, de uma “desjudaização” da Bíblia e da Igreja a partir da adoção do Parágrafo Ariano, Heckel ignora deliberadamente esses elementos para tentar garantir os ganhos políticos da sua viagem a Inglaterra.

O ministro é desmentido publicamente pela declaração divulgada pelos pastores das congregações alemães em Londres que tinha, como uma das principais lideranças e redes de contato, Bonhoeffer. Em seis pontos descritivos, eles explicam no documento que não tinham

²⁷⁷ VIDAL-NAQUET, Pierre. *Os assassinos da Memória: ‘Um Eichmann de papel’ e outros ensaios sobre o revisionismo*. Campinas: Papyrus, 1988, p. 9.

²⁷⁸ ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva, 2016, p. 308.

²⁷⁹ Declaração de Theodor Heckel, fevereiro de 1934. In: CLEMENTS, Keith. *Dietrich Bonhoeffer Works, London: 1933-1935*. Volume 13. Trad. Isabel Best e Douglas W. Stott, Minneapolis: Fortress Press, 2007, 112.

pastores presentes, que Bonhoeffer e Schönberger protestaram contra o que estava sendo dito, que nenhuma votação foi realizada e nem assinatura coletada e que nem mesmo acesso ao documento foi dado aos presentes na reunião.²⁸⁰ Fazer com que a verdade apareça na cena pública é uma estratégia para tentar ruir o maquinário de mentiras criado pela propaganda e descredibilizar autoridades que mobilizaram falsificações ou negações da realidade para tentar convencer a opinião pública externa de sua legitimidade.

A exposição da verdade ameaça o cenário de calma e sucesso que os nazistas pintavam para os indivíduos no exterior. Em *Origens do Totalitarismo*, Arendt aponta a mobilização da propaganda fora do país:

Por existirem num mundo onde não é totalitário, os movimentos totalitários são forçados a recorrer ao que comumente chamamos de propaganda. Mas essa propaganda é sempre dirigida a um público de fora - sejam as camadas não totalitárias da população do próprio país, sejam os países não totalitários do exterior. [...] Em outras palavras, a propaganda é um instrumento do totalitarismo, possivelmente o mais importante, para enfrentar o mundo não totalitário; [...].²⁸¹

A propaganda serve como um instrumento fundamental no estabelecimento de um país totalitário frente à opinião pública internacional. Com diferentes funções e objetivos para a população interna e os países vizinhos, a propaganda tem em comum, em ambas as situações, a criação de uma ficção.

A força da propaganda totalitária - antes que os movimentos façam cair cortinas de ferro para evitar que alguém perturbe, com a mais leve realidade, a horripilante quietude de um mundo completamente imaginário - reside na sua capacidade de isolar as massas do mundo real.²⁸²

Quando um movimento ou indivíduo age com o objetivo de derrubar as cortinas de ferro totalitárias, que impedem quem está inserido no regime de ver o mundo e, quem está fora, de ver o que de fato está acontecendo internamente, é tido como um forte perigo. Arendt afirma que a

²⁸⁰ Declaração dos pastores em Londres, fevereiro de 1934. In: CLEMENTS, Keith. *Dietrich Bonhoeffer Works, London: 1933-1935*. Volume 13. Trad. Isabel Best e Douglas W. Stott, Minneapolis: Fortress Press, 2007, 114.

²⁸¹ ARENDT, Hannah. *Origens do Totalitarismo: Antissemitismo, Imperialismo, Totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2017, p. 475-476.

²⁸² ARENDT, Hannah. *Origens do Totalitarismo: Antissemitismo, Imperialismo, Totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2017, p. 488.

tentativa de manter a mentira na cena pública tem como um forte adversário aquele que, conhecendo os acontecimentos de dentro do sistema, testemunha a verdade para fora dele.

O esforço tanto do grupo enganado como dos próprios enganadores tenderá a se dirigir no sentido de manter a imagem de propaganda intacta, e esta é menos ameaçada pelo inimigo e por interesses hostis concretos do que por aqueles que, dentro do próprio grupo, lograram escapar a seu fascínio e insistem em falar sobre fatos e ocorrências que não se encaixam na imagem. A história contemporânea está repleta de exemplos em que os que diziam a verdade factual eram considerados mais perigosos e até mesmo mais hostis que os verdadeiros adversários.²⁸³

Alguém que *testemunha a verdade* e denuncia a mentira sendo membro daquela comunidade política, partilhando das responsabilidades e experiências de um mesmo grupo, se apresenta como um enorme risco frente à opinião pública internacional. Quando Dietrich Bonhoeffer mobiliza grupos ecumênicos constituídos por membros de dezenas de países a questionarem os fatos relatados pela Igreja do Reich e pelas autoridades do governo, ele aparece como problema. Se estivesse na Alemanha, talvez teria tido um destino similar ao de Niemoller naquele momento: nos primeiros meses de 1934 1934, após a discussão com Hitler, Martin Niemoller é suspenso e demitido por Ludwig Müller²⁸⁴ Estando em Londres, com uma rede ecumênica que o dava credibilidade frente a comunidade internacional, tomar uma medida punitiva em relação a Bonhoeffer poderia gerar ainda mais rejeição à figuras como Theodor Heckel. Esse é um dos fatores que demonstram como sua ida a Inglaterra foi estratégica: conseguiu agir e mobilizar frente de ação algo que, em Berlim, dificilmente conseguiria realizar, ainda, escapar da dura repreensão que muito provavelmente sofreria na Alemanha, o que reduziria seu *locus* de ação.

4.3.2 Um amigo chamado George Bell

Um outro ponto importante na trajetória de denúncia de Bonhoeffer em Londres e no movimento ecumênico é sua relação com o já citado George Bell. A amizade com o bispo foi marcante em sua vida e em sua atuação como membro da resistência contra o nazismo. Sua última carta, escrita um dia antes da sua morte, foi uma carinhosa mensagem ao amigo: “Diga a ele [a

²⁸³ ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva, 2016, p. 315.

²⁸⁴ Nota 42 da Declaração dos pastores em Londres, fevereiro de 1934. In: CLEMENTS, Keith. *Dietrich Bonhoeffer Works, London: 1933-1935*. Volume 13. Trad. Isabel Best e Douglas W. Stott, Minneapolis: Fortress Press, 2007, 114.

George Bell] ... que com ele eu acredito no princípio da nossa fraternidade universal cristã que cresce acima de todos os interesses nacionais, e nossa vitória é certa”²⁸⁵. O comprometimento de Bell com as angústias do amigo e o fato de compartilharem uma visão similar sobre o movimento ecumênico enquanto igreja visível foram exemplos de como uma ação coletiva, na cena pública, em prol da defesa da justiça, se mostrou *uma questão de fé, mas também de cidadania*. Se constituiu como uma relação entre indivíduos que ultrapassou a esfera particular.

Seria, portanto, a amizade entre Dietrich Bonhoeffer e George Bell uma relação que ultrapassa a esfera privada? Sob a perspectiva arendtiana, é possível analisarmos a ação desses pastores como uma *amizade política*. Em *Homens em Tempos Sombrios*, Hannah Arendt demonstra como amizade e compaixão são coisas distintas. A compaixão, segundo ela, é algo da espécie humana e aparece, em sua maioria, em momentos de adversidade ou sofrimento do outro. Esse sentimento se diferencia da amizade pela maneira como a primeira ocorre, de forma passiva. A compaixão sente a dor do outro, mas isso não necessariamente fará com que o indivíduo aja no mundo onde está inserido. A amizade, em contrapartida, prevê a consciência de responsabilidade e cuidado com o mundo.²⁸⁶ Essa é a noção fundamental para o conceito arendtiano de *amor mundi* em que a compreensão de pertencimento ao mundo está vinculada à ideia do mundo como um espaço plural. Eu, ligado a outros, sou livre e tenho a responsabilidade de exercer a liberdade - ou seja, a própria política.

Mais de 30 cartas foram trocadas entre Bonhoeffer e Bell nos 18 meses que o pastor luterano esteve em Londres. Em variadas ocasiões apresentadas, Bonhoeffer sistematizou os últimos acontecimentos para Bell, solicitava auxílio, dava sugestões e formalizava encontros. Na primeira carta enviada a ele após sua chegada na Inglaterra, Bonhoeffer menciona os acontecimentos no Palácio de Esportes e o comportamento da Igreja do Reich, dizendo que “se as igrejas ecumênicas continuarem em silêncio durante esses dias, eu tenho medo de que toda a confiança colocada pela minoria [confessante] seja destruída.”²⁸⁷. Bell era o chefe da seção inglesa e presidente do comitê executivo da Aliança Mundial. Levar as demandas da oposição na

²⁸⁵ BONHOEFFER apud CLEMENTS, Keith. *Dietrich Bonhoeffer's Ecumenical Quest*. Genebra: World Council of Churches Publication, 2015, p. 1.

²⁸⁶ ARENDT, Hannah. *Homens em Tempos Sombrios*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

²⁸⁷ Carta de Dietrich Bonhoeffer a George Bell, 13 de novembro de 1933. In: CLEMENTS, Keith. *Dietrich Bonhoeffer Works, London: 1933-1935*. Volume 13. Trad. Isabel Best e Douglas W. Stott, Minneapolis: Fortress Press, 2007, 114.

Alemanha e as preocupações diretamente a ele foi, portanto, uma das principais estratégias utilizadas. E Bell se envolveu profundamente com os problemas apresentados, se responsabilizando por agir naquele momento. Em resposta à carta de Bonhoeffer, o conhecido como bispo de Chichester respondeu que enviou uma correspondência a Müller e que escreveu no *Times* sobre o tema, além de apontar sobre uma possível visita do movimento ecumênico às igrejas em Berlim.

Bonhoeffer passava uma série de informações a George Bell. Observamos nas cartas descrições de como se desenrolava o conflito entre alas internas no movimento confessante e sua preocupação com os caminhos que a oposição tomava²⁸⁸, a divulgação de informações sobre a influência dos Cristãos Alemães na Igreja do Reich, críticas a Müller enquanto bispo do Reich²⁸⁹ e as exigências de comprovação de arianidade para o ingresso na universidade e participação em outras atividades²⁹⁰. Um exemplo de auxílio prático dado por ele está na carta que recebe de Bonhoeffer contando sobre a demissão de três pastores que leram, em púlpito, o documento de repúdio da Liga Emergencial de Pastores aos acontecimentos do Palácio de Esportes em Berlim. Bell alerta para a necessidade de o movimento ecumênico sustentar financeiramente pessoas que passarem por situações similares.²⁹¹

George Bell foi uma das pessoas que mais auxiliou na divulgação da verdade que Bonhoeffer queria contar. Em carta enviada em janeiro de 1934, Bonhoeffer agradece imensamente a carta que George Bell enviou ao editor do *Times* denunciando o decreto de silenciamento de pastores promulgado por Ludwig Müller, a reintrodução do Parágrafo Ariano nas Igrejas Alemãs e as diversas medidas de coerção que envolvia a Igreja e outros setores da sociedade alemã, como as universidades²⁹². A carta também foi traduzida por Bonhoeffer e enviada com cópia para o presidente da República Alemã Paul Von Hindenburg.

²⁸⁸ Carta de Dietrich Bonhoeffer a George Bell, 27 de novembro de 1933. In: CLEMENTS, Keith. *Dietrich Bonhoeffer Works, London: 1933-1935*. Volume 13. Trad. Isabel Best e Douglas W. Stott, Minneapolis: Fortress Press, 2007.

²⁸⁹ Carta de Dietrich Bonhoeffer a George Bell, 27 de novembro de 1933. In: CLEMENTS, Keith. *Dietrich Bonhoeffer Works, London: 1933-1935*. Volume 13. Trad. Isabel Best e Douglas W. Stott, Minneapolis: Fortress Press, 2007.

²⁹⁰ Carta de Dietrich Bonhoeffer a George Bell, 01 de maio de 1934. In: CLEMENTS, Keith. *Dietrich Bonhoeffer Works, London: 1933-1935*. Volume 13. Trad. Isabel Best e Douglas W. Stott, Minneapolis: Fortress Press, 2007.

²⁹¹ Carta de George Bell a Dietrich Bonhoeffer, 27 de novembro de 1933. In: CLEMENTS, Keith. *Dietrich Bonhoeffer Works, London: 1933-1935*. Volume 13. Trad. Isabel Best e Douglas W. Stott, Minneapolis: Fortress Press, 2007, 114

²⁹² Carta de Dietrich Bonhoeffer a George Bell, 17 de janeiro de 1934. In: CLEMENTS, Keith. *Dietrich Bonhoeffer Works, London: 1933-1935*. Volume 13. Trad. Isabel Best e Douglas W. Stott, Minneapolis: Fortress Press, 2007.

Um dos casos mais marcantes e significativos para Bonhoeffer foi a *Mensagem do Dia da Ascensão*²⁹³, documento escrito por George Bell a partir de sugestões de Bonhoeffer e publicado no *Times*. O documento destinado a todos os representantes das igrejas protestantes filiados ao movimento ecumênico *Vida e Trabalho* era um grito de denúncia dos poderes autocráticos que tomavam conta da Igreja na Alemanha. Um rascunho do documento foi enviado a Bonhoeffer para que ele pudesse aprimorar as críticas que deveriam ser feitas naquela circunstância. O pastor sugere um tom mais assertivo na carta, sugerindo que o pastor apontasse, de maneira mais direta, ao que se referia. Um exemplo está na sugestão que faz para o pastor incluir que a oposição é uma oposição contra “o elemento racial e político como constituinte da Igreja de Cristo”²⁹⁴. Em outros momentos aponta a necessidade de inclusão do termo *político* ao falar das ingerências do Estado na Igreja. O teólogo defende a necessidade de ser mais enfático sobre algumas questões justamente pela proximidade da Conferência de Fanö. Alterações e sugestões foram adotadas no texto final por Bell. Não é possível medir o impacto que o documento causou nas mudanças que aconteceram em Fanö e na resolução elaborada na conferência, mas é possível dizer que esse alerta teve um importante papel de conscientização no movimento ecumênico sobre a situação da Alemanha. A resposta de Bonhoeffer deixa evidente a satisfação de ter com quem contar nessa batalha: “Eu tenho absoluta certeza que sua carta terá grande efeito na Alemanha e que a oposição está muito em débito com você. [...] eu quero agradecer a você pela sua carta que é um documento vivo da mútua e ecumênica responsabilidade.”²⁹⁵.

Na conferência de Fanö, no incentivo a envio de cartas e no trabalho de busca coletiva por uma rede de solidariedade e combate àquilo que consideravam como uma injustiça, Bell se comprometeu com a causa que Bonhoeffer estava comprometido por entender que lutavam por aqueles que eram seus irmãos - uma luta pela humanidade através de uma ação humana. Como afirma Arendt,

²⁹³ Uma mensagem a respeito da Igreja Evangélica Alemã para os representantes das Igrejas do Conselho Cristã Universal pela Vida e Trabalho pelo Bispo de Chichester, 10 de maio de 1934. In: CLEMENTS, Keith. *Dietrich Bonhoeffer Works, London: 1933-1935*. Volume 13. Trad. Isabel Best e Douglas W. Stott, Minneapolis: Fortress Press, 2007.

²⁹⁴ Carta de Dietrich Bonhoeffer a George Bell, 03 de maio de 1934. In: CLEMENTS, Keith. *Dietrich Bonhoeffer Works, London: 1933-1935*. Volume 13. Trad. Isabel Best e Douglas W. Stott, Minneapolis: Fortress Press, 2007.

²⁹⁵ Carta de Dietrich Bonhoeffer a George Bell, 15 de maio de 1934. In: CLEMENTS, Keith. *Dietrich Bonhoeffer Works, London: 1933-1935*. Volume 13. Trad. Isabel Best e Douglas W. Stott, Minneapolis: Fortress Press, 2007, p. 148.

[...] o mundo não é humano simplesmente por ser feito por seres humanos, e nem se torna humano simplesmente porque a voz humana nele ressoa, mas apenas quando se tornou objeto de discurso. Por mais afetados que sejamos pelas coisas do mundo, por mais profundamente que possam nos instigar e estimular, só se tornam humanas para nós quando podemos discuti-las com nossos companheiros.²⁹⁶

A relevância política da amizade está, portanto, na potência de ação que ela tem no mundo. A amizade, dessa maneira, é uma condição para a ação humana no mundo público. E o conceito de responsabilidade é inerente ao conceito de amizade compreendido por Hannah Arendt. É a responsabilidade mútua assumida por Bell, assim como a responsabilidade assumida por Bonhoeffer, que materializa a *condição política dessa amizade*. É o comprometimento pela causa do outro. Por serem membros da Igreja, o outro, muitas vezes, é outro membro da Igreja. No entanto, não se restringia a isso. Bell, anos depois, continuará em parceria com Bonhoeffer, se envolvendo nos planos de resistência a Adolf Hitler e na luta para angariar apoio de grupos e do governo inglês para a resistência alemã contra o nazismo. “Seu trabalho nunca será esquecido na história da Igreja na Alemanha”, diz Bonhoeffer ao amigo que, distante do caos, se fez perto por sentir, em si, o peso da responsabilidade.

4.4 PACIFISMO E FORMAS DE RESISTÊNCIA

Arendt diz que “nenhuma perseverança da existência pode ser concebida sem homens decididos a testemunhar aquilo que é e que lhes aparece porque é”²⁹⁷. É assim que Bonhoeffer tentou agir durante sua estadia em Londres: como uma *testemunha da verdade*. Sob olhares ressabiados do governo nazistas desde antes de sua mudança, atraiu uma desconfiança maior pelo seu envolvimento e pela mobilização de um movimento essencialmente internacionalista, o ecumenismo, em meio a uma onda ultranacionalista na Alemanha.

Um dos pontos finais da sua trajetória em Londres foi marcado por mais um quase em sua vida: o quase encontro com Mahatma Gandhi. Bonhoeffer tinha uma profunda crítica aos caminhos tomados pelo cristianismo ocidental e lançou seu olhar para o Oriente, planejando ficar na Índia por algum tempo antes de retornar à Alemanha. George Bell foi o intermediário no planejamento: enviou uma carta a Gandhi apresentando Bonhoeffer como um ótimo teólogo que

²⁹⁶ ARENDT, Hannah. *Homens em Tempos Sombrios*. Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 1987, p. 33.

²⁹⁷ ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva, 2016, p. 285

queria estudar sobre vida comunitária com o indiano.²⁹⁸ Após um tempo, em resposta ao próprio Bonhoeffer, Gandhi prontamente aceitou recebê-los em uma de suas instituições e fornecer uma boa estadia a ele e a um colega fazendo o adendo, apenas, da possibilidade de estar preso no momento, o que, de qualquer forma, não impediria a estadia.²⁹⁹ Com tudo acertado para sua viagem à Índia, foi convidado para assumir um seminário ilegal da Igreja Confessante e retornar para a Alemanha, cargo aceito por ele e que marcará a última fase da pesquisa.

Como já tinha escrito a seu cunhado no fim de 1934, Bonhoeffer sabia que seu pastorado em Londres não era o trabalho de sua vida³⁰⁰. Bonhoeffer via-se envolvido na oposição, com os acontecimentos, mas não tinha chegado ao ponto que buscava. Sua percepção disso fica evidente em carta escrita ao seu pai, nos meses finais de sua estadia em Londres:

Talvez eu pareça para você mais fanático e irritado por uma série de coisas; eu mesmo tenho medo disso algumas vezes. Mas eu sei que o dia em que eu me tornar mais “razoável”, para ser honesto, eu deverei deixar minha teologia por completo. Quando eu comecei na teologia, minha ideia disso era um pouco diferente, - mais acadêmica, talvez. Agora se tornou completamente outra coisa. Mas eu acredito que no fim das contas eu estou no caminho certo, pela primeira vez na minha vida. Eu me sinto feliz com isso.³⁰¹

Os seminários coordenados por Bonhoeffer, especialmente o de Finkenwalde, são a realização de um desejo que goteja ao longo da documentação desde o início da década: a vontade de criar uma comunidade baseada no Sermão da Montanha. Formar novas gerações para a disseminação da verdade e daquilo que ele acreditava ser o Cristianismo e a comunhão - algo que gostaria de ter aprendido mais com Gandhi e com uma outra forma de vivenciar a fé. Se levarmos em conta a premissa bíblica da verdade como ato de libertação - “Conhecereis a verdade e a verdade os libertará” (João 8:32) - podemos analisar que sua busca e explanação da verdade foi

²⁹⁸ Carta de George Bell a Mahatma Gandhi, 22 de outubro de 1934. In: CLEMENTS, Keith. *Dietrich Bonhoeffer Works, London: 1933-1935*. Volume 13. Trad. Isabel Best e Douglas W. Stott, Minneapolis: Fortress Press, 2007.

²⁹⁹ Carta de Mahatma Gandhi a Dietrich Bonhoeffer, 01 de novembro de 1934. In: CLEMENTS, Keith. *Dietrich Bonhoeffer Works, London: 1933-1935*. Volume 13. Trad. Isabel Best e Douglas W. Stott, Minneapolis: Fortress Press, 2007.

³⁰⁰ Carta de Dietrich Bonhoeffer a Gerhard Leibholz, 15 de novembro de 1934. In: CLEMENTS, Keith. *Dietrich Bonhoeffer Works, London: 1933-1935*. Volume 13. Trad. Isabel Best e Douglas W. Stott, Minneapolis: Fortress Press, 2007.

³⁰¹ Carta de Dietrich Bonhoeffer para Karl-Friedrich Bonhoeffer, 14 de janeiro de 1935. In: CLEMENTS, Keith. *Dietrich Bonhoeffer Works, London: 1933-1935*. Volume 13. Trad. Isabel Best e Douglas W. Stott, Minneapolis: Fortress Press, 2007, p. 284.

uma forma de conquistar a liberdade que implicava, necessariamente, conseguir libertar o outro, os seus irmãos, de fé ou de pátria.

**“O CHAMADO DE DEUS PARA SUAS TESTEMUNHAS PROFÉTICAS”:
OS SERMÕES EM LONDRES**

*“Esse é o meu mundo no qual essas coisas acontecem. Esse é o mundo onde vivo,
o mundo onde eu peço por semear ódio e falta de amor dia a dia. Esse é o fruto
do que eu e meus irmãos plantamos.”.*

(Sermão pregado por Dietrich Bonhoeffer sobre Lucas 13:1-5,
08 de julho de 1934.)

“O CHAMADO DE DEUS PARA SUAS TESTEMUNHAS PROFÉTICAS”:

OS SERMÕES EM LONDRES

Isso é o que faz do sermão algo único no mundo interior, completamente diferente de qualquer outro tipo de discurso. Quando um pregador abre sua Bíblia e interpreta a palavra de Deus, um mistério toma lugar, um milagre: a graça de Deus, que vem do céu para o nosso meio e fala conosco, bate à nossa porta, nos faz perguntas, nos alerta, coloca pressão em nós, nos alarma, nos ameaça e nos faz alegre, livres e seguros novamente. Quando as Escrituras Sagradas são trazidas para a vida na Igreja, o Espírito Santo desce do seu trono eterno, dentro de nossos corações, enquanto o mundo barulhento lá fora não vê e não sabe nada sobre isso - que Deus pode realmente ser encontrado aqui.³⁰²

Abrir a Bíblia e pregar tinha uma potência de ação muito considerável no pensamento de Dietrich Bonhoeffer. Para ele, a prática, mais do que a obrigação de um pároco, carregava consigo a atmosfera do milagre, a possibilidade de trazer aos corações humanos, desesperados frente a um mundo de desespero, alegria e vida. Entender o espaço que a pregação ocupava na teologia de Bonhoeffer é fundamental para entender o significado desse período em sua trajetória. Sua estadia em Londres foi justamente o período em que pastor pregou com maior regularidade em congregações pastoreadas por ele mesmo. Em outros momentos, como em Berlim, as pregações esporádicas e o fato de não pastorear uma congregação específica faziam com que os laços do pastor com aquelas comunidades fossem totalmente diferentes do laço que criaria nos espaços liderados por ele. Bonhoeffer foi convidado a assumir o cargo de pastor em duas congregações germânicas no subúrbio de Londres: a Igreja de Sydenham e St. Paul no bairro Forest Hill.

5.1 SYDENHAM E ST. PAUL

Bonhoeffer ficou responsável por duas das seis congregações alemãs em Londres no período e cada uma delas tinha perfis distintos entre si. A congregação em Sydenham era próxima da mansão onde Bonhoeffer residiu durante os dezoito meses de estadia em Berlim. Como

³⁰² Sermão sobre 2 Coríntios 5:20, Londres, 22 de outubro de 1933. In: CLEMENTS, Keith. *Dietrich Bonhoeffer Works, London: 1933-1935*. Volume 13. Trad. Isabel Best e Douglas W. Stott, Minneapolis: Fortress Press, 2007, p. 24. Original (Nachlass 299, A 43, 1, p. 3): “Daru mist die Predigt etwas so ganz einzigartiges in der ganzen Welt, etwas so ganz anderes sie (ilegível) sonntige Redenhalten. Wenn der Prediger seine Bibel aufschlagt und das Wort des Evangelium auslegt, so geschieht das Geheinnis, dem Wunder, die Gnade Gottes, dass er von Himmel herab mittes unter uns kommt und zu uns redet, anklopft, fragt, uns ermahnt, pedrängt, erschrecht, droht und uns wieder froh macht und frei und gewiss. Wenn in einer Kirche die Heilige Schrift vergegenwärtigt wird, so steigt der Heilige Geist von seinem swigen Thron herab in unsere Herzen, wehrend draussen die geschäftige Welt nichts davon sieht, nichts davo weiss, dass hier Gott selbst zu finden wäre.“

Bonhoeffer era membro de uma família aristocrata alemã e possuía contatos sólidos com clérigos de altas camadas sociais, sua estadia em Sydenham facilitava os trabalhos que desempenhava na comunidade. Os integrantes dessa congregação eram um reflexo do ambiente social das redondezas: muitos diplomatas, comerciantes e empresários frequentavam semanalmente os cultos - cerca de 30 a 40 pessoas por domingo³⁰³. Muitas dessas pessoas residiam em Londres desde o final da Primeira Guerra Mundial e figuras importantes, como o embaixador alemão Theodor Land, tinham membresia na congregação³⁰⁴.

Já a congregação de St. Paul era composta por uma camada social totalmente distinta. A igreja passava por dificuldades financeiras e, justamente por isso, dividia os custos do pastorado de Bonhoeffer com a Igreja de Sydenham. Composta por comerciantes e pequenos vendedores, possuía membros de camadas sociais mais baixas e uma atmosfera mais integrada à comunidade ao redor, tendo excursões, piqueniques, trabalho com as crianças e o coral como elementos dessa comunidade. Muitas famílias eram anglo-germânicas e tinham, como primeira língua, o inglês, o que levava Bonhoeffer a pregar nesse idioma, e não em alemão, nesta comunidade³⁰⁵. Quase 50 pessoas acompanhavam os cultos e trabalhos na congregação. Bethge aponta uma especificidade nessa comunidade: muitos dos membros, imigrantes de Württemberg, sofreram retaliações vivendo na Inglaterra após o fim da Primeira Guerra Mundial sob estigma da grande culpa alemã. Diante disso, podemos analisar um estímulo de Bonhoeffer, em suas pregações, à empatia com os refugiados vindo da Alemanha e a respeito de retaliações que alemães sofriam do próprio país por serem, também, judeus.³⁰⁶

As duas igrejas foram destruídas na Segunda Guerra Mundial e o local onde estava localizada a Igreja de Sydenham abriga, hoje, a Igreja Dietrich Bonhoeffer. No contexto, ambas eram um elo desses alemães fora da Alemanha com a cultura de sua terra natal. Um dos elementos culturais presentes e de grande predileção de Bonhoeffer eram os hinos dos séculos XV e XVI

³⁰³ CLEMENTS, Keith. *Dietrich Bonhoeffer Works London: 1933-1935*. Volume 13. Trad. Isabel Best e Douglas W. Stott, Minneapolis: Fortress Press, 2007, p. 2.

³⁰⁴ Eberhard Bethge afirma em sua biografia que Land foi, inclusive, um importante contato de Bonhoeffer na transmissão de informações políticas e um elo no auxílio aos alemães refugiados em Londres. BETHGE, Eberhard. *Bonhoeffer. A Biography*. Trad. Victoria Barnett. Minneapolis, MN: Fortress Press, 2000, p. 328.

³⁰⁵ CLEMENTS, Keith. *Dietrich Bonhoeffer Works London: 1933-1935*. Volume 13. Trad. Isabel Best e Douglas W. Stott, Minneapolis: Fortress Press, 2007, p. 3.

³⁰⁶ BETHGE, Eberhard. *Bonhoeffer. A Biography*. Trad. Victoria Barnett. Minneapolis, MN: Fortress Press, 2000, p. 330.

cantados nos cultos, alguns transcritos no início de seu rascunho da pregação do dia ou inseridos ao longo de sua fala. Essas igrejas foram, portanto, espaços onde a memória teve protagonismo tanto por conta da tradição cristã em si como pelo *elemento identitário*, de relembrar e manter viva a cultura germânica nas igrejas pastoreadas por Bonhoeffer na Inglaterra.

E qual era a sensação de Bonhoeffer de, em meio ao conturbado momento da Luta pela Igreja na Alemanha, assumir seu primeiro pastorado regular? Em carta escrita em maio de 1934, seis meses após ter iniciado o pastorado em Londres, o pastor desabafa com sua avó:

É realmente difícil entender como tanto pode acontecer em uma congregação pequena. Isso faz com que, no início, muitos pedidos cheguem, dos mais variados tipos de lugares e que, mais tarde, haja menos. Apenas é desagradável para mim porque me mantém longe do meu próprio trabalho como eu gostaria de fazer. Preguar toda semana ainda parece muito trabalho para mim, e eu gostaria de tirar uma folga.³⁰⁷

Bonhoeffer teve dificuldade em se adaptar à rotina de pregações semanais aliada às outras responsabilidades da congregação. O ato de preparar um sermão por semana era visto como um desafio por ele pela forma com que enxergava o papel da prédica e do pregador. Era necessário entrega, era o momento cuja vida poderia ser trazida para aquela comunidade.

Tentava, através de referências sobre acontecimentos recentes, criar quadros imagéticos para seus ouvintes. Um desses exemplos está na pregação de dezembro de 1933 quando menciona um acidente em uma mina inglesa, onde 14 pessoas morreram³⁰⁸. O evento serve à reflexão dominical, mas não se restringe a isso: no relatório anual da congregação de Sydenham um dos destaques é o recolhimento de ofertas em dinheiro em prol dos afetados pelo acidente. A pregação, ação por si só, está intimamente relacionada às ações que ela pode desencadear. Um outro exemplo é que, no sermão de 1934, quando Bonhoeffer fala da força divina através daquilo que é visto como fraqueza³⁰⁹, o pastor menciona o caso de pessoas com deficiência em meio ao contexto em que a legislação que autorizava a esterilização de pessoas com deficiência havia sido

³⁰⁷ Carta de Dietrich Bonhoeffer para Julie Bonhoeffer, Londres, 22 de maio de 1934. In: CLEMENTS, Keith. *Dietrich Bonhoeffer Works, London: 1933-1935*. Volume 13. Trad. Isabel Best e Douglas W. Stott, Minneapolis: Fortress Press, 2007, p. 151.

³⁰⁸ Sermão sobre Lucas 21:28, Londres, 03 de dezembro de 1933. IN: CLEMENTS, Keith. *Dietrich Bonhoeffer Works London: 1933-1935*. Volume 13. Trad. Isabel Best e Douglas W. Stott, Minneapolis: Fortress Press, 2007.

³⁰⁹ Sermão para o culto noturno sobre 2 Coríntios 12:9, Londres, 1934. IN: CLEMENTS, Keith. *Dietrich Bonhoeffer Works London: 1933-1935*. Volume 13. Trad. Isabel Best e Douglas W. Stott, Minneapolis: Fortress Press, 2007.

aprovada. No mesmo dia, foi feita uma oferta em dinheiro específica para membros da comunidade de Bethel, instituição que abrigava pessoas com deficiência³¹⁰.

Por ser pastor dessas duas congregações, em meio à Luta pela Igreja e no contexto de rompimento de relações com a Igreja do Reich, o conselho e a comunidade de Sydenham e St. Paul foram envolvidos nas querelas. No final do ano de 1934, Theodor Heckel pressiona os pastores em Londres para que, caso alguma congregação alemã quisesse se separar do Reich e perder seus direitos, informasse individualmente ao Reich alemão. Diante disso, Bonhoeffer se reúne com os Conselhos das igrejas de Sydenham e St. Paul a fim de elaborar a seguinte resolução:

O conselho congregacional das Igrejas de Sydenham e St. Paul, reunidos em assembleia, declara de maneira unânime que recusa reconhecer o presente governo da Igreja sob o presente bispo do Reich, L. Müller. As congregações de St. Paul e Sydenham não podem mais tolerar a autoridade de um governo da igreja na qual tem objetivos e métodos que são contrários aos princípios mais elementares da fé protestante.³¹¹

No relatório anual que Bonhoeffer escreveu sobre a Igreja de Sydenham, o teólogo faz questão de apontar o comprometimento da congregação diante dos problemas enfrentados pela Igreja na Alemanha, dizendo que Sydenham “juntamente com a maioria das outras congregações alemãs na Inglaterra, tiveram, juntos, um posicionamento firme diante da Igreja Confessante”³¹². No mesmo documento, o pastor justifica a necessidade do envolvimento ativo da comunidade:

Nós precisávamos expressar nossa solidariedade com nossos irmãos em luta e em sofrimento em nossa pátria, por amor ao evangelho e pela nossa consciência. [...] Ninguém pode prever as conseqüências que essa declaração terá para nós. Mas não é com isso que nós devemos nos preocupar, mas sim com a nossa responsabilidade com o evangelho como Cristãos e como Alemães.³¹³

³¹⁰ 1934-1935 Relatório anual da Igreja Evangélica Alemã de Sydenham em Londres. IN: CLEMENTS, Keith. *Dietrich Bonhoeffer Works London: 1933-1935*. Volume 13. Trad. Isabel Best e Douglas W. Stott, Minneapolis: Fortress Press, 2007.

³¹¹ Minuta da reunião extraordinária do Conselho Congregacional das Igrejas de St. Paul e Sydenham, 04 de janeiro de 1934. In: CLEMENTS, Keith. *Dietrich Bonhoeffer Works, London: 1933-1935*. Volume 13. Trad. Isabel Best e Douglas W. Stott, Minneapolis: Fortress Press, 2007, p. 277.

³¹² 1934-1935 Relatório anual da Igreja Evangélica Alemã de Sydenham em Londres. IN: CLEMENTS, Keith. *Dietrich Bonhoeffer Works London: 1933-1935*. Volume 13. Trad. Isabel Best e Douglas W. Stott, Minneapolis: Fortress Press, 2007, p. 316

³¹³ 1934-1935 Relatório anual da Igreja Evangélica Alemã de Sydenham em Londres, março de 1935. In: CLEMENTS, Keith. *Dietrich Bonhoeffer Works, London: 1933-1935*. Volume 13. Trad. Isabel Best e Douglas W. Stott, Minneapolis: Fortress Press, 2007, p. 316.

A noção de responsabilidade fez parte das pregações de Bonhoeffer, mas também da sua prática no que envolvia as comunidades que pastoreou em Londres. “Se apenas dois ou três receberam ajuda, o trabalho não foi em vão.”³¹⁴. Seu trabalho nas igrejas, portanto, dizia respeito à assistência, responsabilização e solidariedade para com o outro.

5.2 OS SERMÕES EM LONDRES

Dietrich Bonhoeffer possuiu uma vida pastoral movimentada durante os dezoito meses em Londres. Pregava duas vezes a cada domingo nas igrejas de Sydenham e St. Paul fazendo que esse seja o período da vida de Bonhoeffer em que temos acesso ao maior número de sermões registrados. Vinte e três pregações - tanto as dos cultos dominicais como quanto em eventos particulares, como casamentos, batismos e funerais - foram preservadas graças ao envio que Bonhoeffer fez dos rascunhos da pregação à sua amiga Elisabeth Zinn ou Elisabeth Bornkamm na Alemanha³¹⁵.

Os sermões de Londres exprimem, de forma mais explícita que os sermões de Berlim, a necessidade do envolvimento dos cristãos com os acontecimentos do mundo. Abaixo, é possível observar a catalogação e principais referências dos 21 sermões analisados no período:

Tabela 3 – Sermões pregados por Dietrich Bonhoeffer em Londres (1933-1935)

³¹⁴ 1934-1935 Relatório anual da Igreja Evangélica Alemã de Sydenham em Londres. IN: CLEMENTS, Keith. *Dietrich Bonhoeffer Works London: 1933-1935*. Volume 13. Trad. Isabel Best e Douglas W. Stott, Minneapolis: Fortress Press, 2007, p. 316.

³¹⁵ CLEMENTS, Keith. *Dietrich Bonhoeffer Works London: 1933-1935*. Volume 13. Trad. Isabel Best e Douglas W. Stott, Minneapolis: Fortress Press, 2007, p. 12.

SERMÕES DE DIETRICH BONHOEFFER EM LONDRES (1933-1935)				
SERMÃO 8	Sermão sobre 2 Coríntios 5:20 OU "Embaixadores de Cristo"	22 de outubro de 1933 (Décimo sexto domingo após a Trindade)	Londres	2 Coríntios 5:20
SERMÃO 9	Sermão sobre 2 Coríntios 5:10 OU "Voltando atrás"	19 de novembro de 1933 (Dia do Arrependimento)	Londres	2 Coríntios 5:10
SERMÃO 10	Sermão sobre Sabedoria 3:3 OU "Como uma mãe conforta seu filho"	26 de novembro de 1933 (Dia da Lembrança)	Londres	Sabedoria 3:3
SERMÃO 11	Sermão sobre Lucas 21:28 OU "Venha, meu resgate!"	03 de dezembro de 1933 (Primeiro domingo do advento)	Londres	Lucas 21:38
SERMÃO 12	Sermão sobre Lucas 1:46-55 OU "Meu espírito se alegra"	17 de dezembro de 1933 (Terceiro domingo no Advento)	Londres	Lucas 1:46-55
1934				
SERMÃO 13	Sermão sobre Lucas 9:57-62 OU "Começando com Cristo"	01 de janeiro de 1934 (Ano Novo)	Londres	Lucas 9:57-62
SERMÃO 14	Sermão sobre Jeremias 20:7 OU "O Chamado de Deus para suas Testemunhas Proféticas"	21 de janeiro de 1934 (Terceiro domingo após a epifania)	Londres	Jeremias 20:7
SERMÃO 15	Sermão sobre Salmos 98:1 OU "Cantando para o Senhor uma nova canção"	29 de abril de 1934 (Domingo de cantata)	Londres	Salmos 98:1
SERMÃO 16	Sermão de casamento sobre Rute 1:16-17	3 de maio de 1934	Londres	Rute 1:16-17
SERMÃO 17	Sermão sobre 1 Coríntios 2:7-10 OU "O encontro humano com os mistérios de Deus"	27 de maio de 1934 (Domingo da Trindade)	Londres	1 Coríntios 2:7-10
SERMÃO 18	Sermão de Batismo sobre Josué 24:15	24 de junho de 1934	Londres	Josué 24:15
SERMÃO 19	Sermão sobre Lucas 13:1-5 OU "Se arrepende e não julgue"	08 de julho de 1934 (Sexto domingo depois da Trindade)	Londres	Lucas 13:1-5
SERMÃO 20	Sermão sobre Mateus 11:28-30 OU "Venha a mim"	Fim de setembro de 1934 (pela nota escrita no sermão)	Londres	Mateus 11:28-30
SERMÃO 21	Sermão sobre 1 Coríntios 13:1-3 OU "... E não tinham amor"	14 de outubro de 1934 (Vigésimo segundo domingo depois da Trindade)	Londres	1 Coríntios 13:1-3
SERMÃO 22	Sermão sobre 1 Coríntios 13:4-7 OU "O que o amor quer"	21 de outubro de 1934 (23º domingo após a Trindade)	Londres	1 Coríntios 13:4-7
SERMÃO 23	Sermão sobre 1 Coríntios 13:8-12 OU "Eu deveria ser perfeito?"	28 de outubro de 1934	Londres	1 Coríntios 13:8-12
SERMÃO 24	Sermão sobre 1 Coríntios 13:13 OU "Uma Igreja que acredita, espera e ama"	04 de novembro de 1934	Londres	1 Coríntios 13:13
SERMÃO 25	Sermão sobre Provérbios 16:9 OU "Quando o caminho de Deus cruza com o nosso"	Fim de 1934 (provavelmente)	Londres	Provérbios 16:9
SERMÃO 26	Sermão sobre 2 Coríntios 12:9 OU "Minha força se aperfeiçoa na fraqueza"	1934 (provavelmente)	Londres	2 Coríntios 12:9
SERMÃO 27	Sermão sobre 9:23-24 OU "Deus, me ajude na minha incredulidade"	Sem data (provável de 1934)	Sem identificação. Londres ou Berlim	Marcos 9:23-24
SERMÃO 28	Sermão funerário sobre Lucas 2:29-30	Sem data (provável de 1934)	Sem identificação. Possivelmente Londres	Lucas 2:29-30

Dos 23 sermões presentes da coletânea de documentos *Dietrich Bonhoeffer Works 13* apenas dois não foram considerados para a análise por serem fragmentos incompletos dos textos: um sermão de casamento não datado de um parágrafo e uma leitura bíblica no texto de 1 Coríntios 4:20 e Tiago 2:13-17, também de apenas um parágrafo. Diante do curto tamanho, os trechos incompletos ou ilegíveis e as pouquíssimas informações contidas nos dois fragmentos não

datados, ambos não atendem os parâmetros para serem analisados como o restante do escopo da documentação.

Apesar da congregação de St. Paul ter sido marcada pela presença de famílias anglo-germânicas e muitas pregações terem sido realizadas em inglês, os rascunhos das pregações enviados por Bonhoeffer são majoritariamente em alemão; apenas os sermões 16, 25, 26 e 28 são originalmente em inglês. Dos vinte e um sermões analisados, cinco são dos meses finais de 1933, seis do primeiro semestre de 1934, sete do segundo semestre do mesmo ano e três sem data específica, mas com indicações de serem do ano de 1934. Observa-se, portanto, que não há registro de sermões no início do ano de 1935, período anterior à viagem de Bonhoeffer para assumir o seminário de Finkenwalde.

Os sermões de Londres são marcados majoritariamente por reflexões a partir de livros neotestamentários: 15 das 21 pregações. Destaca-se a escolha frequente de Bonhoeffer pelas cartas paulinas aos Coríntios e a presença marcante do evangelho de Lucas nos sermões. Um dos temas latentes para o teólogo, o Sermão da Montanha no evangelho de Mateus, fez parte de uma série de sermões do pastor que, infelizmente, não foram enviados a Elizabeth Zinn e, por consequência, não foram preservados³¹⁶. Essas reflexões foram alicerces para aquilo que Bonhoeffer viria a discutir em uma de suas obras mais conhecidas, *Discipulado*.

Diferentemente do que observamos em Berlim, há uma tendência, nos sermões de Londres, de escolha de versículos únicos contendo reflexões e passagens de comando em vez de narrativas bíblicas. Isso marca uma mudança no discurso de Bonhoeffer desde o momento da escolha das passagens: em vez de mobilizar uma narrativa onde, metaforicamente, se refere à Igreja e a Alemanha, como é o caso do sermão sobre Moisés e Arão ou o sermão sobre Gideão, em Berlim, o pastor opta por trechos mais objetivos e diretos. A escolha de passagens marcadas pelo uso da primeira pessoa pontua, desde o momento inicial do culto, o objetivo do pastor de colocar os ouvintes como integrantes da narrativa e não só espectadores: “nós somos os embaixadores de Cristo”³¹⁷. Algumas narrativas bíblicas são mobilizadas, como a história de

³¹⁶ BETHGE, Eberhard. *Bonhoeffer. A Biography*. Trad. Victoria Barnett. Minneapolis, MN: Fortress Press, 2000, p. 330.

³¹⁷ Sermão sobre 2 Coríntios 5:20, Londres, 22 de outubro de 1933. CLEMENTS, Keith. *Dietrich Bonhoeffer Works London: 1933-1935*. Volume 13. Trad. Isabel Best e Douglas W. Stott, Minneapolis: Fortress Press, 2007, p. 321. Original (Nachlass 299, A43,1, p. 2): “So sind wir nun Botschafter an Christi Statt...”.

Maria no sermão 12 e a história de Jeremias no sermão 14. Mas, de maneira geral, os trechos escolhidos pelo pastor são versículos menores, mais íntimos e mais objetivos, em um momento em que está distante de Berlim e dos olhos da Gestapo.

Como o objetivo principal da pesquisa é analisar os sermões pensando a perspectiva da *ética da responsabilidade cristã* alguns dos temas presentes na documentação não serão objeto de análise. Pensando a responsabilidade como força motriz para a análise, oito sermões foram escolhidos como o fio condutor das discussões do capítulo, sendo os demais integrantes das discussões propostas. O capítulo será dividido em três blocos temáticos principais. O primeiro deles, *Embaixador e profeta*, será uma discussão sobre o papel que Bonhoeffer desempenhou no contexto e os papéis que queria influenciar através da compreensão do cristão como um embaixador de Cristo e profeta de seu tempo nos sermões 8 e 14. O segundo bloco, intitulado *O Amor que Ama*, será uma reflexão sobre a série de sermões pregados por Bonhoeffer sobre 1 Coríntios 13 nos meses de outubro e novembro de 1934. Por fim, a terceira e última parte, *O Mundo é Minha Paróquia*, será uma análise do pensamento de Bonhoeffer sobre o envolvimento do cristão no mundo e nas coisas públicas, com uma forte integração ao conceito arendtiano de *amor mundi* a partir das análises dos sermões 19 e 26.

A escolha desses oito sermões se dá pela questão de a responsabilidade aparecer como tema central ou basilar nessas pregações de maneira mais explícita. Diferentemente da análise dos sermões de Berlim, onde os temas adjacentes foram analisados separadamente, o que poderiam ser consideradas temáticas complementares nos sermões de Londres nos parecem mais integradas à questão da responsabilidade, não havendo temas secundários tão marcados como no caso das pregações em Berlim.

“Os sermões de Londres são marcados pelo forte fervor escatológico; ele buscou despertar o anseio pelo reino dos céus.”, afirma Bethge. Na busca pelo reino dos céus, Bonhoeffer incentivava o outro a se envolver nas coisas do mundo. Na busca pela face de Cristo, o pastor instigava seus ouvintes a buscar a face do outro. Os sermões de Londres são, portanto, uma viagem pela compreensão de mundo e de cidadania do cristão no pensamento de Dietrich Bonhoeffer.

5.3 EMBAIXADOR E PROFETA

5. 3.1 Ser embaixador

O primeiro sermão pregado por Bonhoeffer em Londres, em 22 de outubro de 1933, é a expressão das mudanças que tanto ele quanto sua congregação enfrentavam. A reflexão se dá a partir da passagem de 2 Coríntios 5:20: “De sorte que somos embaixadores em nome de Cristo, como se Deus exortasse por nosso intermédio. Em nome de Cristo, pois, rogamos que vos reconcilieis com Deus.” (2 Co 5:20).³¹⁸. Bonhoeffer mobiliza a passagem para refletir, junto com os novos pastoreados, sobre a mudança de pastor de uma congregação.

Cada mudança de pastor em uma congregação envolve uma série de emoções humanas. Se tudo está bem como deve estar em uma congregação, é duro ver o pastor que estava servindo em fé ir embora. Como poderia ser de outra forma já que ele está falando com sua congregação Domingo após Domingo sobre as questões principais de vida e morte? [...] Uma mudança de pastor é uma situação na qual nós ficamos presos em nossos sentimentos pessoais, mas nós devemos nos encorajar a ver algo muito maior [...].³¹⁹.

Já na introdução da fala do teólogo é possível aferir o porquê desse sermão ter servido como uma das bases para a eleição unânime de Bonhoeffer como pastor da Igreja de Sydenham. Ele tem a percepção do pastorado como um elo da comunidade com os assuntos mais importantes e vitais para os seres humanos, algo que envolve uma enorme responsabilidade por parte daquele que é porta-voz em frente ao púlpito. Em um momento de transição na comunidade, o que ocupa a fala do pastor é o fato de que, ele, em si, individualmente, não é o ponto central de uma congregação, mas sim a mensagem que ele carrega:

[...] prestar atenção na pregação mais do que no pregador; é ter em mente apenas uma questão: esse é o verdadeiro evangelho do nosso Deus que estamos ouvindo? Ou esse é um tipo de pensamento arbitrário que os seres humanos inventaram, no qual são flores hoje e murcham amanhã como a relva no campo? [...] Nos dê pães que irão saciar nossas almas famintas! Essa deve ser a declaração diária da congregação diante do seu pastor, assim como o pastor deve estar diante de Deus

³¹⁸ BÍBLIA, Português. *Bíblia Shedd*, Revista e Atualizada no Brasil. Trad. João Ferreira de Almeida. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 1997.

³¹⁹ Sermão sobre 2 Coríntios 5:20, Londres, 22 de outubro de 1933. IN: CLEMENTS, Keith. *Dietrich Bonhoeffer Works London: 1933-1935*. Volume 13. Trad. Isabel Best e Douglas W. Stott, Minneapolis: Fortress Press, 2007, p. 321. Original (Nachlass 299, A43,1, p. 1): “Jeder Pfarrerwechsel ist in einer Gemeinde verbunden mit allerlei menschlichen Empfindungen. Wenn in einer Gemeinde alles recht und in Ordnung ist, so sieht man mit Schmerz den Pfarrer, der bei der Gemeinde treu gedient hat, davongehen. Es sind ja so viele Dinge, die eine rechte Gemeinde mit einem rechten Pfarrer verbinden; und wie sollte das anders seins, wenn einer Sonntag für Sonntag mit seiner Gemeinde von den letzten Dingen des Lebens un Sterbens redet,“.

e orar por este presente para sua congregação como seu pastor, seu ministro. Entre você e seu pastor deve ter apenas Cristo.³²⁰

No primeiro contato que tem com as congregações, Bonhoeffer demonstra que há uma preocupação com a consciência dos seus pastoreados diante das Palavras que ouvem, clamando a eles que avaliem, de acordo com a sua consciência, se aquele que está na posição de autoridade dentro da Igreja está cumprindo as atribuições destinadas a ele.

Seu entendimento de pastorado passa, portanto, pela relação de três elementos chaves: Cristo, como aquele que deve ser alcançado através da palavra; o pastor, como aquele que media a relação da comunidade com a Palavra de Cristo e tem a responsabilidade de agir em obediência à Cristo e à comunidade de irmãos (*Gemeinde*), que devem, a partir da sua consciência, apreender o que é pregado, avaliando se corresponde à Palavra de Deus. A igreja é, portanto, apontada como aquela que possui uma responsabilidade diante de seu pastor. O comportamento das igrejas protestantes em geral nos cultos é um dos alvos de crítica inicial:

Por que o cinema se transformou em algo muitas vezes mais interessante, mais animador, mais humano e mais cativante do que a Igreja? [...] É porque nós falamos muito mais sobre coisas e ideias humanas triviais e falsas e muito pouco sobre Deus. É porque nós fazemos a Igreja um playground de todo o tipo de emoção nossa ao invés de um lugar onde a Palavra de Deus é recebida e crida obedientemente.³²¹

A crítica de Bonhoeffer ao que se tornou a igreja está vinculada à crítica que o pastor faz ao cristianismo ocidental de maneira geral. Escreve ao seu pai que cada dia mais estava convencido de que “[...] o Cristianismo Ocidental estava chegando ao fim - pelo menos na forma

³²⁰ Sermão sobre 2 Coríntios 5:20, Londres, 22 de outubro de 1933. IN: CLEMENTS, Keith. *Dietrich Bonhoeffer Works London: 1933-1935*. Volume 13. Trad. Isabel Best e Douglas W. Stott, Minneapolis: Fortress Press, 2007, p. 322. Original (Nachlass 299, A43,1, p. 2): “Das bedeutet nun aber für die Gemeinde, dass auch für sie alles darauf ankommt, dass sie in solcher Stunde von der Frage nach der Person weg zu der Frage nach dem Herrn der Kirche geführt werde, dass sie nicht auf den Verkündiger, sondern auf die Verkündigung achte, dass sie eigentlich nur eine Frage kenne: Ist es das Evangelium unseres Gottes selbst, das wir hier hören? Oder sind es willkürliche selbstgemachte Gedanken von Menschen, die heute blühen und morgen vergehen, wie das Gras auf dem Felde. [...] Gib uns sättigendes Brot für unsere Seele, mit dieser Bitte soll die Gemeinde täglich vor ihrem Pfarrer stehen und der Pfarrer soll für diese Gabe für seine Gemeinde als ihr Pastor, ihr Hirte vor Gott stehen und beten. Es soll zwischen euch und eurem Pfarrer nur eines geben: Christus.“

³²¹ Sermão sobre 2 Coríntios 5:20, 22 de outubro de 1933. In: CLEMENTS, Keith. *Dietrich Bonhoeffer Works, London: 1933-1935*. Volume 13. Trad. Isabel Best e Douglas W. Stott, Minneapolis: Fortress Press, 2007, p. 323. Original (Nachlass 299 A43,1, p.3): “Warum ist es so geworden, dass das Kino oft wirklich interessanter, aufregender, menschlicher, packender ist als die Kirche? [...] Weil wir zu viel von falschen, nebensächlichen, menschlichen Dingen und Gedanken in der Kirche reden und so wenig von Gott selbst. Weil wir die Kirche zu einem Tummelplatz unserer verschiedensten Empfindungen machen statt zum Ort, an dem Gottes Wort gehorsam vernommen und geglaubt wird.“

presente e de sua interpretação presente [...]”³²². Se a igreja é a materialização de Cristo no mundo, Bonhoeffer critica como ela entende a si e como sua centralidade nas coisas humanas, em estimular sentimentos nos seres humanos mais do que se responsabilizar diante daquilo que deve ser dito e feito, é um caminho do qual quer se afastar como cristão e como pastor.

A ideia de que “a Palavra de Deus fala através de nós”³²³ e de que “não trabalhamos sob a nossa própria autoridade”³²⁴ fundamenta a compreensão que Bonhoeffer tem sobre a ideia de ser um representante de Cristo, assim como é um embaixador de um país. Ao mencionar a figura do pastor, é possível entender essa discussão como um gatilho para o incômodo da própria comunidade com a qual fala que, mesmo não sendo composta por pastores, é composta por representantes de Cristo.

Realizando um paralelo com a vida real, Bonhoeffer exemplifica qual é o papel de um embaixador da França ou da Alemanha como representantes de seus países e de seu chefe de Estado.

E no cuidado de nossa missão, embaixadores estão vestidos com toda a autoridade de seu império. Eles falam e agem em prol de seu senhor. E então o Senhor não visto do seu reino eterno e da Igreja envia seu embaixador a esse mundo, dando a ele uma missão que é maior do que qualquer outra. E a autoridade que esse Senhor dá ao seu embaixador é muito maior do que todas as autoridades do mundo. [...]. Eles serão cobrados a dar conta total ao seu Senhor, o Pastor dos pastores, por cada palavra que eles falaram em seu nome nessa igreja; como ovelhas no rebanho, eles terão que carregar a culpa e a responsabilidade. Esse é significado final do ministério pastoral!³²⁵

³²² Carta de Dietrich Bonhoeffer a Karl-Friedrich Bonhoeffer, 13 de janeiro de 1934. In: CLEMENTS, Keith. *Dietrich Bonhoeffer Works, London: 1933-1935*. Volume 13. Trad. Isabel Best e Douglas W. Stott, Minneapolis: Fortress Press, 2007, p. 81.

³²³ Sermão sobre 2 Coríntios 5:20, 22 de outubro de 1933. In: CLEMENTS, Keith. *Dietrich Bonhoeffer Works, London: 1933-1935*. Volume 13. Trad. Isabel Best e Douglas W. Stott, Minneapolis: Fortress Press, 2007, p. 323. Original (Nachlass 299, A43,1, p.2): “aber eben Gottes Wort durch unser Wort soll es sein.”.

³²⁴ Sermão sobre 2 Coríntios 5:20, 22 de outubro de 1933. In: CLEMENTS, Keith. *Dietrich Bonhoeffer Works, London: 1933-1935*. Volume 13. Trad. Isabel Best e Douglas W. Stott, Minneapolis: Fortress Press, 2007, p. 322. Original (Nachlass 299, A43,1,p.2): “nicht eigenmächtig gehen wir ans Werk”.

³²⁵ Sermão sobre 2 Coríntios 5:20, Londres, 22 de outubro de 1933. IN: CLEMENTS, Keith. *Dietrich Bonhoeffer Works London: 1933-1935*. Volume 13. Trad. Isabel Best e Douglas W. Stott, Minneapolis: Fortress Press, 2007, p. 324. Original (Nachlass 499, A43,1, p.4): Und um diesen Auftrag suszuführen, sind sie ausgestattet mit allerlei Vollmacht ihres Reiches. Sie handeln und reden an des Herren Statt. So sendet nun auch der unsichtbare Herr des ewigen Reiches und der Kirche seine Botschafter in diese Welt, mit einem Auftrag, der um so viel grösser als jeder andere ist, wie der Himmel grösser ist als die Erde, wie die Ewigkeit grösser ist als die Zeit. Und die Vollmacht, die dieser Herr seinen Botschaftern gibt, ist ebenso viel grösser als alle Vollmacht dieser welt. [...] Sie werden ihrem Herrn, dem Erzhirten, Rede und Verantwortung stehen müssen für jedes Wort, das sie in seinem Namen in seiner Gemeinde

Dietrich Bonhoeffer entende o cristão como um representante de Cristo no mundo, sendo o pastor uma representação ainda mais significativa nesse sentido. É interessante perceber que o significado final do ministério pastoral diz respeito, para ele, à figura representativa que o pastor exerce em sua comunidade, carregando em si o fardo da *culpa* e da *responsabilidade* por ela. É interessante Bonhoeffer colocar não só a responsabilidade como, também, a culpa, como um atributo de um pregador. Se cada palavra dita tem um peso e possui um impacto imenso a ponto de ter que prestar contas a Deus, instruir uma comunidade a desobedecer e promover a injustiça passa a ser culpa daquela autoridade que conduz aquele grupo.

O par conceitual culpa-responsabilidade aparece de maneira mais explícita em Finkenwalde, mas é interessante perceber como a noção de culpa, juntamente com a ideia de responsabilidade, compõe o pensamento do pastor sobre o papel de uma autoridade. O pastor é, portanto, uma autoridade representativa de Cristo frente aos cristãos assim como os cristãos são a representação de Cristo frente ao mundo.

[...] nós somos levados por essa obrigação, por essa incumbência. Nós não podemos fazer de outra forma, até quando nós fazemos mal ou não fazemos da forma que deveríamos, até quando nós falhamos sob esse fardo e cometemos erros. Mas então nós precisamos de saber que a congregação está carregando esse fardo nos ombros conosco (com os pregadores), nos ajudando, estando conosco, apontando nossos erros, orando por nós, e perdoando nossos pecados.³²⁶

Carregar o fardo da responsabilidade é um peso partilhado por qualquer indivíduo que participa de qualquer comunidade política. Esse peso da responsabilidade é descrito por Hannah Arendt como algo que os indivíduos não podem fugir.

Só podemos escapar dessa responsabilidade política e estritamente coletiva abandonando a comunidade, e como nenhum homem pode viver sem pertencer a alguma comunidade, isso significaria simplesmente trocar uma comunidade por outro, e assim um tipo de responsabilidade por outro.³²⁷

gesagt haben, wie werden als die Hirten der Gemeinde die Schuld und die Verantwortung tragen müssen. Das ist der letzte Sinn des Pfarramtes!“

³²⁶ Sermão sobre 2 Coríntios 5:20, Londres, 22 de outubro de 1933. IN: CLEMENTS, Keith. *Dietrich Bonhoeffer Works London: 1933-1935*. Volume 13. Trad. Isabel Best e Douglas W. Stott, Minneapolis: Fortress Press, 2007, p. 325. Original (Nachlass 299, A43,1, p. 5): “darum trägt uns dieses Muss, dieser Auftrag. Wir können ja nicht anders, auch wenn wir es schlecht und verkehrt machen, auch wenn wir immer wieder zusammenbrechen und versagen unter dieser Last; aber wir müssen dann wissen, dass die Gemeinde mit uns trägt, uns hilft, uns beisteht, uns auf Fehler hinweist und für uns betet und uns unsere Schuld vergibt.“

³²⁷ ARENDT, Hannah. *Responsabilidade e Juízo*. Trad. Miguel Serras Pereira. Lisboa: Dom Quixote, 2007, p. 136.

Bonhoeffer sabia de sua responsabilidade diante das comunidades políticas que participava. Ele enxergava a responsabilidade da Igreja no mundo através do papel que acreditava que esta desempenhava, assim como vê a responsabilidade dos alemães frente aos acontecimentos da década de 1930. Como alemão e cristão, membro dessas duas comunidades políticas, Bonhoeffer se inseria na responsabilidade que estava imposta a ambas. É o mesmo que dizia a seus pastoreados.

O conceito de culpa que ele utiliza ao falar de uma autoridade é um conceito diferente da culpa que se estende à congregação. Bonhoeffer diz que, pelo fato de todos os seres humanos serem pessoas que precisam se reconciliar com Cristo, ao falar da culpa dos cristãos, fala de uma *compreensão cristã do conceito de culpa*. Enquanto um pastor possui uma culpa caso aja em desobediência e em apoio a injustiça, existe uma dimensão da culpa, partilhada por todos os seres humanos, que diz respeito à natureza pecaminosa da humanidade.

Esse sermão, portanto, apresenta a *ética da responsabilidade cristã* nas duas dimensões, a da *obediência cristã* e a do *amor mundi*. O pastor como embaixador - e isso se estende a todos os cristãos - têm uma missão, uma obrigação terrena, um fardo: ser embaixador de Cristo na terra. A autoridade que reveste essas figuras está relacionada a quem a concede, Deus, e não a figura que o representa. O cumprimento da missão requer, portanto, e em primeiro lugar, a obediência. Por outro lado, esse ato de representação de Cristo no mundo, como seus embaixadores, só é possível no encontro com o outro e com o próprio mundo. É no encontro com Cristo, que o encontro com o irmão e com o mundo acontece e o objetivo do embaixador – que é se reconciliar com Cristo.

Ser reconciliado com Deus - dar a Deus o direito de dominar você e ao encontrar Deus você irá também encontrar o seu irmão e seu vizinho novamente; seja reconciliado com Cristo e você será reconciliado, também, com seu irmão.³²⁸

A conclusão de Bonhoeffer na pregação é que se reconciliar com Cristo é se reconciliar com o mundo e com seu irmão. *Ser embaixador de Cristo é, portanto, representá-lo em obediência*. Essa missão é destinada a todo cristão e o pregador aparece com o protótipo de embaixador – que

³²⁸Sermão sobre 2 Coríntios 5:20, Londres, 22 de outubro de 1933. IN: CLEMENTS, Keith. *Dietrich Bonhoeffer Works London: 1933-1935*. Volume 13. Trad. Isabel Best e Douglas W. Stott, Minneapolis: Fortress Press, 2007, p. 326. Original (Nachlass 299 A43,1,p. 5): “Lasst Euch versöhnen mit Gott – gebt Ihm Sein Recht über Euch und Ihr findet mit Gott auch den Bruder, den Nächsten wieder.“.

erra, que precisa de auxílio e que precisa de representar obedecendo. É assumindo esse lugar de embaixador que o indivíduo cumpre sua missão. A missão não visa o indivíduo, visa sempre o outro, o mundo. E é a partir disso, que o cristão pode tentar construir um mundo em reconciliação com Cristo, apenas a partir do momento em que se entende como parte de um mundo ainda não reconciliado.

O amor agostiniano, base para a construção do conceito de *amor mundi* por Hannah Arendt, entende essa relação com o outro como a forma cristã de se integrar no mundo: o amor e a responsabilidade pelo outro são “a possibilidade específica de ter uma relação com o mundo [...]”³²⁹. É esse *amor mundi*, como cumprimento da obediência a Deus, que Bonhoeffer espera que seja estimulado nos embaixadores de Cristo na terra que compõem sua congregação.

5.3.2 Ser profeta

Outro sermão em que Bonhoeffer trabalha o tema do pastor e do cristão como um representante da voz de Deus na Terra é o sermão pregado por ele em 21 de janeiro de 1934. Na pregação, intitulada *O Chamado de Deus para suas Testemunhas Proféticas* - também título desse capítulo -, o pastor reflete acerca da trajetória de Jeremias e do significado de ser profeta no mundo.

Persuadiste-me, ó Senhor, e persuadido fiquei; mais forte foste do que eu e prevaleceste; sirvo de escárnio todo o dia; cada um deles zomba de mim (Jeremias 20:7).³³⁰

A escolha de Bonhoeffer da passagem do lamento de Jeremias é bastante significativa e, desde a seleção da passagem, é possível observar o caráter biográfico do discurso que iria traçar naquele momento. O sermão sobre o sofrimento do profeta é pregado quatro dias antes da recepção de Hitler pelos líderes da Igreja. O cenário que embalou as reflexões de Bonhoeffer na formulação dessa pregação era das disputas políticas do final do ano de 1933 e início de 1934, questões que já havia sinalizado em cartas como a incorporação de grupos da juventude evangélica à juventude hitlerista e o decreto de silenciamento estabelecido por Ludwig Müller

³²⁹ARENDRT, Hannah. *O conceito de amor em Santo Agostinho*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997, p. 43.

³³⁰BÍBLIA, Português. *Bíblia Shedd*, Revista e Atualizada no Brasil. Trad. João Ferreira de Almeida. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 1997.

aos pastores da Alemanha. Falar sobre como Jeremias agiu, mesmo em meio ao sofrimento, é dizer sobre alguns dos desafios enfrentados pelos profetas do seu tempo.

Jeremias não estava ansioso para se tornar um profeta de Deus. Quando o chamado veio a ele repentinamente ele encolheu-se, ele resistiu, ele tentou fugir. Não, ele não queria ser um profeta e ser uma testemunha para este Deus. Mas como ele estava fugindo, ele foi apreendido pelo mundo, pelo seu chamado.³³¹

O profeta, portanto, é alguém escolhido para cumprir o chamado, por mais desafiador e não desejável que seja. Aceitar o chamado que vem de Deus e que é demandado pelo mundo que ele habita é o cumprimento de uma missão por mais sem recompensa que essa aparenta ser aos olhos humanos.

O seguidor é tido como motivo de piada, desprezado e tido como bobo, mas um bobo que é extremamente perigoso a paz das pessoas e a seu conforto e, ele ou ela, deve ser castigado, preso, torturado, se não morto imediatamente. Isso é exatamente o que se tornou esse homem, Jeremias, porque ele não conseguia fugir de Deus. Ele foi acusado de fantasiar, ser teimoso, perturbador da paz e de ser inimigo do povo, assim como há em cada época, inclusive nos dias presentes, quem é apreendido e possuído por Deus - para quem Deus se tornou tão forte.³³²

Na definição de Bonhoeffer do que é o profeta, e de seu lugar no mundo, uma de suas definições é que *o profeta representa perigo*. No próprio livro de Jeremias, selecionado por Bonhoeffer como mote da discussão no dia da pregação, as profecias se relacionam ao porvir dos povos e governantes dos quais o profeta fala, mas também uma denúncia do seu próprio presente. O profeta aparece como, essencialmente, um *perturbador da ordem*, pois, por testemunhar, não tem uma atividade passiva em relação ao que testemunha. É um *testemunho ativo*, que implica a ação e a denúncia do profeta.

³³¹ Sermão sobre Jeremias 20:7, Londres, 21 de janeiro de 1934. In: CLEMENTS, Keith. *Dietrich Bonhoeffer Works, London: 1933-1935*. Volume 13. Trad. Isabel Best e Douglas W. Stott, Minneapolis: Fortress Press, 2007, p.350. Original (Nachlass 299 A43,8, p. 1): “Jeremias hat sich nicht dazu gedrängt, Prophet Gottes zu werden. Er ist zurückgeschauert, als ihn plötzlich der Ruf traf, er hat sich gewert, er wollte ausweichen – nein, er wollte dieses Gottes Prophet und Zeuge nicht sein – aber auf der Flucht packt ihn, ergreift ihn das Wort, der Ruf;“.

³³² Sermão sobre Jeremias 20:7, Londres, 21 de janeiro de 1934. In: CLEMENTS, Keith. *Dietrich Bonhoeffer Works, London: 1933-1935*. Volume 13. Trad. Isabel Best e Douglas W. Stott, Minneapolis: Fortress Press, 2007, p. 350. Original (Nachlass 299 A43,8, p. 2): “Ein verlachter, verachteter, für verrückt erklärter, aber für Ruhe und Frieden der Menschen ebenso gefährlicher Narr - den man schlägt, einsoerrt, foltert und am liebsten fleisch umbringt - das ist dieser Jeremias, eben weil er Gott nicht mehr los weden kann. Phantast, Querkopf, Friedensstörer, Volksfeind hat man ihn gescholten, hat man zu allen Zeiten bis heute die gescholten, die von Gott besessen und gefasst waren, denen Gott zu stark geworden war.“.

“Quão feliz ele teria sido se se mantivesse quieto e concordasse [...]”³³³, reflete o pastor. A missão do profeta está, também, em representar a denúncia que o próprio Deus anuncia sobre a humanidade. Como Jeremias e os profetas do Antigo Testamento, Bonhoeffer reflete sobre os desafios que sofrem os profetas da Alemanha: “Hoje, na igreja da nossa pátria, milhares de párocos e pastores estão enfrentando o perigo da opressão e da perseguição por causa de sua testemunha da verdade.”³³⁴. Os *pastores-profetas* perseguidos na Alemanha (Bonhoeffer incluso) são aqueles que optam pela exposição da verdade na cena pública. O profeta, portanto, no ontem e no hoje, aparecia, para Bonhoeffer, como aquele que obedece ao chamado de testemunhar a verdade mesmo que isso vá contra seu próprio ímpeto de conservação. “Não sou eu quem decido, mas é o Senhor que decide por mim”³³⁵. Falar às congregações alemãs que pastoreava sobre a importância da figura do profeta, na própria Alemanha, era um manifesto de defesa da Igreja Confessante e dos pastores da oposição perseguidos *por causa de sua testemunha da verdade. É uma retórica para convencer o público alemão em Londres da necessidade de perturbar uma ordem que é injusta desde sua composição.*

A percepção de vitória em meio à derrota e à perseguição como motivo de orgulho é uma fala que se incorpora na vida do pastor. “Prisioneiros não usam roupas chiques; eles usam algemas. Ainda assim, com essas algemas, nós glorificamos o vitorioso que avança através do mundo, através de toda a humanidade.”³³⁶. O profeta, assim como o embaixador, é um representante através da fala, do incômodo e da perturbação de uma suposta paz que tem, sobre si, o peso da responsabilidade da palavra daquele que o enviou. O cumprimento da missão do profeta e o seu testemunho é um ato de obediência que só é possível de se concretizar no mundo, se integrando a ele e cumprindo, nele, o seu chamado. No texto *Dez anos depois*, escrito por

³³³ Sermão sobre Jeremias, 21 de janeiro de 1934. In: CLEMENTS, Keith. *Dietrich Bonhoeffer Works London: 1933-1935*. Volume 13. Trad. Isabel Best e Douglas W. Stott, Minneapolis: Fortress Press, 2007, p. 350. Original (Nachlass 299 A43,8, p. 1): “wie gern hätte er geschwiegen, den anderen recht gegeben“.

³³⁴ Sermão sobre Jeremias 20:7, 21 de janeiro de 1934. In: CLEMENTS, Keith. *Dietrich Bonhoeffer Works London: 1933-1935*. Volume 13. Trad. Isabel Best e Douglas W. Stott, Minneapolis: Fortress Press, 2007, p. 352. Original (Nachlass 299 A43, 8, p. 3): “Tausende von Gemeindegliedern und Pfarrern sind heute in unserer Heimatkirche in der Gefahr der Unterdrückung und Verfolgung um ihres Zeugnisses für die Wahrheit willen.“.

³³⁵ Sermão sobre Jeremias 20:7, 21 de janeiro de 1934. In: CLEMENTS, Keith. *Dietrich Bonhoeffer Works London: 1933-1935*. Volume 13. Trad. Isabel Best e Douglas W. Stott, Minneapolis: Fortress Press, 2007, p. 351. Original (Nachlass 299 A43,8, p. 3): “Nicht ich habe entschieden, du hast entschieden.“.

³³⁶ Sermão sobre Jeremias, 21 de janeiro de 1934. In: CLEMENTS, Keith. *Dietrich Bonhoeffer Works London: 1933-1935*. Volume 13. Trad. Isabel Best e Douglas W. Stott, Minneapolis: Fortress Press, 2007, p. 353. Original (Nachlass 299 A43,8, p. 3): “Gedangene tragen keine stolzen Kleider, sondern Ketten. Aber diese Ketten verherrlichen den, der als der Sieger durch die Welt und die Menschheit zieht.“.

Bonhoeffer em 1943, o pastor faz uma bela reflexão sobre a coragem de alguém de manifestar sua própria opinião:

Porém, a coragem de manifestar a própria opinião só pode brotar do livre senso de responsabilidade do homem livre. Só agora os alemães estão começando a descobrir o que significa responsabilidade livre. Ela se baseia em um Deus que exige o livre risco da fé na ação responsável e promete perdão e conforto a quem se torna pecador dessa maneira.³³⁷

O profeta é aquele que age pela noção de responsabilidade para com Deus e para com o outro que o motiva. Agir de maneira responsável, expor a verdade na cena pública, denunciar a mentira mascarada de verdade e atuar publicamente é um papel pouco quisto, mas determinante, segundo Bonhoeffer, para aquele que quer ser cristão no mundo.

O papel do profeta como testemunha da verdade é um papel extremamente desconfortável que é cumprido por indivíduos que têm consciência da responsabilidade para com Cristo - aquele que envia a mensagem - e para com o outro, o mundo, - a quem a mensagem é destinada. O profeta é um *elo*, através de sua fala, dessas duas dimensões, a sobrenatural e a terrena. Dietrich Bonhoeffer chamava seus pastoreados a compreenderem o risco que os pastores da oposição enfrentavam de maneira semelhante ao sofrimento que Jeremias passou pela sua postura como profeta. O pastor os convidava, também, à reflexão sobre como o risco enfrentado por um profeta implica ter a consciência do seu lugar no mundo e das suas responsabilidades para com Deus e para com o outro.

O *livre risco da fé da ação responsável*, que Bonhoeffer escreveria nove anos depois na prisão de Tegel, é a ação que esperava de um profeta assim como de qualquer indivíduo que se apresentasse como cristão. Ser embaixador de Cristo e representá-lo através de uma ação calcada na ética da responsabilidade cristã era um convite em um momento em que o *Heil, Hitler!* perpassava pelos encontros sociais, sendo o *Führer* a referência de autoridade e liderança. A ação responsável, corajosa e livre era o que esperava de seus colegas na Alemanha e em Londres. Foi aquilo que tentou desempenhar, por vezes, até o fim de sua vida, quando o risco se tornou morte no campo de concentração de Flossenbürg.

³³⁷ Prestação de contas do ano de 1943: Dez anos depois In: BONHOEFFER, Dietrich. *Resistência e Submissão: cartas e anotações escritas na prisão*. Sinodal: São Leopoldo. 2015, p.30.

5.4 O AMOR QUE AMA

5.4.1 “...e não tinham amor.”

No mês de outubro de 1934, Bonhoeffer planejou um mês de pregações sobre a questão do amor. Nesse momento, Bonhoeffer já havia participado da conferência de Fanö e era o ápice da disputa entre a Igreja do Reich e a Igreja Confessante. Diante disso, Bonhoeffer elabora uma sequência de sermões que refletem sobre o que é o amor e como amar a partir de 1 Coríntios 13, selecionando versículos específicos por pregação. No primeiro sermão da série, intitulado *E eles não tinham amor* de 14 de outubro de 1934, Bonhoeffer mobiliza os três primeiros versículos da carta paulina para refletir sobre o que é a Igreja e o papel do amor.

Ainda que eu fale a língua dos homens e dos anjos, se não tiver amor, serei como o bronze que soa ou como o címbalo que retine. Ainda que eu tenha o dom de profetizar e conheça todos os mistérios e toda a ciência; ainda que eu tenha tamanha fé, a ponto de transportar montes, se não tiver amor, nada serei. E ainda que eu distribua todos os meus bens entre os pobres e ainda que entregue o meu próprio corpo para ser queimado, se não tiver amor, nada disso me aproveitará. (1 Cor. 13:1-3)³³⁸

Dizer da primazia do amor frente à sabedoria, à ciência, ao trabalho, à retórica e à própria fé é pontuar que, ainda que haja uma profunda crença em determinada doutrina, o amor e a entrega a outrem é o fator primário para valorizar ou não uma ação. E selecionar esses versículos têm relação direta com a ação que Bonhoeffer quer conclamar e criticar por parte da Igreja. O pastor explica, ao longo da pregação, as três razões que o levaram a escolher essas passagens.

A primeira delas é por identificar que, assim como a Igreja de Corinto precisava de ouvir sobre o amor e aprender a amar, a Igreja Protestante (*Kirche*) e todas as congregações cristãs (*Gemeinde*) precisavam de ser chamadas ao amor naquele momento. “Qual imagem a congregação está oferecendo, a si e ao mundo, se nem a primeira obrigação está sendo levada a sério.”³³⁹

³³⁸ BÍBLIA, Português. *Bíblia Shedd*, Revista e Atualizada no Brasil. Trad. João Ferreira de Almeida. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 1997.

³³⁹ Sermão sobre 1 Coríntios 13:1-3, 14 de outubro de 1934. In: CLEMENTS, Keith. *Dietrich Bonhoeffer Works London: 1933-1935*. Volume 13. Trad. Isabel Best e Douglas W. Stott, Minneapolis: Fortress Press, 2007, p. 376. Original (Nachlass 299 A43,13, p. 1): “was für ein Bild bietet eine Gemeinde sich selbst und der Welt, wenn nicht einmal diese allererste Pflicht ernst genommen wird.“.

O segundo motivo apontado por ele para a série de pregações é pela situação atual na Igreja na Alemanha. É importante observar como em Londres Bonhoeffer fala abertamente da situação específica da Igreja alemã. O teólogo não utiliza muitos recursos no discurso ou um esforço para mobilizar tantas metáforas e paralelos narrativos, como nos sermões pregados em Berlim.

A segunda razão pela qual eu escolhi esse texto é a situação particular das igrejas na Alemanha. Se queremos ver ou não, se pensamos se é certo ou não, as igrejas estão capturadas em uma luta pela sua fé, de uma forma que não se vê na humanidade há centenas de anos. Essa é uma luta - concordemos ou não - sobre nossa confissão de apenas Jesus Cristo como Senhor e Redentor deste mundo.³⁴⁰

O terceiro ponto que levou Bonhoeffer a escolha dessas passagens para a série de sermões dos meses de outubro e novembro de 1934 está diretamente relacionado ao segundo: a necessidade da Igreja Protestante de proclamar Jesus Cristo como seu *único* Senhor. “Amar a Deus - e por amor a Deus se entende amar nosso irmão -, isso ainda é entendido em nossa desiludida Igreja Protestante?”³⁴¹. A Igreja aparece aqui, como em outros sermões analisados, como objeto de crítica por não agir de uma maneira coerente ao que Bonhoeffer acredita ser o seu propósito.

É perceptível a relação que Bonhoeffer faz entre a fé e o amor. Se manter fiel a uma tradição religiosa ou a um culto não é, necessariamente, estar em obediência a Deus. Em um contexto de exaltação humana exacerbada, como a da própria figura do *Führer*, Bonhoeffer questiona: “qual o valor de uma vida de prazer, honra, fama e brilhantismo comparada a uma vida

³⁴⁰ Sermão sobre 1 Coríntios 13: 1-3, Londres, 14 de outubro de 1934. In: CLEMENTS, Keith. *Dietrich Bonhoeffer Works, London: 1933-1935*. Volume 13. Trad. Isabel Best e Douglas W. Stott, Minneapolis: Fortress Press, 2007, p.376. Original (Nachlass 299 A43,13, p. ‘): “Als zweite hatte ich die besonders Lage unserer deutschen Kirche im Auge. Ob man es sehen will oder nicht, ob man es für richtig hält oder nicht, die Kirchen stehen im Kampf um ihren Glauben, wie es seit mehreren hundert Jahren nicht mehr gewesen.“. O trecho a seguir foi assinalado no documento digitalizado como “trecho retirado”: “Es geht um nichts anderes – ob man es für richtig hält oder nicht-als um das Bekenntnis zu Christus Jesus als dem alleinigen Herrn und Erlöser dieser Welt und bei allem Schweren und Niederdrückenden sind wir dankbar für diesen Kampf – denn er weckt die Kirchen auf zur Bereitschaft für ihren Herrn.“.

³⁴¹ Sermão sobre 1 Coríntios 13:1-3, 14 de outubro de 1934. In: CLEMENTS, Keith. *Dietrich Bonhoeffer Works London: 1933-1935*. Volume 13. Trad. Isabel Best e Douglas W. Stott, Minneapolis: Fortress Press, 2007, p. 377. Original (Nachlass 299 A43,13, p. 2): “Gott lieben – und aus Liebe zu Ihm die Brüder lieben – versuchen wir das noch in der ernüchterten protestantischen Kirche?“

vivida em amor?”³⁴². A crítica, que se estende a fora dos muros da Igreja, não deixa de estar centrada ao grupo que menciona:

[O] abismo escuro que estamos olhando agora - uma fé que é autoglorificação e é autocentrada em seus próprios fundamentos, na qual eu estou olhando apenas para mim mesmo; uma fé sem Deus - acreditando, não por amor a Deus, mas por amor a mim mesmo.³⁴³

Ainda que os Cristãos Alemães e as autoridades eclesiásticas tenham toda fé em preceitos relacionados ao Cristianismo; ainda que os nazistas tenham absoluta fé na ideologia que seguem, a essência que os motiva não possui amor, sendo, para Bonhoeffer, vazia de conteúdo. Sua noção cristã de amor próprio é um ponto fundamental para observar o outro como semelhante e objeto de amor. Isso não é, no entanto, uma autoglorificação. A necessidade de reconhecer o lugar de criatura do ser humano e o lugar de criador de Deus é um argumento central para entender o que é o amor e como agir no mundo de acordo com *a ética da responsabilidade cristã* de Dietrich Bonhoeffer.

“O amor é uma coisa que está além das diferenças, vem antes de todas as diferenças e permanece em meio a todas as diferenças. O amor é tão forte quanto a morte.”³⁴⁴, afirma Bonhoeffer. Sua ideia de amor está vinculada a sua própria concepção de responsabilidade: agir de forma responsável não é agir, apenas, pelo igual. É um ímpeto que leva a ação mesmo diante de todos os riscos - assim como faz o profeta. Amar a Deus e amar o outro, com esse amor tão forte quanto a morte e que supera todas as diferenças, é se solidarizar com ele, se responsabilizar por aquele que vive o mesmo mundo que o meu, sendo capaz de abandonar uma fé de aparências e se entregar às suas necessidades. O amor é apresentado como aquilo que dá sentido à vida humana e faz do cristão, cristão. O amor, no entanto, não aparece como algo abstrato, mas como algo prático

³⁴² Sermão sobre 1 Coríntios 13:1-3, 14 de outubro de 1934. In: CLEMENTS, Keith. *Dietrich Bonhoeffer Works London: 1933-1935*. Volume 13. Trad. Isabel Best e Douglas W. Stott, Minneapolis: Fortress Press, 2007, p. 379. Original (Nachlass 299 A43,13, p. 3): “Was ist ein Leben voll. Zucht, voll Ehre, voll. Ruhm, voll. Glanz gegenüber einem Leben in der Liebe?”.

³⁴³ Sermão sobre 1 Coríntios 13: 1-3, Londres, 14 de outubro de 1934. In: CLEMENTS, Keith. *Dietrich Bonhoeffer Works, London: 1933-1935*. Volume 13. Trad. Isabel Best e Douglas W. Stott, Minneapolis: Fortress Press, 2007, p.381. Original (Nachlass 299 A43, 13, p. 5,6): “was ist das für ein dunkler Abgrund, in den wir hineinsehen müssen. Ein Glaube, der im tiefsten Grund selbstherrlich und selbstsüchtig ist, der sich selbst sucht, ein gottloser Glaube – der nicht um Gottes willen, sondern um meinetwillen glaubt“.

³⁴⁴ Sermão sobre 1 Coríntios 13:1-3, 14 de outubro de 1934. In: CLEMENTS, Keith. *Dietrich Bonhoeffer Works London: 1933-1935*. Volume 13. Trad. Isabel Best e Douglas W. Stott, Minneapolis: Fortress Press, 2007, p. 378. Original (Nachlass 299 A43,13, p. 3): “Sie ist das Eine jenseits aller Unterschiede, vor allen Unterschieden, in allen Unterschriften, die Liebe ist stark wie der Tod.“.

em seu cumprimento na Igreja e em seu cumprimento com o outro. A fé sem amor, ou seja, uma vida religiosa sem a entrega a Deus e ao próximo é, portanto, uma fé vazia.

5.4.2 Amor vaidoso ou amor (im)perfeito?

Na pregação seguinte sobre o capítulo de 1 Coríntios 13, Bonhoeffer foca naquilo que o amor não é, enfatizando o perigo do amor próprio ser compreendido como um amor autocentrado.

O amor é paciente, é benigno; o amor não arde em ciúmes, não se ufana, não se ensoberbece, não se conduz inconvenientemente, não procura os seus interesses, não se exaspera, não se ressentido do mal; não se alegra com a injustiça, mas regozija-se com a verdade; tudo sofre, tudo crê, tudo espera, tudo suporta (1 Cor 13:4-7).³⁴⁵

O amor é sinalizado por Bonhoeffer como algo capaz de “criar e ver claramente relacionamentos”³⁴⁶. Sua concepção de amor é, portanto, *relacional*. O amar está ligado àquele que emana o amor - Deus - e àquele ao qual o amor é destinado - o outro. O amor próprio é uma condição para amar o outro, mas o perigo de autoglorificação, de um amor narcísico à imagem do espelho, é apresentado pelo pastor.

Então nós conhecemos o amor – mas apenas uma forma distorcida diabolicamente, como em um espelho – como amor próprio. Mas esse amor próprio é o amor que deu errado, que caiu das suas origens. É uma satisfação própria e, portanto, condenado a nunca dar frutos – um amor que está em ódio por Deus e pelo meu irmão e minha irmã, porque eles podem me atrapalhar no pequeno círculo que eu desenhei para mim mesmo. Ele tem exatamente o mesmo poder, a mesma paixão, a mesma exclusividade do amor real – aqui ou ali. O que é totalmente diferente é o seu objetivo – eu mesmo, mais do que Deus e o meu próximo.³⁴⁷

³⁴⁵ BÍBLIA, Português. *Bíblia Shedd*, Revista e Atualizada no Brasil. Trad. João Ferreira de Almeida. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 1997.

³⁴⁶ Sermão sobre 1 Coríntios 13:4-7, 14 de outubro de 1934. In: CLEMENTS, Keith. *Dietrich Bonhoeffer Works London: 1933-1935*. Volume 13. Trad. Isabel Best e Douglas W. Stott, Minneapolis: Fortress Press, 2007, p. 385. Original (Nachlass 299 A43,14, p. 4): “will klare Verhältnisse schaffen und sehen, sie freut sich der Wahrheit“.

³⁴⁷ Sermão sobre 1 Coríntios 13: 4-7, Londres, 14 de outubro de 1934. In: CLEMENTS, Keith. *Dietrich Bonhoeffer Works, London: 1933-1935*. Volume 13. Trad. Isabel Best e Douglas W. Stott, Minneapolis: Fortress Press, 2007, p.382-383. Original (Nachlass 299 A43,14,p.2,3): “So kennen wir wohl die Liebe – aber nur in ihrem teuflischen Spiegel – und Zerrbild der Selbstliebe. Aber diese Selbstliebe ist die vom Ursprung abgefallene, verkehte Liebe, die Liebe, die ansich selbst genug hat und darum zur Unfruchtbarkeit verdammt ist, die Liebe, die im Grund Hass ist gegen Gott und gegen den Bruder, weil diese ja nur den engen Kreis meines Selbst stören könne. Es ist wirklich dieselbe Macht, dieselbe Leidenschaft, dieselbe Ausschliesslichkeit der Liebe – dort wie hier – es ist nur das unendlich verschiedene Ziel – hier ich selbst, dort Gott und der Nächste.“.

O pastor critica a expressão chamada de amor, mas que não se compromete com os principais objetivos e sujeitos do ato de amar. É um amor que cumpre todos os *nãos* descritos nos versículos base para a pregação. “O amor próprio disfarça a si como amor pelo nosso irmão ou nosso país, como caridade pública, como amor pela humanidade, tentando não ser reconhecido pelo que ele realmente é”³⁴⁸.

Em *O Conceito de Amor em Santo Agostinho*, Arendt discute a concepção cristã de amor e a relação do cristão com o mundo a partir da visão agostiniana. A ligação do homem com Deus e do homem com o mundo possuem dois nomes distintos: a primeira é a caridade (*caritas*) e a segunda a cobiça (*cupiditas*)³⁴⁹. O homem possui a eterna tensão de equilibrar esses dois polos de contato e isto só é possível a partir da compreensão que o ser humano tem de si mesmo nessa dúbia relação.

O amor ordenado, o próximo tem o seu lugar ao lado do eu. Mantém-se no mesmo nível dele. Daí resulta que eu devo amá-lo como eu mesmo. O seu lugar de próximo na ordem é obtido pelo fato de também poder fruir de Deus. O próximo só é próximo na medida em que se põe frente a frente a Deus na mesma relação que eu.³⁵⁰

O que Hannah Arendt chama de *amor ordenado* pode ser compreendido como o entendimento de cada sujeito do lugar que ocupa nas relações de amor e responsabilidade que possui no mundo. São os graus da ordem de amor: amar o que está acima primeiro, juntamente com o amor a si e o amor ao outro³⁵¹. Amar a si é, portanto, pré-requisito para amar o outro. É reconhecendo a criatura que é, sua dependência de Deus, que o indivíduo é capaz de identificar o outro como semelhante. Esse é o *amor próprio voltado ao outro*. Quando Bonhoeffer critica um amor a si, que se preocupa em manter sua paz individual, em não agir pelo outro e “condenado a não dar frutos”, Bonhoeffer não condena o amor próprio, mas um amor autocentrado entendido como amor próprio que, na realidade, não é amor. É importante pontuar essa concepção de Bonhoeffer sobre o amor a partir da ótica agostiniana de Arendt para observarmos como a questão

³⁴⁸ Sermão sobre 1 Coríntios 13:4-7, 14 de outubro de 1934. In: CLEMENTS, Keith. *Dietrich Bonhoeffer Works London: 1933-1935*. Volume 13. Trad. Isabel Best e Douglas W. Stott, Minneapolis: Fortress Press, 2007, p. 383. Original (Nachlass 299 A43,14,p.2): “Die Selbstliebe spielt sich auf als Nächstenliebe, als Vaterlandsliebe, als soziale Liebe, als Menschenliebe und will nicht erkannt sein.”

³⁴⁹ ARENDT, Hannah. *O conceito de amor em Santo Agostinho*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997, p. 33.

³⁵⁰ ARENDT, Hannah. *O conceito de amor em Santo Agostinho*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997, p. 43.

³⁵¹ ARENDT, Hannah. *O conceito de amor em Santo Agostinho*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997, p. 42.

da responsabilidade está vinculada a uma compreensão relacional, o entendimento que o indivíduo tem de si no mundo e diante das outras pessoas.

Essa noção que o amor só é amor quando cumpre a vontade de Deus e se entrega ao outro também aparece no terceiro sermão da sequência sobre 1 Coríntios 13, pregado em 28 de outubro de 1934.

Por que tudo deverá acabar, mas o amor nunca chega ao fim? Porque apenas o amor permite com que a pessoas deixe a si mesma e desista de sua vontade para o benefício de outra pessoa. Porque o amor vem não de mim mesmo, mas de outro ser, do próprio Deus (1 Co. 13:13).³⁵²

O teólogo defende que o amor é invencível pela sua capacidade de se *doar pelo outro*, reconhecer o outro como aquele que vale a pena desistir da própria vontade (ou do ímpeto de autopreservação) para protegê-lo. Essa noção de responsabilidade pelo outro estará ainda mais presente no sermão final que Bonhoeffer pensou no dia da Reforma Protestante tendo, por base, o último versículo do capítulo: “Agora, pois, permanecem a fé, a esperança e o amor, estes três; porém o maior destes é o amor.”³⁵³.

5.4.3 Essa igreja ama?

O sermão *Uma Igreja que acredita, que espera e ama* é descrito por Bonhoeffer como aquele planejado para que fosse pregado no Domingo da Reforma Protestante para falar sobre como o amor, discutido ao longo dos últimos domingos por ele, se manifestava na Igreja e através da Igreja.

Por um lado, então, nós queremos olhar para trás, para a Reforma original; por outro lado, nós queremos responder ativamente ao perigo e à degeneração que a Igreja Protestante tem sido tratada desde o início. A mensagem que apenas a fé salva e redime se tornou endurecida, uma carta de morte, porque não foi mantida viva pelo amor. Uma igreja deve ter uma grande fé - a crença mais ortodoxa, a mais firme lealdade à sua confissão - mas se não for ainda mais uma igreja de puro e abrangente amor, ela não é boa para nada.³⁵⁴

³⁵² Sermão sobre 1 Coríntios 13: 8-12, Londres, 14 de outubro de 1934. In: CLEMENTS, Keith. *Dietrich Bonhoeffer Works, London: 1933-1935*. Volume 13. Trad. Isabel Best e Douglas W. Stott, Minneapolis: Fortress Press, 2007, p.388.

³⁵³ BÍBLIA, Português. *Bíblia Shedd*, Revista e Atualizada no Brasil. Trad. João Ferreira de Almeida. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 1997.

³⁵⁴ Sermão sobre 1 Coríntios 13: 13, Londres, 04 de novembro de 1934. In: CLEMENTS, Keith. *Dietrich Bonhoeffer Works, London: 1933-1935*. Volume 13. Trad. Isabel Best e Douglas W. Stott, Minneapolis: Fortress Press, 2007, p.392. Original (Nachlass 299 A43,16, p. 1): “[...] und wir wollen damit einerseits nichts anderes als zurück zur

Bonhoeffer compara o chamado feito por Paulo na primeira carta à Igreja de Corinto com aquilo que a Igreja Protestante alemã deveria ouvir naquele momento de disputas e tensões eclesiais. A existência do ódio dentro de comunidades cristãs, de qualquer natureza que seja, são apontados como indícios da negação da própria essência de ser Igreja. O sermão é um chamado da responsabilidade da Igreja frente a Cristo, obedecendo-o em amor, sendo uma das principais ações de obediência o acolhimento ao próximo.

O que significa crer em Cristo, que é Ele mesmo amor, se eu continuo odiando? O que significa confessar a Cristo como meu Senhor em fé se eu não faço sua vontade? Essa fé não é uma fé, mas sim hipocrisia. Não existe ninguém para protestar que ele ou ela é um crente em Cristo sem antes ir e se reconciliar com seu irmão ou irmã – mesmo que isso seja com um não crente [gentil] ou de outra raça, ou marginalizado ou exilado. (Nossos corações têm sido gratos pelas notícias da nossa igreja da pátria que tem encontrado sua saída dessa situação confusa e má.)³⁵⁵ E a igreja que chama um povo [*Volk*] para acreditar em Cristo deve ela mesmo ser, no meio desse povo, aquele que queima de amor, núcleo da reconciliação, a fonte do fogo do qual todo o ódio é sufocado e pessoas orgulhosas, com ódio, são transformadas em pessoas amáveis.³⁵⁶

A crítica do pastor nesse trecho é direcionada: uma igreja que odeia e que exclui nega o princípio básico de ser Igreja, amar. A existência do ódio em uma comunidade de fé, não entre irmãos necessariamente, mas em relação ao outro, que faz parte do mesmo mundo, mas não da mesma Igreja, é tido não só como o descumprimento, a desobediência, mas a concretização de algo absurdamente contrário à Palavra de Deus. Odiar alguém *de outra raça* é um desses exemplos. Utilizar esse termo pode ser compreendido de duas formas: Bonhoeffer pretende mobilizar a compreensão vigente da existência de diferentes raças ou estabelece a comunicação

ursprünglichen Reformation, andererseits aber einer Gefahr und Entartung entgegengetreten, die den Protestantismus vom Anfang bedroht hat, nämlich dass die Botschaft von dem allein rettenden und erlösenden Glauben erstarrte und ein totes Wort wurde. Weil sie nicht lebendig gehalten wurde durch die Liebe. Eine Kirche des Glauben aber – und sei es der bekennnistreueste und orthodoxeste Glaube – die nicht doch vielmehr Kirche der reinen und allumfassenden Liebe ist – ist nichts nütze.“

³⁵⁵ Trecho cortado por Bonhoeffer da pregação.

³⁵⁶ Sermão sobre 1 Coríntios 13: 13, Londres, 04 de novembro de 1934. In: CLEMENTS, Keith. *Dietrich Bonhoeffer Works, London: 1933-1935*. Volume 13. Trad. Isabel Best e Douglas W. Stott, Minneapolis: Fortress Press, 2007, p.392. Original (Nachlass 299 A43,16,p.1): “Was heisst es auch an Christus glauben, der die Liebe war, und selbst noch hassen? Was heisst es, Christus seinen Herren nennen im Glauben und seinen Willen nicht tun? Solcher Glaube ist kein Glaube, sondern er ist Heuchelei. Es nützt keinem Menschen etwas, seinen Glauben an Christus zu beteuern, wenn er nicht zuvor hingegangen ist und sich mit seinem Bruder – mit der Wirklichkeit jedes seiner Brüder – auch mit dem gottlosen, rassenfremden, geächteten und verstossenen Brüder -versöhnt hat. (Wir haben mit dankbarem Herzen gehört, dass unsere Heimatkirche aus ihrer Verirrung den Weg gefunden hat evangelische Kirche). Und die Kirche, die ein Volk zum Glauben an Christus aufruft, muss selbst in diesem Volk das brennende Feuer der Liebe sein, die Keimzelle zur Versöhnung, der Brandherd, in dem aller Hass erstickt wird und wo Menschen aus Stolz und Hass zu Menschen der Liebe umgewandelt werden.“

com seu público partindo do pressuposto que existem raças diferentes. Stephen Haynes no artigo em que faz um apanhado historiográfico das produções sobre Bonhoeffer e a questão judaica, sinaliza que é possível observar que não há uma ruptura com o legado antijudaico da sua própria tradição, especialmente na primeira metade da década de 1930.³⁵⁷ A noção de raças distintas e dos judeus como aqueles que rejeitaram a Cristo são negadas posteriormente em documentos escritos pelo pastor na prisão e até mesmo em pregações próximas ao fim da década de 1930 tais questões podem ser observadas. Por isso, é interessante observar as transformações do pensamento de Bonhoeffer a respeito da questão judaica e como sua referência a “outra raça”, em 1934, pode ser diretamente relacionada a sua concepção de raça nesse período.

Quando Bonhoeffer exige, no trecho transcrito acima, um comprometimento da Igreja e dos cristãos em larga escala, ele exige que o amor seja aplicado *no mundo*. Em Diante do Extremo, Tzvetan Todorov faz algumas diferenciações entre aquilo que ele chama de *virtudes cotidianas*. Essas virtudes são analisadas a partir da experiência concentracionária de sobreviventes do Holocausto. Uma dessas virtudes é o *cuidado* e, para defini-lo, Todorov o diferencia de práticas consideradas semelhantes como a *solidariedade* e a *caridade*. Analisando a crítica de Bonhoeffer a partir dos conceitos de Todorov, a solidariedade, por si só, não é suficiente.

A solidariedade dentro de um grupo significa que ajudo automaticamente todos os seus membros e que não me sinto preocupado pelas necessidades daqueles que não pertencem a ele. [...] A solidariedade pelos meus implica a exclusão dos outros. Suas vítimas são, portanto, os estrangeiros, em todos os sentidos da palavra.³⁵⁸

É interessante observar que núcleos de resistência das igrejas protestantes praticaram a *solidariedade* nesses termos, e não o *cuidado* ou a *responsabilidade*. O ato de cuidar de sua própria comunidade - ser solidário - é dar proteção para aqueles pelos quais se sabe ser um ato recíproco, é uma garantia e uma via de mão dupla. As igrejas protestantes alemãs, de forma geral, permitiram, a partir do Parágrafo Ariano, que membros de sua própria comunidade fossem excluídos deliberadamente, não praticando nem ao menos a solidariedade. A Igreja Confessante foi solidária, mas jamais responsável - ou cuidadosa, para Todorov - frente às injustiças praticadas

³⁵⁷ HAYNES, Stephen R. *Bonhoeffer, the Jewish People and Post-Holocaust Theology: Eight Perspectives; Eight Theses*. Studies in Christian-Jewish Relation, Boston, v. 2, n. 1, p. 36-52, 2007.

³⁵⁸ TODOROV, Tzvetan. *Diante do Extremo*. São Paulo: Editora Unesp, 2017, p. 123.

com aqueles que não compunham a comunidade cristã ou tinham relações diretas com a Igreja. Quando a Igreja Protestante chama o *Volk* para integrá-la, ela só será Igreja se for capaz de extirpar o ódio, especialmente àqueles que não fazem parte da comunidade e se comprometer ativamente com eles, tratando seus sofrimentos e suas derrotas como parte deles mesmos.

Ao compartilhar a dor do outro, a comunidade cristã toma para si as suas fragilidades e se torna, no fim das contas, uma igreja frágil e vulnerável.

*A igreja do sucesso está longe de ser a Igreja da fé. [...] a cruz de Gólgota. É assim que o sucesso de Deus se parece e é com esse sucesso que a Igreja e os indivíduos cristãos irão se parecer, se eles tiverem ações de fé, portanto, com os estrangeiros, em todos os sentidos da palavra.*³⁵⁹

O argumento mobilizado por Bonhoeffer aqui é o mesmo já presente em pregações anteriores como a sobre Gideão em fevereiro de 1933 e sobre a Igreja de Moisés e Arão em maio do mesmo ano, ambas analisadas no capítulo “*A duodécima hora da Igreja*”: *os sermões em Berlim*. A lógica de sucesso é invertida, o sofrimento passa a ser tido como sucesso e prova de entrega cristã.

“A Igreja da Reforma nunca foi a comunidade visível dos santos, mas sim uma igreja de pecadores, daqueles que acreditam, contra todas as aparências, em graça e vivem apenas pela graça”³⁶⁰, diz Bonhoeffer sobre a qualidade dos membros da comunidade cristã. A ideia de perfeição estética, religiosa e de comunidade racial defendida pelos nazistas não é, em nada, parecida com a perfeição que Bonhoeffer defende a partir de sua leitura bíblica. Sua perfeição está na imperfeição por haver, nela, amor. É o risco que o pastor aponta na Igreja Protestante de então: “Em particular, a igreja que quer se tornar uma igreja da glória visível de Deus, aqui e agora, tem negado o seu Senhor na cruz.”³⁶¹. Essa negação diz respeito aos valores defendidos

³⁵⁹ Sermão sobre 1 Coríntios 13: 13, Londres, 04 de novembro de 1934. In: CLEMENTS, Keith. *Dietrich Bonhoeffer Works, London: 1933-1935*. Volume 13. Trad. Isabel Best e Douglas W. Stott, Minneapolis: Fortress Press, 2007, p.393. Original (Nachlass 299 A43,16, p.2): “*die Kirche des Erfolges ist wahrhaftig noch lange nicht die Kirche des Glaubens. [...] das Kreuz von Golgotha. Das sind Gottes ‘Erfolge’, und so werden die Erfolge der Kirche un des winzelen aussehen, wenn sie Taten des Glauben sind.*“

³⁶⁰ Sermão sobre 1 Coríntios 13: 13, Londres, 04 de novembro de 1934. In: CLEMENTS, Keith. *Dietrich Bonhoeffer Works, London: 1933-1935*. Volume 13. Trad. Isabel Best e Douglas W. Stott, Minneapolis: Fortress Press, 2007, p.393. Original (Nachlass, 299, A43,16,p. 2): “*Die reformatorische Kirche ist niemals die sichtbare Gemeinschaft der Heiligen, sondern die Sünderkirche, die gegen allen Schein die Gnade glaubt und von ihr allein lebt.*“

³⁶¹ Sermão sobre 1 Coríntios 13: 13, Londres, 04 de novembro de 1934. In: CLEMENTS, Keith. *Dietrich Bonhoeffer Works, London: 1933-1935*. Volume 13. Trad. Isabel Best e Douglas W. Stott, Minneapolis: Fortress Press, 2007,

por muitas autoridades cristãs alemãs, mas também a pontos específicos da teologia e da visão acerca de Jesus defendidas pelos Cristãos Alemães, com muitos deles rejeitando a ideia da salvação pela cruz e o sofrimento de Cristo.

É importante pontuar que os Cristãos Alemães não são um grupo homogêneo e possui uma série de influências na sua formação teológica vinculada à teologia liberal e às missões ultramarinas³⁶². Diante disso, desenvolve-se entre os membros uma percepção sobre a *não existência de uma humanidade*, mas sim de *Cristãos Alemães*, *Cristãos Ingleses* e assim por diante, difundindo uma ideia radicalizada de cristianismo. A tentativa de desessencializar a ideia de humanidade é totalmente compatível com os interesses nazistas. O Nacional-Socialismo, ao ver a Alemanha enquanto uma entidade, não pode compactuar com que os alemães sejam os mesmos que ingleses ou americanos. São essencialmente e *racialmente* diferentes. Essa percepção dentro da igreja implica uma série de questões teológicas: Cristo veio por quem se não há ideia de humanidade? A criação foi feita de forma hierarquizada? Se não há humanidade, de que serve a cruz? Há uma negação do sentido tradicional da crucificação. A negação da cruz mencionada por Bonhoeffer é, portanto, tanto no sentido de não amar e não ser Igreja quanto no sentido mais objetivo, da negação do símbolo da cruz pelo movimento de fé dos Cristãos Alemães.

As quatro pregações realizadas por Bonhoeffer no mês de outubro e novembro de 1934 trazem o conceito e a aplicação do amor em diversas esferas, focando, especialmente, no compromisso que o cristão e a Igreja têm em amar o mundo e tomá-lo como seu através desse amor. Essa é, no fim das contas, uma das definições da *ética da responsabilidade cristã*. O amor não é apresentado como um sentimento abstrato, algo distante, mas sim como algo objetivo, cotidiano e palpável. *O amor aparece como o cumprimento da vontade de Deus ao amar o outro*³⁶³. É o ato de saída de sua individualidade, da ação primeira de autopreservação, em prol daquele que também é criatura³⁶⁴.

p.393. Original (Nachlass 299, A43,16, p.4): “Besonders die Kirche, die Kirche der sichtbaren Herrlichkeit schon hier weden will, sie hat ihren Herrn am Kreuz verleugnet.“

³⁶² BERGEN, Doris L. *Twisted Cross: The German Christian Movement in the Third Reich*. Carolina do Norte: University of North Carolina Press, 1996, p. 26.

³⁶³ Sermão sobre 1 Coríntios 13:1-3, 14 de outubro de 1934. In: CLEMENTS, Keith. *Dietrich Bonhoeffer Works London: 1933-1935*. Volume 13. Trad. Isabel Best e Douglas W. Stott, Minneapolis: Fortress Press, 2007, p. 377.

³⁶⁴ Sermão sobre 1 Coríntios 13:4-7, 14 de outubro de 1934. In: CLEMENTS, Keith. *Dietrich Bonhoeffer Works London: 1933-1935*. Volume 13. Trad. Isabel Best e Douglas W. Stott, Minneapolis: Fortress Press, 2007, p. 388.

Praticar o amor descrito por Bonhoeffer é ser responsável na esfera pública. Essa responsabilidade se manifesta, sempre, de maneira *relacional*. Larry Rasmussen, ao refletir acerca do tema da responsabilidade em Bonhoeffer, diz que é necessário entender que há, para ele, uma equivalência no relacionamento do indivíduo com Deus e do indivíduo com o outro.³⁶⁵ Meses antes de seu assassinato, Bonhoeffer sintetizou, na prisão, essa visão relacional:

Nossa relação com Deus não é uma relação “religiosa” com o ser mais elevado, mais poderoso, melhor que se possa imaginar - isto não é transcendência genuína - mas nossa relação com Deus é uma nova vida na “existência para os outros”, na participação no ser de Jesus. O transcendente não são as tarefas infinitas, inatingíveis, mas é o respectivo próximo que está ao alcance. Deus em figura humana!³⁶⁶

Compreender que Deus se manifesta no outro, no visível, é algo que tange o pensamento de Bonhoeffer como um todo. “O transcendente não é infinitamente distante, mas o que está mais próximo.”³⁶⁷, escreve em outro documento do mesmo ano. Em Bonhoeffer, ser responsável é amar. Amar é ver no outro - independente quem seja esse outro - o próprio Deus. Quando os judeus, os homossexuais, os considerados associiais, as pessoas com deficiência e qualquer outro grupo marginalizado é perseguido, o próprio Deus é perseguido na visão do teólogo.

5.5 O MUNDO É MINHA PARÓQUIA

5.5.1 O mundo e Cristo

“Eu vejo todo o mundo como minha paróquia”³⁶⁸. Essa é uma das frases mais conhecidas da tradição metodista, proferida pelo pastor inglês John Wesley em carta no século XVIII. Iniciar a análise desse terceiro bloco de sermões tão fundamentais com sua fala não tem relação com algum legado wesleyano ou alguma relação a ser feita entre Bonhoeffer e os metodistas. A frase, que dá título a essa parte do capítulo, traduz a compreensão bonhoefferiana de mundo. Para além da visão missionária de levar a Palavra de Deus ao mundo, algo presente nessa concepção de

³⁶⁵ RASMUSSEN, Larry. The ethics of responsible action. GRUCHY, John W. de. *The Cambridge Companion of Dietrich Bonhoeffer*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

³⁶⁶ BONHOEFFER, Dietrich. Esboço para uma obra. In: BONHOEFFER, Dietrich. *Resistência e Submissão: cartas e anotações escritas na prisão*. São Leopoldo: Sinodal, 2015, p. 509.

³⁶⁷ BONHOEFFER, Dietrich. Anotações diversas. In: BONHOEFFER, Dietrich. *Resistência e submissão: cartas e anotações escritas na prisão*. São Leopoldo: Sinodal, 2015, 504,

³⁶⁸ WESLEY, John. Carta para James Hervej, Londres, 20 de março de 1739. In: POTTS, J. Manning (org.). *Seleções de cartas de João Wesley*. São Bernardo do Campo: Imprensa Metodista, 1991, p. 9.

Wesley, Bonhoeffer entende o mundo como sua paróquia pela *responsabilidade* que tem neste como *um todo*.

A questão da participação cristã no mundo é um tema que se tornou cada vez mais central para o teólogo. Na obra *Ética*, junção de textos do pastor entre os anos de 1939 e 1943, há uma aprofundada discussão sobre o tema da atuação no mundo e a ação responsável dos cristãos. “Querer ser ‘cristão’ sem ver e reconhecer o mundo em Cristo equivale a uma negação da revelação de Deus em Jesus Cristo”³⁶⁹. O mundo, portanto, não é uma realidade separada do que deve ser a vida do cristão e foi essa a percepção que acompanhou o pastor de maneira vívida durante sua estadia em Londres. Em Berlim, o tema da obediência cristã e do ser igreja perante aos mandamentos de Deus dá a tônica da questão da responsabilidade. Em Londres, essa temática está presente vinculada ao evento que desencadeia: o tomar o mundo como seu e agir responsabilmente nele.

No dia 08 de julho de 1934, Dietrich Bonhoeffer pregou o sermão conhecido como *Se arrependa e não julgue* com base no texto de Lucas 13:1-5:

Naquela mesma ocasião, chegando alguns, falavam a Jesus a respeito dos galileus cujo sangue Pilatos misturava com os sacrifícios que os mesmos realizavam. Ele, porém, lhes disse: Pensais que esses galileus eram mais pecadores do que todos os outros galileus, por terem padecido estas coisas? Não eram, eu vo-lo afirmo: se, porém, não vos arrependerdes, todos igualmente perecereis. Ou cuidais que aqueles dezoito sobre os quais desabou a torre de Siloé e os matou eram mais culpados que todos os outros habitantes de Jerusalém? Não eram, eu vo-lo afirmo; mas, se não vos arrependerdes, todos igualmente perecereis. (Lucas 13:1-3).³⁷⁰

Bonhoeffer mobiliza uma tragédia e a inculpabilidade daqueles que sofreram com ela para falar de uma tragédia em seu próprio tempo: os assassinatos cometidos pelos nazistas entre 30 de junho e 01 de julho de 1934. Como tratado no capítulo anterior, é um episódio bem marcante para o pastor. No episódio conhecido como Noite das Facas Longas ficou evidente a ação implacável dos nazistas contra aqueles que, mesmo comungando com seus ideais, defendiam a utilização de outros métodos ou processos diferentes do que Hitler e a cúpula do Partido desejavam. A SA (*Sturmabteilung*) ou a Divisão de Assalto era a ala paramilitar camisa-parda do Partido Nacional-Socialista que defendia que a revolução nazista ainda se concretizaria. Na liderança da tropa de

³⁶⁹ BONHOEFFER, Dietrich. *Ética*. São Leopoldo: Sinodal, 2011, p. 126.

³⁷⁰ BÍBLIA, Português. *Bíblia Shedd*, Revista e Atualizada no Brasil. Trad. João Ferreira de Almeida. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 1997.

assalto estava Ernst Röhm que aglutinava ao seu redor homens que defendiam, a partir da violência pública e explícita, a concretização de uma revolução nacional-socialista na sociedade alemã³⁷¹. Nos dois últimos dias de junho de 1934, uma manifestação com mais de três mil camisas-pardas fez com que uma situação já desagradável entre Hitler, SS e SA chegasse ao ápice. Entre 30 de junho e 01 de julho, pelo menos 85 pessoas foram assassinadas sendo, dentre elas, doze deputados do Reichstag. Membros da SA assim como o líder Ernst Röhm foram fuzilados no meio da noite³⁷². Isso demonstra como a implacabilidade do terror totalitário e a necessidade de sempre estar em movimento, característica apontada por Hannah Arendt como um dos principais elementos totalitários, não para mesmo diante daquele que foram ou são aliados.

Tendo em vista esse acontecimento, Bonhoeffer inicia o sermão dizendo: “Talvez esse texto [a passagem bíblica] assuste e vocês pensem que esta soe demais diante das últimas notícias - muito perigosas para um culto.”³⁷³. Bonhoeffer quer discutir como determinados assuntos parecem fazer parte do *hall* de discussões da igreja e outros temas, por vezes mais importantes do que aquilo que comumente é tratado, são tidos como coadjuvantes, pois, como afirma, “na igreja, nós preferiríamos ficar completamente fora do mundo dos jornais e das últimas sensações”³⁷⁴.

Essa pregação possui uma característica interessante: é o sermão com mais páginas ou frases cortadas no rascunho enviado a Elisabeth Bornkamm, ou seja, trechos que o pastor formulou para a pregação, mas que não levou adiante no púlpito, ao que tudo indica³⁷⁵. Isso demonstra uma autocensura. O fato de falar tão diretamente do acontecido na semana anterior na Alemanha parece ter levantado muitas questões que o pastor desejava compartilhar com sua

³⁷¹ EVANS, Richard. “Noite das Facas Longas”. EVANS, Richard. *O Terceiro Reich no poder*. 2ª edição, São Paulo: Planeta, 2014.

³⁷² EVANS, Richard. “Noite das Facas Longas”. EVANS, Richard. *O Terceiro Reich no poder*. 2ª edição, São Paulo: Planeta, 2014.

³⁷³ Sermão sobre Lucas 13:1-5, 08 de julho de 1934. In: CLEMENTS, Keith. *Dietrich Bonhoeffer Works London: 1933-1935*. Volume 13. Trad. Isabel Best e Douglas W. Stott, Minneapolis: Fortress Press, 2007, p. 365. Original (Nachlass 299 A43,11, p.2): “Vielleicht erachreckt ihr über diesen Text und meint, er sei doch heute gar zu aktuell und darum gefährlich für einen Gottesdienst.“

³⁷⁴ Sermão sobre Lucas 13:1-5, 08 de julho de 1934. In: CLEMENTS, Keith. *Dietrich Bonhoeffer Works London: 1933-1935*. Volume 13. Trad. Isabel Best e Douglas W. Stott, Minneapolis: Fortress Press, 2007, p. 393. Original (Nachlass 299 A43,11, p.2): “Die Welt der Zeitungen und der Sensationsnachrichten wollen wir in der Kirche doch wirklich einmal ganz los werden.“

³⁷⁵ Das 14 páginas do manuscrito original, ao menos 6 páginas possuem um parágrafo completo rabiscado ou a página inteira retirada do documento. No documento digitado, provavelmente por Bornkamm, os trechos recortados foram transcritos. Cf Nachlass 299 A43,11, Staatsbibliothek, Berlim, 2022.

comunidade, mas optou por não as fazer como os fragmentos a seguir que compunham duas páginas e meia após a reflexão inicial:

Como seres humanos, nós estamos em meio aos eventos desse mundo que é nosso - nós, hoje, mais do que qualquer outra geração anterior. Nós experienciamos não apenas os eventos da nossa vida individual, da nossa cidade e país, mas também nos diz respeito às coisas que acontecem em outros países e até no mundo inteiro. Nós não podemos fugir delas. Alguns dizem que não é cristão e não é certo se envolver profundamente com as convulsões da vida - esse é apenas o mundo e não tem nada a ver com nossa fé cristã. [...] Essas pessoas fazem, algumas vezes, uma distinção muito estranha - como cidadãos eles estão com certeza envolvidos nas coisas, por vezes muito intensamente, mas como cristãos eles não querem que tenha nada a ver com eles. [...] Outros são tão afetados pelos eventos e choques dessa via que eles não encontram descanso, para cada acidente, cada catástrofe, eles têm que perguntar quem é o culpado e só conseguem ter calma quando encontram quem é. A questão de quem está certo e quem está errado é central para nós.³⁷⁶ [...] Nós sempre queremos ter alguém em quem nós possamos colocar nossa indignação moral e alguém que nós pensemos que está certo, em quem nós possamos expressar toda a nossa simpatia moral, em quem nós podemos reconhecer nós mesmos e acreditar que nós estamos certos. Ao ver apenas em preto e branco, nós podemos estar do lado da luz.³⁷⁷

Dois questões principais aparecem nesse trecho que foi retirado pelo pastor: a questão do cristão-cidadão e a necessidade do indivíduo culpar alguém. A questão da participação do cristão no mundo norteia toda a crítica do pastor nessa pregação e naquilo que ele entende por

³⁷⁶ Sermão sobre Lucas 13:1-5, 08 de julho de 1934. In: CLEMENTS, Keith. *Dietrich Bonhoeffer Works London: 1933-1935*. Volume 13. Trad. Isabel Best e Douglas W. Stott, Minneapolis: Fortress Press, 2007, p. 363 [nn. 3]. Original (Nachlass 299 A43,11,p.2): “Wir stehen als Menschen mitten drin in den Ereignissen dieser unserer Welt. Wir heutigen mehr als ja eine Generation. Wir erleben nicht nur die Geschehnisse unseres Einzellebens, unserer Stadt, unseres Landes, sondern wir werden hineingezogen in die Geschehnisse anderer Länder, ja der ganzen Welt. Wir können nicht ausweichen. Wir werden von ihnen bewegt, mitgerissen, erschüttert – und wenn wir nicht ganz stumpf werden unter all den vielen Eindrücken, so spüren wir immer stärker die enge Verbundenheit alles menschlichen Lebens miteinander. Aber sehr verschieden sind wir in unserer persönlichen Stellungnahme zu den Ereignissen. Der eine meint, es sei nicht christlich und nicht recht, sich überhaupt mit der Erschütterung dieses Lebens abzugeben. Das sei eben die Welt und damit habe der christliche Glaube nichts zu tun.[...] Solche machen dann manchmal eine sehr wunderliche Teilung – als Bürger nehmen sie wohl sogar stärksten Anteil an den Dingen, aber als Christen wollen sie nichts damit zu tun haben.[...]. Andere werden von den Vorgängen und Erschütterungen dieses Lebens so gefasst, dass sie kaum Ruhe mehr darüber finden können, dass sie bei jedem Unglücksfall, bei jeder Katastrophe die Frage nach der Schuld stellen müssen uns lieber ist als die unter freiem Himmel. Es gibt denn auch einen viel allgemeineren und viel schlauerem Weg, sich [...]“.

³⁷⁷ Esse último trecho está assinalado na coletânea *Dietrich Bonhoeffer Works in English* como um dos fragmentos cortados por Bonhoeffer do texto original. No entanto, o trecho não está presente no documento original *digitado*. É possível que a transcritora – Bornkamm, muito provavelmente – não tenha transcrito os trechos cortados por Bonhoeffer por completo já que há uma quebra abrupta do texto como é possível observar na nota anterior. Acredita-se que o trecho está presente no documento manuscrito original, também em posse da pesquisadora, mas não foi possível aferir o trecho exato pela ilegibilidade do documento.

cristianismo assim como sua indagação da necessidade de encontrar culpados para, assim, se sentir mais livre diante das responsabilidades no mundo.

Para Bonhoeffer, a estranha diferença feita por alguns entre cristão e cidadão se dá pela sua negação de haver uma divisão entre mundo e Cristo. Como já trazido pelo trecho escrito por ele anos depois na prisão, só existe uma realidade em Deus:

Enquanto Cristo e o mundo forem imaginados como duas esferas que colidem e se repelem reciprocamente, só resta ao ser humano a seguinte possibilidade: renunciando à realidade global, ele se posiciona em uma das duas esferas; deseja Cristo sem o mundo, ou este sem Cristo. Em ambos os casos, engana a si mesmo. [...] A realidade de Cristo engloba a realidade do mundo. Como seres humanos, nós estamos no meio dos eventos.³⁷⁸

O objetivo não é defender o pressuposto de uma imutabilidade no pensamento do teólogo desde o período em que pregava em Londres (1934) até seus escritos na prisão (1944). Várias questões centrais para compreendê-lo frente ao Terceiro Reich, como a própria questão judaica, são temas que se transformaram ao longo de sua trajetória teológica, pastoral e política. O ponto que queremos demonstrar aqui é que a compreensão bonhoefferiana do lugar do cristão no mundo nesses fragmentos na prisão, escritos quase dez anos depois de sua estadia em Londres, possuem muitas similaridades com a compreensão do pastor no sermão analisado. Isso se dá por algo basilar em sua teologia: sua compreensão, como luterano, do que são os dois reinos.

Em *A recepção de Bonhoeffer de Lutero*, Michael DeJonge, reserva um de seus capítulos para o estudo acerca da compreensão de Dietrich Bonhoeffer sobre a doutrina luterana dos dois reinos. Nas críticas feitas a importantes teólogos estudiosos de Bonhoeffer como Clifford Green, Larry Rasmussen e Stanley Hauerwas, DeJonge argumenta que Bonhoeffer não negou a ideia dos dois reinos ou criou um neoluteranismo. A crítica aos três autores se dá diante de uma divergência entre o que Bonhoeffer entende por Lutero e do que esses autores estão chamando de doutrina dos dois reinos. DeJonge estabelece uma diferença fundamental entre *o pensamento de Lutero sobre os dois reinos* e aquilo que se constituiu no século XX como *a doutrina dos dois reinos*.

Lutero utilizou a linguagem dos dois reinos de maneira breve, se referindo às duas formas pelas quais Deus se relacionava com o mundo através da preservação e redenção e as duas formas da existência cristã que são orientadas para Deus e para os outros. [...] No início do século XX, no entanto, os dois reinos sofreram

³⁷⁸ BONHOEFFER, Dietrich. *Ética*. São Leopoldo: Sinodal, 2011, p. 126.

um acréscimo associado com a Igreja e o Estado, reduzindo a forma do pensamento luterano a uma doutrina ética-política.³⁷⁹

Essa distinção pautada por DeJonge é fundamental para compreendermos Bonhoeffer dentro da própria tradição luterana quando este fala a respeito do mundo ainda não redimido. O mundo espiritual e temporal não são esferas separadas. Ambas estão submetidas ao poder divino. A visão luterana reivindicada por Bonhoeffer é, portanto, *uma visão relacional dos dois reinos*: “o pensamento de Lutero sobre os dois reinos pode ser melhor resumido a partir da consideração da ação dupla de Deus no mundo.”³⁸⁰ e o cristão é aquele que faz o intermédio do amor e da redenção de Cristo com o mundo ainda não redimido. Não há uma ruptura entre o que é transcendental ou não somente por haver um Estado responsável pela esfera temporal. A ação de Deus no mundo e a atuação do cristão se estende, conseqüentemente, a todas as esferas. A redução do *pensamento de Lutero dos dois reinos* a uma *doutrina política dos dois reinos* gera compreensões equivocadas de Bonhoeffer dentro da própria tradição luterana, como afirma DeJonge. Há, portanto, uma disputa acerca da própria compreensão luterana dos dois reinos. O estudioso aponta que, para muitos luteranos tradicionais, a doutrina dos dois reinos é vista como uma corrupção do pensamento do próprio Lutero por trazer à tona a ideia de *Eigengesetzlichkeit*, conceito que define a autonomia e dualidade das duas esferas. Michael DeJonge nos ajuda a compreender o pensamento de Bonhoeffer sobre a atuação do cristão no mundo dentro da própria tradição luterana e não como uma negação a ela.

Como membro dessa tradição, a cristologia bonhoefferiana vê Cristo a partir da visão do “*Emanuel, Deus conosco*” (Mateus 1:23). Deus se faz presente e faz parte do momento histórico, significando a própria história. Ao tirar Cristo e sua atuação em relação ao ser humano – ou seja, sua compreensão de Cristologia – do campo transcendental, Bonhoeffer entende que o divino não está desvinculado do fazer histórico, fazendo com que os próprios indivíduos não estejam. Em *Cristologia*, Bonhoeffer traz que a relação entre a natureza divina e humana se dá a partir de Cristo, ou seja, a partir dessa materialização do Deus na história, o Deus conosco. No sermão *se arrependa e não julgue*, Bonhoeffer fala da necessidade de os cristãos participarem ativamente da construção da história e dos acontecimentos na esfera pública. A compreensão de Bonhoeffer

³⁷⁹DEJONGE, Michael P. *Bonhoeffer's Reception of Luther*. Oxford: Oxford University Press, 2017, p.83.

³⁸⁰DEJONGE, Michael P. *Bonhoeffer's Reception of Luther*. Oxford: Oxford University Press, 2017, p. 85.

de quem é Cristo e de sua atuação no mundo explica seu posicionamento e sua cobrança em relação à Igreja Protestante.

Ser cristão é, portanto, fazer parte da esfera temporal com a mesma intensidade e força que se faz parte do âmbito espiritual. Quando Bonhoeffer fala sobre “uma distinção muito estranha” que alguns fazem entre ser cristão e ser cidadão é por compreender de forma relacional ser cristão e habitar o mundo. Quando critica aqueles que, apesar de se identificarem como cristãos, não se envolvem com os problemas reais dos seres humanos, Bonhoeffer demonstra a incompatibilidade de sua visão de um cristão não querer se envolver com as coisas mundanas já que essas pautam a relação do homem com o próprio Deus. Em outro momento dessa pregação, trecho que de fato integrou a prédica, Bonhoeffer afirma:

Então não pode ser realmente nosso propósito se afastar dessas coisas fechando nossos olhos a elas ou esquecendo-as o mais rápido possível, mesmo que por pouco tempo; é melhor saber o posicionamento que nós devemos ter *como cristãos*.³⁸¹

Se importar com o mundo e agir nele não é, portanto, um complemento à vida cristã desejável; é um dos seus pressupostos. Obedecer a Deus é, portanto, se envolver no mundo e naquilo que pertence a mim e aos meus semelhantes. Relacionando o momento vivido com os versículos selecionados para a pregação, o próprio Jesus é colocado como alguém que, em seu tempo, não fugiria das notícias negativas.

Para Jesus, então, esse relatório chocante do jornal sobre coisas terríveis que acontecem no templo não é nada além do que a renovação do chamado de Deus para que todos nós ouçamos, em termos inconfundíveis, para se arrepender e voltar atrás.³⁸²

Tudo isso não apenas tangencia como vai ao encontro diretamente à questão da responsabilidade. A própria crítica feita por Bonhoeffer no trecho cortado do sermão evidencia isso: “nós sempre queremos ter alguém em quem nós possamos colocar nossa indignação moral

³⁸¹ Sermão sobre Lucas 13:1-5, 08 de julho de 1934. In: CLEMENTS, Keith. *Dietrich Bonhoeffer Works London: 1933-1935*. Volume 13. Trad. Isabel Best e Douglas W. Stott, Minneapolis: Fortress Press, 2007, p. 366. Possivelmente presente no documento manuscrito original, mas não no documento transcrito digitado posteriormente. Cf nota 338.

³⁸² Sermão sobre Lucas 13:1-5, 08 de julho de 1934. In: CLEMENTS, Keith. *Dietrich Bonhoeffer Works London: 1933-1935*. Volume 13. Trad. Isabel Best e Douglas W. Stott, Minneapolis: Fortress Press, 2007, p. 369. Original (Nachlass 299 A43,11,p.5): “Für Jesus ist also diese erschütternde Zeitungsnachricht von dem furchtbaren Geschehen im Tempel nichts anderes als ein erneuter, unüberhörbarer Ruf Gottes zur Gottes zur Busse, zur Umkehr an alle, die ihn vernehmen.“.

[...]”³⁸³. É a denúncia de que a busca sedenta por um culpado tem como motivação se colocar no lado moralmente bom *versus* o lado moralmente ruim. Ser responsável não é, no entanto, negar que cabe a alguém a culpa de um evento ou tragédia - como o próprio ponto tratado por Bonhoeffer no sermão, o assassinato de Röhm - mas é compreender a si como alguém a quem diz respeito os acontecimentos, sendo responsável pelo mundo que permite que estes aconteçam. E é, a partir disso que esse sermão, em vários de seus trechos, exprime a compreensão já trabalhada de *amor mundi* de maneira muito vívida como no fragmento a seguir:

Diante das terríveis catástrofes humanas, os cristãos não devem assumir uma postura arrogante, como se soubessem de tudo e julgando, mas sim reconhecer: esse é o meu mundo no qual essas coisas acontecem. Esse é o mundo onde vivo, o mundo onde eu peço por semear ódio e falta de amor dia a dia. Esse é o fruto do que eu e meus irmãos plantamos – e essas pessoas aqui, esses galileus e Pilatos, são meus irmãos, meus irmãos em pecado, no ódio no mal e na falta de amor, meus irmãos na culpa.³⁸⁴

Esse é o mundo onde vivo, esse mundo é meu fruto, eles são meus irmãos em culpa. Esse compartilhamento integra a ética da responsabilidade cristã de Bonhoeffer em uma das suas facetas, a do *amor mundi*. Como já trabalhado, a análise dos sermões de Bonhoeffer está orientada pela responsabilidade em duas esferas: a responsabilidade para com Cristo, a obediência cristã, e a responsabilidade para com o outro, o *amor mundi*. Quando Bonhoeffer reconhece o mundo como seu e sua responsabilidade perante ele, vale lembrar a definição arendtiana de mundo a partir de Agostinho:

Chama-se mundo, com efeito, não apenas esta criação de Deus, o céu e a terra (...) mas também todos os habitantes do mundo são chamados de mundo (...) Todos os que amam o mundo são, portanto, chamados ‘mundo’.³⁸⁵

³⁸³ Sermão sobre Lucas 13:1-5, 08 de julho de 1934. In: CLEMENTS, Keith. *Dietrich Bonhoeffer Works London: 1933-1935*. Volume 13. Trad. Isabel Best e Douglas W. Stott, Minneapolis: Fortress Press, 2007, p. 363, [nn.3]. Possivelmente presente no documento manuscrito original, mas não no documento transcrito digitado posteriormente. Cf nota 338.

³⁸⁴ Sermão sobre Lucas 13:1-5, 08 de julho de 1934. In: CLEMENTS, Keith. *Dietrich Bonhoeffer Works London: 1933-1935*. Volume 13. Trad. Isabel Best e Douglas W. Stott, Minneapolis: Fortress Press, 2007, p. 369. Original (Nachlass 299 A43,11,p.5): “Es gilt angesichts furchtbarer menschlicher Katastrophen für den Christen nicht mehr die hochmütige zuschauerische Haltung des Richters und des Besserwissers – sondern es gilt hier allein die Erkenntnis: Das ist meine Welt, in der das geschehen ist, die Welt, in der ich lebe, in der ich sündige, in der ich Hass und Lieblosigkeit säe Tag um Tag, das ist die Frucht dessen, was ich und meine Brüder gesät haben – und diese Betroffenen, die Galiläer und Pilatus, sie sind meine Brüder, meine Brüder in der Sünde, im Hass, in der Bosheit, in der Lieblosigkeit, meine Brüder in der Schuld.“

³⁸⁵ AGOSTINHO apud ARENDT, Hannah. *O conceito de amor em Santo Agostinho*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997, p. 24.

O conceito que Arendt apreende de mundo em Santo Agostinho é um conceito que parte das relações entre os indivíduos. Os habitantes do mundo são chamados de mundo porque fazem parte da constituição do espaço físico, mas também de tudo aquilo que é construído no espaço onde habitam. Esse mundo pode ser amado na *cupiditas* - na cobiça, o amor mundano - e na *caritas* - amor orientado para algo além. A tensão da experiência humana é justamente não cair naquilo que Bonhoeffer critica em sua pregação: se distanciar do mundo ao ignorar seus problemas. O homem que vive orientado apenas pela caridade, ou seja, apenas pela eternidade e pelo futuro extracorpóreo e não é capaz de se relacionar concretamente com o mundo não vê sentido nisso que é passageiro e o mundo se torna um deserto, sem significado e sem porquê o indivíduo agir. Bonhoeffer critica, portanto, a postura arrogante daqueles que querem esquecer ou ignorar o que se vive.

“O esquecimento do presente, comparável à transformação da vida presente numa expectativa da vida futura, é o esquecimento de si mesmo.”³⁸⁶. Uma vida cristã orientada escatologicamente, sem comprometimento com a vida terrena, é, em Bonhoeffer, um esquecimento do próprio propósito para o qual o ser humano foi criado. Dentro dessa perspectiva, esquecer de si, anular-se perante o mundo é anular a existência humana. Esquecer a si é esquecer, também, o outro, suas mazelas, suas vivências. Se o indivíduo se anular em busca de Deus, o indivíduo nunca encontrará Deus pois ele se manifesta no outro. Sair do mundo e esquecer de si para encontrar Deus é se afastar de seu propósito. E essa é a tensão: como viver no entre lugar da cobiça e da caridade, vivendo no mundo e encontrando Deus nele sem ao mesmo tempo amar esse mundo como objeto de desejo?

O *amor mundi* é, na definição arendtiana, a maneira pela qual o homem “faz explicitamente do mundo a sua pátria”³⁸⁷. É na tomada das catástrofes humanas como suas, na compreensão dos eventos no meu país e fora dele como coisas que me dizem respeito que o cristão faz do mundo inteiro sua paróquia. Os muros da igreja não devem limitar a preocupação do cristão e é, justamente por isso, que esse sermão é tão enfático ao falar do mundo como um todo. “Esse é o mundo onde

³⁸⁶ ARENDT, Hannah. *O conceito de amor em Santo Agostinho*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997, p. 31.

³⁸⁷ ARENDT, Hannah. *O conceito de amor em Santo Agostinho*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997, p. 81

vivo, o mundo onde eu peço por semear ódio e falta de amor dia a dia. Esse é o fruto do que eu e meus irmãos plantamos [...]”³⁸⁸.

5.5.2 A força na fraqueza

Esse chamado para a responsabilidade feito por Bonhoeffer nunca deixa de ter em vista a Igreja. Outra pregação que também trabalha de maneira enfática esse tema é o sermão intitulado *Minha Força se aperfeiçoa na fraqueza*, homônimo ao versículo no qual foi baseado (2 Coríntios 12:9). Esse sermão foi escrito em inglês, digitado por Bonhoeffer, possivelmente em meados de 1934³⁸⁹, e possui uma considerável preocupação com a responsabilidade da Igreja no mundo. O sermão foca em mostrar como a humanidade enxerga como fraqueza atributos e condições que fujam daquilo que estão habituados:

Há uma certa inclinação na natureza humana em manter longe todos os problemas que podem nos fazer sentir desconfortáveis em nossa própria situação. Nós queremos deixar essas questões na escuridão da ação subconsciente em vez de trazer à luz a uma clara e responsável atitude intelectual. (Nós estamos lidando com problemas de fraqueza todos os dias, mas nós sentimos que isso é, de alguma forma, perigoso para dar conta de nossa atitude fundamental.). Mas Deus não quer que coloquemos nossa cabeça na areia como ostras, mas seu mandamento é de que enfrentemos a realidade como ela é e tenhamos uma decisão verdadeira e definitiva.³⁹⁰

Negar o mundo e a própria realidade é visto como uma atitude anticristã, especialmente diante de fragilidades e problemas do mundo que não sejam nossos. Nesse ponto, Bonhoeffer

³⁸⁸ Sermão sobre Lucas 13:1-5, 14 de outubro de 1934. In: CLEMENTS, Keith. *Dietrich Bonhoeffer Works London: 1933-1935*. Volume 13. Trad. Isabel Best e Douglas W. Stott, Minneapolis: Fortress Press, 2007, p. 369.

³⁸⁹ Bonhoeffer faz uma menção a Bethel e a condição de pessoas com deficiência. Sabendo que esse sermão é do período da estadia do pastor em Londres, os editores do DBW 13 levantam a hipótese de a pregação ser contemporânea às cartas trocadas por Bonhoeffer como a de 31 de julho de 1934 sobre o centro para pessoas com deficiências físicas ou mentais dirigido por Friedrich von Bodelschwingh. Cf Carta para H. Fricke, Londres, 31 de julho de 1934. In: CLEMENTS, Keith. *Dietrich Bonhoeffer Works London: 1933-1935*. Volume 13. Trad. Isabel Best e Douglas W. Stott, Minneapolis: Fortress Press, 2007, p. 187.

³⁹⁰ Sermão sobre 2 Coríntios 12:9, meados de 1934(?). In: CLEMENTS, Keith. *Dietrich Bonhoeffer Works London: 1933-1935*. Volume 13. Trad. Isabel Best e Douglas W. Stott, Minneapolis: Fortress Press, 2007, p. 401. Original (Nachlass 299 A43,7, p.1): “There is a certain inclination in human nature to keep away from all problems that might make us feel uncomfortable (in our own situation). We like to leave these questions in (our darkness of) subconscious action rather take up (into the light of) a clear and responsible intellectual attitude towards them. (We are all dealing with the problems of weakness every day, but we feel it somewhat dangerous to give account of our fundamental attitude.). But God does not want us to put our heads into the sand like ostriches, (but) he commands us to face reality as it is and to make an honest and definite decision.”.

exemplifica melhor ao pensar uma temática sensível às igrejas cristãs naquele período: a condição das pessoas com deficiência a partir da experiência alemã.

Alguém pode perguntar: porque essa questão da fraqueza é tão importante? Nós respondemos: você já viu algum mistério no mundo maior do que as pessoas pobres, doentes, insanas – pessoas que não podem ajudar a si mesmas, mas que precisam confiar em outras pessoas para ajudá-las, amá-las, cuidar delas? Você já pensou na perspectiva de vida de paraplégico, de uma pessoa doente sem esperanças, um homem explorado socialmente, um homem de cor em um país de pessoas brancas, um intocável - já? E se já, você não sentiu que a vida aqui significa algo totalmente diferente do que significa para você enquanto, por outro lado, você está ligado inseparavelmente a essas pessoas desafortunadas, porque você é um homem como elas, porque você não é fraco mas forte, e porque você, em toda a sua força, irá sentir suas fraquezas?³⁹¹

Dietrich Bonhoeffer assinala a condição desfavorável de outrem como um mistério pois é nesse que algo ou alguém poderá ser aperfeiçoado. É a reflexão acerca do amor feita pelo pastor na série de sermões sobre 1 Coríntios 13: “[...] a cruz de Cristo. É com isso que o sucesso de Deus se parece.”³⁹². É na fraqueza, portanto, que nasce a força e a salvação na lógica argumentativa do teólogo. O fato de existirem pessoas com diferentes necessidades e excluídas socialmente por diferentes razões é apontado por Bonhoeffer um exemplo de fraqueza com a qual o ser humano deve lidar.

É perceptível a preocupação do pastor em enumerar diferentes formas nas quais esse mistério se apresenta. O primeiro deles é a pobreza; o segundo, a insanidade; o terceiro, a deficiência física; o quarto, a doença; o quinto, a exploração social; o sexto, a desigualdade racial e o sétimo, alguém tido como “intocável”. Os diferentes tipos de marginalizações sociais apontadas pelo pastor demonstram que o objeto de seu discurso é amplo. A fraqueza não diz respeito à uma condição física, intelectual, de classe ou de raça. É o estado de um indivíduo que pode vir a depender da ajuda e assistência do outro independentemente do tipo de assistência que seja. As questões elencadas por Bonhoeffer estão relacionadas às experiências vividas por ele. Pensar na desigualdade racial pode estar relacionado às suas vivências em Nova York na década de 1920; pensar na intocabilidade de alguns pode ser visto como uma referência aos seus estudos

³⁹¹ Sermão sobre 2 Coríntios 12:9, meados de 1934(?). In: CLEMENTS, Keith. *Dietrich Bonhoeffer Works London: 1933-1935*. Volume 13. Trad. Isabel Best e Douglas W. Stott, Minneapolis: Fortress Press, 2007, p. 401.

³⁹² Sermão sobre 1 Coríntios 13:13, 04 de novembro de 1934. In: CLEMENTS, Keith. *Dietrich Bonhoeffer Works London: 1933-1935*. Volume 13. Trad. Isabel Best e Douglas W. Stott, Minneapolis: Fortress Press, 2007, p. 187. Original (Nachlass 299 A43, 15, p.2): “das Kreuz von Golgotha. Das sind Gottes ‚Erfolge‘.“.

sobre o Cristianismo Oriental e seu anseio de aprender na Índia com Mahatma Gandhi sobre um novo modelo de comunidade. Essas são hipóteses possíveis do porquê, ao elencar fraquezas, Bonhoeffer aponta essas questões. Em um dos tópicos, a referência feita por Bonhoeffer às pessoas com deficiência física e intelectual se relaciona de maneira mais direta com o momento vivido pela Alemanha e as últimas legislações promulgadas.

Desde o século XIX, teorias eugenistas obtiveram força em diferentes campos da esfera pública. Com os extremos vivenciados pela Alemanha na virada do século XIX para o XX e um início de século marcado por efervescências e crises, teorias eugenistas foram mobilizadas para justificar “gastos desnecessários” que supostamente interferiam na economia. Como aponta Richard Evans,

[...] à medida que a administração da previdência se transformava em uma enorme burocracia, as doutrinas de higiene racial e biologia social, já espalhadas entre os profissionais da previdência antes da guerra, começaram a adquirir maior influência.³⁹³

A criação de centros como o Centro de Informação Criminal Biológica da Bavária, em 1923, é um exemplo de uma série de ações estabelecidas para mapear indivíduos considerados inferiores - por características físicas, mentais ou por hereditariedade - e, a partir de então, impedi-los de reproduzir. Essa perspectiva, portanto, não era novidade quando Hitler chegou à poder. Mas foi apenas com a instituição do Terceiro Reich que políticas públicas foram criadas para reduzir “o gasto com ‘indivíduos inferiores e associiais, doentes, deficientes mentais, insanos, aleijados e criminosos’, como iria submetê-los a uma política implacável de ‘erradicação e seleção’.”³⁹⁴.

Pouco mais de dois meses antes da partida de Bonhoeffer para Londres, em julho de 1933, foi formulada a Lei para a Prevenção de Prole com Doenças Hereditárias, legislação que entrou em vigor na Alemanha em janeiro de 1934. Esta estabelecia a esterilização compulsória de qualquer indivíduo que possuísse esquizofrenia, psicose, epilepsia, surdez, cegueira, deformidade física hereditária e alcoolismo. Richard Evans apresenta um número considerável de pessoas esterilizadas no ano de 1934: até o fim do Terceiro Reich, mais de 360 mil pessoas foram operadas

³⁹³ EVANS, Richard. *A Chegada do Terceiro Reich*. Trad. Lúcia Brito, São Paulo: Editora Planeta, 2010, p. 175

³⁹⁴ EVANS, Richard. Os fracassos de Weimar. In: *A Chegada do Terceiro Reich*. Trad. Lúcia Brito, São Paulo: Editora Planeta, 2010, p. 661.

para esse fim no país³⁹⁵. Em carta escrita para seu pai em fevereiro de 1934, Bonhoeffer demonstra sua preocupação com as novas leis que entravam em vigor naquele ano³⁹⁶. Sua preocupação era ainda mais direta: seu pai, Karl Bonhoeffer, era um dos mais renomados psiquiatras alemães no período. Os médicos passaram a ter a incumbência de informar o Estado sobre cada caso de doença hereditária que tivessem conhecimento ao mesmo tempo em que, pela falta de clareza dos critérios, alguns profissionais poderiam conseguir burlar esse sistema. Isso colocava o pai de Bonhoeffer em uma situação bastante delicada³⁹⁷.

Outro fator que influenciou Bonhoeffer na pregação desse sermão ao falar a respeito das pessoas com deficiência foi sua relação com a comunidade de Bethel. Em carta enviada por Bonhoeffer a H. Fricke, o pastor pede auxílio financeiro ao responsável pela comunidade, Bodelschwingh, e menciona uma doação feita pela sua Igreja sendo que esta foi coletada após o sermão sob análise. A pregação tinha, também, o objetivo de sensibilizar os ouvintes para contribuírem com o centro localizado na Westphalia que visava dar assistência às pessoas com deficiências físicas e mentais. Ao trazer um tópico tão sensível, Bonhoeffer buscava demonstrar à sua igreja que aquelas pessoas em nada diferiam daqueles que estavam sentados nos bancos ouvindo o sermão. Era sua condição de necessidade que tornava sua situação de fraqueza.

O pastor afirma que o significado da vida é diferente para aquelas pessoas enquanto que, por outro lado, ambos estão ligados inseparavelmente pela sua condição de igualdade. “[V]ocê é um homem como ele.”³⁹⁸, afirma. A condição de igualdade com o outro constrói a mútua responsabilidade. A fragilidade que o impele e a injustiça que o acomete nunca está na primeira pessoa do singular. É sempre sobre o *nós*, para Bonhoeffer. E é diante disso que Bonhoeffer chama a Igreja à ação:

Todos nós sabemos que o Cristianismo tem sido culpado desde os primeiros dias pela sua mensagem ao fraco. Cristianismo é a religião dos escravos, das pessoas com complexos de inferioridade; [...] O Cristianismo permanece ou cai com seu

³⁹⁵EVANS, Richard. Os fracassos de Weimar. In: *A Chegada do Terceiro Reich*. Trad. Lúcia Brito, São Paulo: Editora Planeta, 2010, p. 661.

³⁹⁶Carta para Karl Bonhoeffer, 02 de fevereiro de 1934. In: CLEMENTS, Keith. *Dietrich Bonhoeffer Works London: 1933-1935*. Volume 13. Trad. Isabel Best e Douglas W. Stott, Minneapolis: Fortress Press, 2007, p. 98.

³⁹⁷EVANS, Richard. Os fracassos de Weimar. In: *A Chegada do Terceiro Reich*. Trad. Lúcia Brito, São Paulo: Editora Planeta, 2010, p. 662.

³⁹⁸Sermão sobre 2 Coríntios 12:9, meados de 1934 (?). In: CLEMENTS, Keith. *Dietrich Bonhoeffer Works London: 1933-1935*. Volume 13. Trad. Isabel Best e Douglas W. Stott, Minneapolis: Fortress Press, 2007, p. 398. Original (Nachlass 299 A43,7, p.2): “because you are a man like them”.

protesto revolucionário contra a violência, arbitrariedade e orgulho do poder e com sua apologia pelo fraco. – Eu sinto que o Cristianismo está, na verdade, fazendo muito pouco, ao invés de muito, ao mostrar esses pontos. O Cristianismo se ajustou facilmente à adoração ao poder. Deveria gerar muito mais infrações, muito mais choque ao mundo do que está fazendo. Cristianismo deve [...] ter um posicionamento muito mais definitivo em relação ao fraco do que considerar o potencial dever moral da força.³⁹⁹

A visão do pastor sobre cristianismo implica a aceitação da fraqueza humana *versus* a grandeza divina, perspectiva que inverte aquilo que os Cristãos Alemães defendem como teologia. Bonhoeffer não defende um mero assistencialismo às pessoas em situações de necessidade. Advoga por uma religião de *protesto revolucionário*, pela *defesa do fraco*. Quando a Igreja deixa de protestar - como acusa no primeiro sermão em Berlim, de 06 de novembro de 1932 -, a Igreja desobedece. *Como a ética da responsabilidade cristã se dá em cadeia, seu descumprimento também se dá dessa maneira*. Quando os cristãos ou sua comunidade - a Igreja - colocam suas cabeças na areia como ostras e fogem das questões do mundo, não cumprem sua responsabilidade, negam o *amor mundi*. Ao agir dessa maneira, desobedecem a Deus e descumprem seu compromisso de responsabilidade para com o próprio Deus. A responsabilidade do cristão para Bonhoeffer é *sempre* uma integração do cristão com o mundo e com Deus, sempre relacional, sendo impossível completá-la em partes. Ou se é responsável ou não. O sermão é, portanto, um grito de defesa do injustiçado, do fraco, daquele que é desprezado pela sociedade, daquele que sofre como o próprio Deus - “Nosso Deus é um Deus de sofrimento”⁴⁰⁰. E é diante disso que o papel da Igreja é colocado à prova.

5.6 AMANDO O MUNDO

O mundo e o humano são, portanto, tópicos fundamentais nas pregações de Bonhoeffer em Londres. É uma tentativa de alcançar a humanidade em um mundo desumano, em termos arendtianos. Em suas reflexões sobre Lessing a filósofa pensa sobre como é a humanidade em

³⁹⁹ Sermão sobre 2 Coríntios 12:9, meados de 1934(?). In: CLEMENTS, Keith. *Dietrich Bonhoeffer Works London: 1933-1935*. Volume 13. Trad. Isabel Best e Douglas W. Stott, Minneapolis: Fortress Press, 2007, p. 402. Original (Nachlass 299 A43,7, p.2): “We all know that Christianity has been blamed ever since its early days for its message to the weak. Christianity is religion of slaves, of people with infirmity complexes; [...] Christianity stands or falls with its revolutionary protest against violence, arbitrariness and pride of power and with its apologia for the weak. I feel that the Christians are rather doing too little to make clear these points than (doing) too much. Christianity has adjusted itself far too easily to the worship of power. The Christians should give much more offence, (more) shock (to) the world far more, than they are now doing. Christians should rather take a stronger stand in favour of the weak than (to) consider the possible moral right of the strong.”.

⁴⁰⁰ Sermão sobre 2 Coríntios 12:9, meados de 1934 (?). In: CLEMENTS, Keith. *Dietrich Bonhoeffer Works London: 1933-1935*. Volume 13. Trad. Isabel Best e Douglas W. Stott, Minneapolis: Fortress Press, 2007, p. 404.

seus tempos sombrios. Uma amizade entre um judeu e um alemão diante das condições impostas à ambos é um exemplo de momento onde “alcançou-se um pouco de humanidade num mundo que se tornara desumano”⁴⁰¹. A possibilidade de se integrar no mundo, de tomá-lo como seu, de tornar as coisas humanas já que “estas só se tornam humanas para nós quando podemos discutilas como nossos companheiros”⁴⁰² é a possibilidade de resgate da humanidade - ou superabundância dela, em termos morais para Todorov⁴⁰³ - em um mundo onde a desumanização dá o tom das relações sociais.

“Quais são os lugares e os limites da minha responsabilidade?”⁴⁰⁴ questiona Bonhoeffer na prisão. Seus sermões em Londres o respondem: o amor, tema de uma de suas séries de pregações, não põe limites à minha responsabilidade para com o outro. O amor não possui limites. O lugar da responsabilidade é o mundo e é só a partir da compreensão deste como casa que o ser humano será capaz de amá-lo e se responsabilizar por ele, concretizar o *amor mundi*. Sobre isso, Bonhoeffer escreveu:

Também o mandamento do amor ao próximo não significa, portanto, uma limitação legalista da responsabilidade ao próximo em termos de proximidade física, de classe, profissão ou parentesco. O próximo pode muito bem ser alguém que está distante, e este, por sua vez, o meu próximo.⁴⁰⁵

Para Bonhoeffer, onde o cristão é profeta e embaixador ao testemunhar a verdade e representar a Cristo, o mundo inteiro é fruto de sua ação e intervenção. Quando o amor torna os limites da responsabilidade ilimitados, o indivíduo cumpre seu propósito. Quando o mundo inteiro é sua paróquia e objeto de seu amor, os cristãos compreenderem todos como a si mesmo, incluindo aqueles que são tripudiados pelo terror nazista. É por acreditar nisso, e diante desse cenário, que o teólogo decidirá retornar ao seu país para partilhar com outros cristãos sua compreensão de Cristo e de mundo, liderando o seminário de Finkenwalde.

⁴⁰¹ ARENDT, Hannah. *Homens em Tempos Sombrios*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987, p. 32.

⁴⁰² ARENDT, Hannah. *Homens em Tempos Sombrios*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987, p. 33

⁴⁰³ TODOROV, Tzvetan. *Diante do Extremo*. São Paulo: Editora Unesp, 2017, p. 337.

⁴⁰⁴ BONHOEFFER, Dietrich. *Ética*. São Leopoldo: Sinodal, 2011, p. 160.

⁴⁰⁵ BONHOEFFER, Dietrich. *Ética*. São Leopoldo: Sinodal, 2011, p. 126.

FINKENWALDE 1935-1937

“Ser próximo não é mera qualidade do outro, mas é o direito que o outro tem sobre mim – só isso. A todo momento, em cada situação, é a mim que se exige ação e obediência. Literalmente, não sobre tempo para inquirir quanto à qualificação de meu semelhante. Tenho que agir, tenho que obedecer, tenho que ser o próximo para o outro.”

(Dietrich Bonhoeffer. Discipulado, 2004.)

FINKENWALDE 1935-1937

Creio que realmente devemos empreender coisas grandes e próprias, mas ao mesmo tempo fazer o que é óbvio e universalmente necessário; precisamos enfrentar o “destino” [...] com a mesma determinação com que devemos nos submeter a ele em tempo oportuno. [...] Portanto os limites entre resistência e submissão não podem ser determinados por princípio; mas ambas as coisas têm de estar presentes e ambas têm de ser assumidas com determinação. A fé exige ação viva. Só assim poderemos suportar e tornar fecunda nossa respectiva situação presente.⁴⁰⁶

O título *Resistência e Submissão*, da obra póstuma contendo cartas e poemas de Dietrich Bonhoeffer, tem sua origem nessa carta para seu grande amigo Eberhard Bethge. A ideia de resistência é acompanhada pela ideia de submissão e vice-versa. A ideia principal é que se deve mobilizar o que é necessário *em tempo oportuno*. Nesses dois capítulos finais da dissertação será trabalhado o período da vida de Bonhoeffer cuja sua resistência tomou forma em tempo oportuno em um espaço oportuno: o seminário confessante ilegal de Finkenwalde. A determinação mencionada pelo pastor em sua reflexão sobre resistência é seguida pelo chamado da ação: *crer é ter uma ação viva*. Esse será o primeiro retorno de Bonhoeffer para a Alemanha após morar no exterior na década de 1930 - o segundo será no eclodir da Segunda Guerra Mundial quando, em segurança nos Estados Unidos, decide voltar para Berlim. A resistência de Bonhoeffer através da noção de responsabilidade, calcada especialmente na ideia de discipulado, será fundamental para compreender sua vida entre os anos de 1935 e 1937.

6.1 O RETORNO DE BONHOEFFER PARA A ALEMANHA

A escolha de Bonhoeffer de retornar para a Alemanha partiu de uma reflexão do lugar que deveria ocupar naquele momento, reflexão feita, também, no momento quando escolheu ir para Londres. Sua ida e estadia em Londres, no momento em que a Luta pela Igreja se acirrou, foi motivo de crítica e desconfiança de amigos próximos, como o próprio Karl Barth, como visto nas trocas de cartas analisadas capítulo *Londres 1933-1934*. Desde então, Bonhoeffer e Barth se distanciaram e somente em setembro de 1936 encontramos trocas de correspondências entre ambos no mesmo tom que o anterior: Bonhoeffer justifica o porquê de voltar para Berlim no ano de 1935 após sua experiência pastoral em Londres.

⁴⁰⁶ Carta para Eberhard Bethge, 21 de fevereiro de 1944, Berlim. BONHOEFFER, Dietrich. *Resistência e submissão: Cartas e anotações escritas na prisão*. São Leopoldo: Editora Sinodal, 2015, p. 307.

Desde que você escreveu para mim na Inglaterra sugerindo que eu voltasse no próximo barco ou no próximo após esse, eu supus que você não gostaria de ouvir nada de mim pessoalmente. Por isso, eu devo pedir o seu perdão. De qualquer forma, o espinho de fato fez seu trabalho nesse tempo e eu acredito que foi no segundo barco no qual retornei. Eu estou de volta há um ano e meio agora; em muitos aspectos eu estou realmente feliz pelo tempo que passei lá [em Londres] mas eu estou ainda mais feliz de ter voltado para cá novamente.⁴⁰⁷

Pelas correspondências trocadas em Londres e Finkenwalde, é perceptível a consciência que Bonhoeffer tinha do lugar que desempenhava enquanto membro da oposição na Luta pela Igreja estando fora da Alemanha. Sua rede de contatos e de atuação era outra, diferente de colegas como Martin Niemöller, do presidente da Igreja Confessante Karl Koch e do próprio Karl Barth. No entanto, após a experiência na Inglaterra, seu retorno significava a possibilidade de atuação direta na base da formação do protestantismo no país: a formação de pastores. Esse caminho, possivelmente, não era o imaginado por ele quando decidiu pela teologia, algo apontado pelo editor da edição em inglês do *Dietrich Bonhoeffer Works Volume 14* H. Gaylor Barker. Bonhoeffer via Finkenwalde como a materialização daquilo que Bonhoeffer teorizava ser uma *comunidade da Igreja (Gemeinde)* e acreditava em seu trabalho como um ponto de partida para uma mudança real na Alemanha que vivia. Em carta escrita poucos meses após sua chegada em Finkenwalde a Ernst Cromwell, teólogo confirmado por Bonhoeffer em Londres, afirma:

Então você pode ver que o trabalho aqui é muito satisfatório, completo e que pode fazer cada um de nós muito felizes, ainda que não seja sem considerável renúncia por um tempo. Eu acredito e espero que, dessa forma, estejamos desempenhando um real serviço para a Igreja e para a Alemanha - por quanto tempo, isso não está em nossas mãos.⁴⁰⁸

Bonhoeffer via Finkenwalde como um grande trabalho confiado a ele. O estabelecimento de um seminário para formação de pastores que não estivesse vinculado a Igreja do Reich e a *Gleichschaltung* nazista, onde ele pudesse colocar em prática a comunhão que esperava haver nas igrejas, é visto por ele com profundo encantamento. No semestre inicial do seminário, entre abril

⁴⁰⁷ Carta de Dietrich Bonhoeffer para Karl Barth, Finkenwalde, 19 de setembro de 1936. IN: BARKER, H. Gaylor; BROCKER, Mark S. *Dietrich Bonhoeffer Works: Theological Education at Finkenwalde 1935-1937*. Vol. 14. Trad. Douglas W. Stott, Minneapolis: Fortress Press, 2013, p. 252.

⁴⁰⁸ Carta de Dietrich Bonhoeffer para Ernst Cromwell, Finkenwalde, 08 de junho de 1935. IN: BARKER, H. Gaylor; BROCKER, Mark S. *Dietrich Bonhoeffer Works: Theological Education at Finkenwalde 1935-1937*. Vol. 14. Trad. Douglas W. Stott, Minneapolis: Fortress Press, 2013, p. 60.

e outubro de 1935, expressa, em carta ao amigo Baron Bruno Schröder, a alegria de coordenar o seminário:

Na Alemanha, eu fui confiado a uma das tarefas mais maravilhosas e de responsabilidade da Igreja Confessante, isto é, com o treinamento da próxima geração do seminário de pregação. Mesmo com todo meu amor pelas minhas duas congregações em Londres, eu não pude rejeitar essa missão. [...] Eu estou convencido de que nós estamos sendo confrontados aqui com a responsabilidade final.⁴⁰⁹

Desde março de 1934, com o fechamento dos seminários de pastores da Velha Prússia, qualquer estudante de teologia só poderia fazer seus exames se comprovasse sua arianidade.⁴¹⁰ Ao longo do ano de 1934, a Igreja Confessante formulou e estabeleceu seminários que, sob sua responsabilidade, forneciam treinamentos, exames e cursos sem a necessidade da comprovação da arianidade ao Estado Nazista. O Concílio de Brethren foi o órgão responsável por criar e organizar seminários a fim de treinar, auxiliar e ordenar os futuros pastores da Igreja Confessante. Foram cinco seminários estabelecidos pelo Concílio sendo os dois primeiros em 1934: o seminário Reformado em Elberfeld liderado pelo pastor Hermann Hesse e o seminário em Bielefeld-Sieker liderado por Otto Schimitz. No ano de 1935, mais três seminários foram estabelecidos: o seminário em Bloestau liderado por Hans J. Iwand, o seminário em Naumburg liderado pelo pastor Gerhard Gloege e o terceiro, e último, na Pomerânia, liderado por Dietrich Bonhoeffer.

A formação dos estudantes de teologia nesses seminários não era o último contato com os colegas e os professores. Com o objetivo de fortalecer os laços e redes de contato, Bonhoeffer propôs a criação da Casa de Brethren⁴¹¹. Em um dos documentos emitidos pela organização para apoiadores dos seminários há uma interessante descrição sobre os objetivos do seminário de Finkenwalde. O longo trecho é importante para inserirmos os cursos ministrados, os livros escritos e os sermões pregados dentro da lógica daquela comunidade naquele momento.

⁴⁰⁹ Carta de Dietrich Bonhoeffer para Baron Bruno Schröder, Londres, 12 de agosto de 1935. IN: BARKER, H. Gaylor; BROCKER, Mark S. *Dietrich Bonhoeffer Works: Theological Education at Finkenwalde 1935-1937*. Vol. 14. Trad. Douglas W. Stott, Minneapolis: Fortress Press, 2013, p. 91.

⁴¹⁰ BETHGE, Eberhard. *Bonhoeffer. A Biography*. Trad. Victoria Barnett. Minneapolis, MN: Fortress Press, 2000, p. 410.

⁴¹¹ Carta para o Concílio da Igreja Evangélica da União da Velha Prússia, Finkenwalde, 06 de setembro de 1935. In: BARKER, H. Gaylor; BROCKER, Mark S. *Dietrich Bonhoeffer Works: Theological Education at Finkenwalde 1935-1937*, vol. 14. Trad. Douglas W. Stott. Minneapolis: Fortress Press, 2013, p. 95-99.

O Seminário de Finkenwalde é um dos cinco seminários da Igreja Confessante na União da Velha Prússia. Foi estabelecido em abril de 1935. Pelo motivo da maioria dos seminários de pastores mais antigos terem caído nas mãos da Igreja dos Cristãos Alemães, a Igreja Confessante por si mesmo teve que fazer isso para que os jovens teólogos fossem treinados adequadamente. [...] Proporcionalmente a situação da Igreja Confessante, eles levam vida de extrema simplicidade, focando solenemente no grande ministério que eles irão assumir brevemente após a ordenação. [...] A tarefa do seminário é trazer a união por seis meses desses jovens teólogos os quais, após terminar seus cursos de estudo e passarem pelos primeiros exames com a Igreja Confessante, passarão um ano ou mais como vicários em várias congregações. Aqui, durante o trabalho conjunto com os diretores dos seminários, eles refletem e analisam mais uma vez as questões básicas das Santas Escrituras, do lado prático do ministério e da verdadeira doutrina protestante. [...] Os departamentos estatais de teologia estão constantemente propagando quase que exclusivamente a heresia dos Cristãos Alemães ou uma posição de indecisão. A próxima geração de teologia está em perigo de não entrar em contato com qualquer resolução teológica confessional. Os seminários de pregação da Igreja Confessante estão constantemente e praticamente sendo o único espaço onde a Igreja Confessante pode, com total independência, guiar teólogos através de uma posição clara e confessional em relação tanto à doutrina quanto à vida.⁴¹²

Chama atenção no fragmento acima o objetivo na formação de uma nova geração de pastores, a reivindicação da continuação de uma tradição protestante em um espaço novo para formação de teólogos e a descrição de si com ênfase nos Cristãos Alemães como um grupo diametralmente oposto. A possibilidade de formar uma nova geração de teólogos dentro de uma tradição protestante consolidada - que estava sendo posta em xeque pelos Cristãos Alemães - é reivindicada de forma constante por Bonhoeffer e por outros membros da Igreja Confessante. É uma formulação retórica que justifica a necessidade de sua existência diante do absurdo e das discordâncias com o grupo oposto. Os seminários da Igreja Confessante são apresentados como aqueles que podem resgatar a formação protestante desde as primeiras confissões da Reforma; já a formação dos Cristãos Alemães é apresentada como herética. Um outro exemplo dessa contraposição apresentada no discurso está em um documento da Casa de Brethren aos membros da primeira sessão de Finkenwalde. No documento, é rejeitada a noção de que a Igreja Confessante é um *movimento*, como o movimento de fé dos Cristãos Alemães, ela é representada como *Igreja*⁴¹³. É um olhar para o outro como um espelho de tudo aquilo que não quer ser. São

⁴¹² Carta da Casa de Brethren para Amigos e Apoiadores do Seminário, Finkenwalde, 12 de julho de 1936. IN: BARKER, H. Gaylor; BROCKER, Mark S. *Dietrich Bonhoeffer Works: Theological Education at Finkenwalde 1935-1937*. Vol. 14. Trad. Douglas W. Stott, Minneapolis: Fortress Press, 2013, p. 91.

⁴¹³ Carta da Casa de Brethren para a Primeira Sessão, Finkenwalde, 29 de novembro de 1935. In: BARKER, H. Gaylor; BROCKER, Mark S. *Dietrich Bonhoeffer Works: Theological Education at Finkenwalde 1935-1937*, vol. 14. Trad. Douglas W. Stott. Minneapolis: Fortress Press, 2013.

os falsos ensinamentos⁴¹⁴ *versus* o ensinamento da verdade que se busca. *Os Cristãos Alemães são a constante lembrança para Dietrich Bonhoeffer daquilo que ele não era e do que não queria ser.*

Observa-se, portanto, que há uma retórica que não somente justificava a existência da Igreja Confessante, mas que também, nesse momento específico, justificava a existência de um seminário para a formação de pastores. O motivo principal descrito nas documentações é a formação de uma nova geração de pastores distante das diretrizes teológicas dos Cristãos Alemães. Esse objetivo levará Bonhoeffer, como diretor do seminário de Finkenwalde, ao centro da disputa pela Igreja no contexto, o mesmo Bonhoeffer que já estava na mira do governo nazista por seus escritos no ano de 1933 sobre os judeus e o Parágrafo Ariano e pelas suas denúncias, em Londres e nos eventos ecumênicos, da atuação da Igreja do Reich. O estabelecimento e a manutenção de seminários como esses colocavam os diretores e candidatos a pastores sob perigosos holofotes.

O contexto vivenciado na Alemanha no segundo semestre de 1935 é ainda mais alarmante: a *Lei de Cidadania do Reich* e a *Lei de Proteção do Sangue e da Honra Alemã* constituíram as chamadas *Leis de Nuremberg* na Alemanha. Desde 1934, não havia lugar para oposição política partidária. Ao chegar no ano de 1935, não havia lugar para qualquer existência profissional, política, social e cultural que não correspondesse ao sonho ariano. Esse ano foi caracterizado por uma série de legislações e decretos de censura, ilegalidade e perseguição. Até onde foi possível verificar na documentação, não há menção de Bonhoeffer às leis de Nuremberg. Isso representa um silêncio em relação às legislações, que impactaram a sociedade alemã em grande medida. Embora não haja referência direta ao conjunto de leis, veremos adiante sobre as documentações escritas por Bonhoeffer acerca da questão judaica que o tornou ainda mais impopular aos olhos das autoridades.

6.1.1 Vivendo como seminarista em Finkenwalde

“Apesar de Bonhoeffer ter uma visão clara e de longo alcance da estrutura e do currículo da nova instituição, seu começo foi extremamente improvisado e inadequado”⁴¹⁵. É assim que

⁴¹⁴ Carta de Dietrich Bonhoeffer para Gerhard Vibrans, Finkenwalde, aproximadamente 1937. In: BARKER, H. Gaylor; BROCKER, Mark S. *Dietrich Bonhoeffer Works: Theological Education at Finkenwalde 1935-1937*, vol. 14. Trad. Douglas W. Stott. Minneapolis: Fortress Press, 2013, p. 211.

⁴¹⁵ BETHGE, Eberhard. *Bonhoeffer. A Biography*. Trad. Victoria Barnett. Minneapolis, MN: Fortress Press, 2000, p. 424.

Eberhard Bethge descreve o início da experiência de Bonhoeffer em Finkenwalde. Cerca de 33 candidatos, boa parte de Berlim, se inscreveram para o seminário na Pomerânia visando a oportunidade de um treinamento pastoral independente após o término de sua educação teológica acadêmica. A missão inicial de Bonhoeffer, com auxílio de seu amigo e pastor Franz Hildebrandt, era de encontrar um local adequado para o estabelecimento do seminário, tarefa que se apresentou mais difícil do que esperavam. Em abril de 1935, encontraram uma acomodação em Zingst, um vilarejo afastado às margens do Mar Báltico, onde estabeleceram o seminário provisoriamente. Menos de dois meses depois, entretanto, conseguiram encontrar uma moradia fixa onde o seminário poderia se estabelecer ao longo dos anos. Pertencente à família von Katte, a propriedade se localizava em Finkenwalde, subúrbio da cidade de Estetino, no interior da Alemanha - hoje, Polônia.

Pelas descrições de Bonhoeffer, o casarão comportava bem, mas sem muito luxo, as dezenas de estudantes. Em descrição à Günther Harder, pastor da Liga Emergencial de Pastores, Bonhoeffer descreve o espaço como caracterizado por dois tipos de quartos, salas de estudos com duas mesas, estante de livros, cortinas e um sofá ou cadeira e quartos de estudo que incluíam guarda-roupas e camas⁴¹⁶. Os custos variavam de 120 a 170 marcos alemães no período e, como esses espaços não eram vinculados ao governo e, na realidade, eram espaços ilegais na essência de sua formação, sua existência se dava a partir de uma rede de doações de pessoas que acreditavam no trabalho desses espaços.

Em carta para Harder, por exemplo, Bonhoeffer agradece pela doação feita ao seminário e pede ajuda em relação à mobília para a casa. Em outra carta, do início de 1936 para Phillip Cromwell, também agradece pela contribuição financeira ao seminário e diz que “se em algum momento eu precisar de dinheiro novamente, eu irei simplesmente escrever ‘o endereço que você pediu é...’. Isso significa que estou pedindo £5⁴¹⁷”⁴¹⁸. Como escreve para suas antigas congregações em Londres: “esse seminário está ainda sendo mantido solenemente através de

⁴¹⁶ Carta de Dietrich Bonhoeffer para Günther Harder, Finkenwalde, 10 de julho de 1935. In: BARKER, H. Gaylor; BROCKER, Mark S. *Dietrich Bonhoeffer Works: Theological Education at Finkenwalde 1935-1937*, vol. 14. Trad. Douglas W. Stott. Minneapolis: Fortress Press, 2013, p. 70.

⁴¹⁷ Com o ajuste da inflação mais de 70 anos depois, esse valor correspondia, no ano de 2012, a £300 (300 libras esterlinas). Cf Nota do editor na carta a Phillip Cromwell.

⁴¹⁸ Carta de Dietrich Bonhoeffer para Phillip Cromwell, Finkenwalde, 03 de março de 1936. In: BARKER, H. Gaylor; BROCKER, Mark S. *Dietrich Bonhoeffer Works: Theological Education at Finkenwalde 1935-1937*, vol. 14. Trad. Douglas W. Stott. Minneapolis: Fortress Press, 2013, p. 147-148.

presentes gratuitos de congregações que estão nos auxiliando”⁴¹⁹. Observa-se, portanto, que havia a ciência de que esses espaços estavam sob vigilância da Gestapo e demais organizações nazistas. O próprio recolhimento de dinheiro e doações eram práticas feitas às escondidas. A situação em Finkenwalde era tão instável que, em junho e outubro de 1936, Bonhoeffer escreve a Wolfgang Staemmler⁴²⁰ e a Erwin Sutz⁴²¹ sobre sua preocupação em continuar naquele estabelecimento com o seminário pelo fato de o “aluguel estar se tornando muito caro”.

O seminário durou cerca de dois anos e meio, do mês de abril de 1935 ao mês de setembro de 1937. Ao todo foram, cinco sessões, ou seja, cinco semestres de estudos de formação com cinco diferentes turmas. A própria coletânea de documentos do período, a *Dietrich Bonhoeffer Werk 14* e sua tradução correspondente para o inglês (DBWE 14), divide as documentações de acordo com o período desses cursos. A primeira sessão, de 26 de abril a 16 de outubro de 1935, foi pautada pelo estabelecimento do seminário de pregadores em Zingst, a mudança para a Finkenwalde e as primeiras experiências seminaristas. Bonhoeffer descreve esse momento de sua vida como “o período mais completo de toda minha carreira tanto profissionalmente quanto pessoalmente.”⁴²². Já a segunda sessão, de 04 de novembro de 1935 a 15 de março de 1936, foi marcada pela fundação da Casa de Brethren e dessa rede de contatos através da formação no seminário e uma visita dos seminaristas à Suécia. A terceira sessão, de 15 de abril a 23 de agosto de 1936, teve como pontos marcantes as missões de evangelização e a conferência ecumênica em Chamby. A quarta sessão, de 17 de outubro de 1936 a 15 de março de 1937, é marcada pela participação de Bonhoeffer na Conferência de Oxford e seu trabalho no livro *Discipulado*. A quinta e última sessão do seminário, de 18 de abril a 11 de setembro de 1937, foi o período em que o livro *Discipulado* foi concluído, a casa de Brethren foi fechada e foi decretado o fim do seminário de Finkenwalde.

⁴¹⁹Carta de Dietrich Bonhoeffer para as Congregações da Igreja Reformada de St. Paul, Finkenwalde, 23 de setembro de 1936. In: BARKER, H. Gaylor; BROCKER, Mark S. *Dietrich Bonhoeffer Works: Theological Education at Finkenwalde 1935-1937*, vol. 14. Trad. Douglas W. Stott. Minneapolis: Fortress Press, 2013, p. 95-99

⁴²⁰Carta de Dietrich Bonhoeffer para Wolfgang Staemmler, Finkenwalde, 27 de junho de 1936. In: BARKER, H. Gaylor; BROCKER, Mark S. *Dietrich Bonhoeffer Works: Theological Education at Finkenwalde 1935-1937*, vol. 14. Trad. Douglas W. Stott. Minneapolis: Fortress Press, 2013.

⁴²¹Carta de Dietrich Bonhoeffer para Erwin Sutz, Finkenwalde, 24 de outubro de 1936. In: BARKER, H. Gaylor; BROCKER, Mark S. *Dietrich Bonhoeffer Works: Theological Education at Finkenwalde 1935-1937*, vol. 14. Trad. Douglas W. Stott. Minneapolis: Fortress Press, 2013.

⁴²²Carta de Dietrich Bonhoeffer para os irmãos da Primeira Sessão, Finkenwalde, 15 de novembro de 1935. In: BARKER, H. Gaylor; BROCKER, Mark S. *Dietrich Bonhoeffer Works: Theological Education at Finkenwalde 1935-1937*, vol. 14. Trad. Douglas W. Stott. Minneapolis: Fortress Press, 2013, p. 119.

O dia a dia do seminário e sua estrutura ao longo de todo esse tempo foram organizados pelo próprio Bonhoeffer. Em um rascunho de um guia para a preparação da terceira sessão, o pastor explana, de maneira sistemática, as prioridades de formação daqueles seminaristas e a forma como estas serão trabalhadas:

O candidato de teologia está se preparando para o ministério da pregação do evangelho. Ele deve aprender a engajar toda a sua vida em serviço desse ministério. Esse chamado demanda a pessoa por completo. Demanda uma vida sob a palavra de Deus. Todos os dias deve estar sob a disciplina dessa palavra. [...] ⁴²³

Nesse guia, Bonhoeffer separa quatro pontos principais na preparação dos pregadores: 1. *Preparação para o Ministério*, 2. *Estudo Diário*, 3. *Pastorado assistente* e 4. *Seminário de Pregação*. A formação proposta por ele, portanto, partia da tradição teológica da qual ele mesmo faz parte. Uma das suas preocupações é apresentar a esses seminaristas as confissões, respeitando a tradição luterana ou reformada da qual esses candidatos faziam parte. A forma de organização diária do pastor era bastante rígida, algo ainda mais percebido na descrição presente na obra *Vida em Comunhão*. Devocionais matinais e noturnas, assim como horários fixos para a meditação, são pontos de partida para o trabalho principal que Bonhoeffer acreditava que aqueles seminaristas poderiam desempenhar: a pregação do evangelho.

O exame da Santa Escritura do Antigo e Novo Testamentos constituem o foco central de todo o trabalho. O objetivo do pastor protestante é chegar ao ponto de lidar com as Escrituras. Um estudo dos escritos confessionais ajudará a preparar pastores para a luta na qual a Igreja está engajada. ⁴²⁴

Formar pastores fora da lógica aliada ao nazismo de muitas igrejas protestantes era não somente uma forma de resistência, mas também uma forma de *engajar e espalhar* a resistência. Quando Bonhoeffer dizia *não* a formação que parte do pressuposto ariano ele dizia *sim* a um outro tipo de formação. Mas isso não era visto como um fim em si mesmo. A atuação dos seminários de pastores e a fala de Bonhoeffer sobre os escritos confessionais como uma forma de preparar os pastores para a luta que a Igreja enfrentava apresentava Finkenwalde como um *centro de*

⁴²³ Rascunho do Guia de Preparação de Candidatos para o Serviço Pastoral, Finkenwalde, 27 de abril de 1936. IN: BARKER, H. Gaylor; BROCKER, Mark S. *Dietrich Bonhoeffer Works: Theological Education at Finkenwalde 1935-1937*. Vol. 14. Trad. Douglas W. Stott, Minneapolis: Fortress Press, 2013, p. 171.

⁴²⁴ Rascunho do Guia de Preparação de Candidatos para o Serviço Pastoral, Finkenwalde, 27 de abril de 1936. IN: BARKER, H. Gaylor; BROCKER, Mark S. *Dietrich Bonhoeffer Works: Theological Education at Finkenwalde 1935-1937*. Vol. 14. Trad. Douglas W. Stott, Minneapolis: Fortress Press, 2013, p. 174.

resistência e um *pulverizador de resistências*. É um lugar que serve como um lembrete daquilo que acreditavam que era e deveria ser a Igreja Protestante. No entanto, esse lembrete não se limita aos muros daquele local e deveriam ser germinados por aqueles que estão se formando ali.

São centenas os documentos produzidos por Dietrich Bonhoeffer durante Finkenwalde. De acordo com o teólogo Jürgen Henkys, as correspondências podem ser divididas em três tipos principais: aquelas que diziam respeito à organização de Finkenwalde e ao trabalho no seminário, as correspondências ecumênicas e as cartas de cunho particular. É importante observar as documentações ecumênicas pois estas demonstram como o ecumenismo não é uma fase da vida de Bonhoeffer em Londres, mas uma compreensão de Igreja e de Evangelho que o segue durante toda sua vida. Uma das primeiras cartas enviadas por ele, ainda em Zingst, foi endereçada ao presidente da Igreja Confessante Karl Koch sobre o “desenvolvimento da participação da Igreja Confessante no trabalho ecumênico.”⁴²⁵. Um fator muito interessante nessa carta, que foge ao escopo da pesquisa - mas não deixa de chamar bastante atenção - é que nesse documento Bonhoeffer cita o Brasil. Menciona como a “falta de informações no Brasil tem gerado circunstâncias dificilmente extraordinárias”⁴²⁶.

Além das correspondências, há uma produção extensa dos cursos oferecidos por Bonhoeffer, estudos bíblicos e retiros de curta duração. Uma parte considerável da documentação secundária é formada por estudos de homilética e rascunhos de pregações. Isso demonstra a centralidade que o sermão tinha no espaço que era a concretização do desejo maior de Bonhoeffer de uma comunidade de fé baseada no Sermão da Montanha de Jesus Cristo. Cerca de sete a doze documentos, a cada sessão, são dedicados à preparação de pregações e reflexões acerca das homilias. No capítulo “*Pregando o evangelho em uma Era Maligna: os sermões em Finkenwalde*”, a respeito das pregações de Finkenwalde, tais questões aparecerão de forma mais latente.

6.1.2 A Luta pela Igreja: ofensiva do Reich e a Igreja Confessante

⁴²⁵ Carta de Dietrich Bonhoeffer para Karl Koch, Zingst, 04 de junho de 1935. In: BARKER, H. Gaylor; BROCKER, Mark S. *Dietrich Bonhoeffer Works: Theological Education at Finkenwalde 1935-1937*, vol. 14. Trad. Douglas W. Stott. Minneapolis: Fortress Press, 2013, p. 52.

⁴²⁶ Carta de Dietrich Bonhoeffer para Karl Koch, Zingst, 04 de junho de 1935. In: BARKER, H. Gaylor; BROCKER, Mark S. *Dietrich Bonhoeffer Works: Theological Education at Finkenwalde 1935-1937*, vol. 14. Trad. Douglas W. Stott. Minneapolis: Fortress Press, 2013, p. 54.

Os anos de 1935 e 1936 foram uma escalada do recrudescimento nazista à oposição político-religiosa na Alemanha. Ao longo do primeiro e segundo semestre de 1935, uma série de leis sancionadas impactaram diretamente na vida daqueles membros das comunidades vinculadas à Igreja Confessante. A urgência da ação permeava os escritos de Bonhoeffer nesse momento:

[...] eu tenho a distinta impressão que a situação da nossa igreja está crescentemente vindo à tona e por isso, por outro lado, eu acredito que pouquíssimas pessoas aqui na Alemanha e em outros países... tem a visão apropriada dessas coisas [...].⁴²⁷

A denúncia continuava tendo um papel central para Bonhoeffer, tanto interna quanto externamente. Era necessário que as pessoas tivessem dimensão dos acontecimentos dentro da igreja e fora dela. Seu sentimento era dual em relação a esses acontecimentos: da mesma forma que lamentava pelos ocorridos, se alegrava com os novos encontros. “Eu perdi muitas pessoas que eram importantes na minha vida, mas na Luta pela Igreja eu também encontrei uma comunidade novamente, uma que é inquebrável, do ponto de vista humano.”⁴²⁸. No centro da disputa, em um momento de grande ofensiva do Reich contra os núcleos de oposição, eram as relações com seus amigos próximos que aparentam ser o alento e a esperança para Bonhoeffer.

A ofensiva do Reich contra os grupos de oposição é percebida, por exemplo, nas cartas recebidas por ele de amigos na prisão e cartas pedindo orações. Um exemplo é a carta que Bonhoeffer envia aos membros das duas primeiras sessões de Finkenwalde em meados de 1936 dizendo que seus pensamentos “estão quase que ininterruptamente com nossos irmãos aprisionados de Brethren”⁴²⁹, fazendo referência a Willi Brandenburg e Johannes Pecina. Brandenburg, inclusive, envia uma carta a Bonhoeffer agradecendo pelas orações⁴³⁰. Em 1942, ele foi morto no front durante a Segunda Guerra Mundial.

⁴²⁷ Carta para Ove Valdemar Ammundsen, Finkenwalde, 18 de novembro de 1935. IN: BARKER, H. Gaylor; BROCKER, Mark S. *Dietrich Bonhoeffer Works: Theological Education at Finkenwalde 1935-1937*. Vol. 14. Trad. Douglas W. Stott, Minneapolis: Fortress Press, 2013, p. 121.

⁴²⁸ Carta de Dietrich Bonhoeffer para Ernst Cromwell, Finkenwalde, 27 de março de 1936. In: BARKER, H. Gaylor; BROCKER, Mark S. *Dietrich Bonhoeffer Works: Theological Education at Finkenwalde 1935-1937*, vol. 14. Trad. Douglas W. Stott. Minneapolis: Fortress Press, 2013, p. 163.

⁴²⁹ Carta de Dietrich Bonhoeffer para as duas primeiras sessões, Finkenwalde, 24 de junho de 1936. In: BARKER, H. Gaylor; BROCKER, Mark S. *Dietrich Bonhoeffer Works: Theological Education at Finkenwalde 1935-1937*, vol. 14. Trad. Douglas W. Stott. Minneapolis: Fortress Press, 2013, p. 189.

⁴³⁰ Carta de Willi Brandenburg a Dietrich Bonhoeffer, Finkenwalde, 22 de julho de 1936. In: BARKER, H. Gaylor; BROCKER, Mark S. *Dietrich Bonhoeffer Works: Theological Education at Finkenwalde 1935-1937*, vol. 14. Trad. Douglas W. Stott. Minneapolis: Fortress Press, 2013.

Essas prisões estavam relacionadas a uma série de legislações aprovadas ao longo de 1935, antes mesmo do estabelecimento das chamadas Leis de Nuremberg. Essas legislações diziam respeito estritamente à questão da Igreja. A primeira delas foi feita pelo governo estatal da Prússia em março de 1935 estabelecendo um departamento financeiro legal das igrejas da União da Velha Prússia a fim de agrupar as igrejas sob jurisdição estatal e econômica. Nos meses seguintes, em junho e julho do mesmo ano, mais duas medidas foram sancionadas: a criação, pelo governo do Reich, de uma Autoridade Legislativa para a administração de assuntos legais da Igreja Evangélica Alemã e, no mês seguinte, a criação do *Ministério de Assuntos da Igreja* sob liderança de Hanns Kerrl. Em setembro de 1935, Kerrl criou a *Lei para a Proteção da Igreja Evangélica Alemã* que, nos meses seguintes, geraria grande repercussão⁴³¹.

Em 02 de dezembro de 1935, Bonhoeffer foi surpreendido por um de seus estudantes em Finkenwalde que, ofegante, trazia um jornal em mãos. Neste, letras garrafais anunciavam a promulgação do *Quinto Decreto para a Implementação da Lei de Proteção da Igreja Evangélica Alemã*⁴³². Essa legislação proibia a Igreja Confessante de receber doações financeiras e ofertas bem como a possibilidade de ofertar exames teológicos e ordenações. Nas palavras do estudante e amigo mais próximo de Bonhoeffer, Eberhard Bethge, “Finkenwalde, a qual Ludwig Müller declara ilegal dentro da Igreja, estava agora sendo confirmada como tal pelo Estado”.⁴³³ A Igreja Confessante enfrentou, portanto, desafios legais durante esse tempo bem diferente do seu contexto de formação.

O sínodo de Barmen, em 1934, momento fundador da Igreja Confessante, foi marcante na rejeição da estrutura nazista que estava sendo proposta para o protestantismo alemão. Matthew Hockenos observa que, nos meses seguintes à fundação, processos internos de disputa e de fragmentação da instituição foram preocupações dos protestantes. Essa é a terceira dimensão da Luta pela Igreja já mencionada no capítulo *Berlim 1932-1933*, as disputas entre as alas radicais e moderadas confessantes. Seis meses após Barmen, aconteceu no bairro de Dahlem, em Berlim, na Igreja liderada por Martin Niemöller, um sínodo confessante que conclamou a desobediência

⁴³¹ BETHGE, Eberhard. *Bonhoeffer. A Biography*. Trad. Victoria Barnett. Minneapolis, MN: Fortress Press, 2000, p. 421.

⁴³² BETHGE, Eberhard. *Bonhoeffer. A Biography*. Trad. Victoria Barnett. Minneapolis, MN: Fortress Press, 2000, p. 496.

⁴³³ BETHGE, Eberhard. *Bonhoeffer. A Biography*. Trad. Victoria Barnett. Minneapolis, MN: Fortress Press, 2000, p. 497.

civil. O sínodo de Dahlem radicalizou alguns preceitos apresentados em Barmen, defendendo o reconhecimento da Igreja Confessante pelo Estado e uma recusa absoluta dos Cristãos Alemães⁴³⁴. Os dois sínodos (especialmente Dahlem) foram importantes defesas da autonomia das igrejas e conclamados com frequência por Dietrich Bonhoeffer. Em carta ao inglês Leonard Hodgson, defendeu que “[a] Igreja Confessante, então, (desde o sínodo de Dahlem, no último outono) declarou que o governo da Igreja do Reich se desassociou da Igreja de Cristo”⁴³⁵.

Como o escopo de análise centra-se em Dietrich Bonhoeffer, tentaremos observar como o teólogo, enquanto membro da Igreja, e não como o núcleo como um todo, reagiu aos acontecimentos de então. “[N]ós não estamos na *pólis* e isso significa que nós não podemos mais pregar o evangelho da *pólis*”⁴³⁶ afirmou Bonhoeffer no início do ano de 1936. Estar vinculado à Igreja Confessante e pregar uma teologia diferente da teologia apoiada pelos nazistas era *estar fora da pólis*, fora da comunidade política que, de fato, tinha vez e voz naquele momento. Diante disso, o objetivo era criar estratégias para que a Igreja pertencente a essa *pólis* fosse vista com desconfiança.

O movimento ecumênico era um núcleo importantíssimo nessa disputa pois, mesmo após sair de Londres, figuras como George Bell continuavam a emitir pareceres na imprensa estrangeira⁴³⁷. O discurso de Bonhoeffer se apresentava, em especial, *como uma luta contra uma igreja herética*. Há uma recusa aos Cristãos Alemães desde 1933, como foi possível observar nas documentações de Berlim. No entanto, o discurso aqui adquire um tom ainda mais assertivo:

⁴³⁴ HOCKENOS, Matthew D. *The Church Struggle: Ecclesiastical, Political and Theological Disunity in the Third Reich*. In: HOCKENOS, Matthew D. *A church divided: German Protestants confront the Nazi past*. Indiana: Indiana University Press, 2004, p.29.

⁴³⁵ Carta de Dietrich Bonhoeffer a Leonard Hodgson, Finkenwalde, 18 de outubro de 1935. In: BARKER, H. Gaylor; BROCKER, Mark S. *Dietrich Bonhoeffer Works: Theological Education at Finkenwalde 1935-1937*, vol. 14. Trad. Douglas W. Stott. Minneapolis: Fortress Press, 2013, p. 72.

⁴³⁶ Carta de Dietrich Bonhoeffer a Erwin Sutz, Finkenwalde, 24 de outubro de 1936. In: BARKER, H. Gaylor; BROCKER, Mark S. *Dietrich Bonhoeffer Works: Theological Education at Finkenwalde 1935-1937*, vol. 14. Trad. Douglas W. Stott. Minneapolis: Fortress Press, 2013, p. 270.

⁴³⁷ Carta de Dietrich Bonhoeffer a Eberhard Bethge, Finkenwalde, 06 de agosto de 1936. In: BARKER, H. Gaylor; BROCKER, Mark S. *Dietrich Bonhoeffer Works: Theological Education at Finkenwalde 1935-1937*, vol. 14. Trad. Douglas W. Stott. Minneapolis: Fortress Press, 2013, p. 233.

Nossa separação da Igreja do Reich seria ilegítima e ímpia se nós não tivéssemos a mesma firme fé que Martinho Lutero tinha: que nós temos que lutar por amor da verdadeira Igreja de Cristo contra a falsa Igreja do Anticristo.⁴³⁸

Ao rejeitar o movimento de fé dos Cristãos Alemães, Bonhoeffer compara a situação vivenciada por eles com as reivindicações de Lutero frente à Igreja Católica no contexto da Reforma. Essa analogia aparece em outros escritos de Bonhoeffer, inclusive em suas justificativas pelo direito da resistência. A equivalência de Bonhoeffer dos Cristãos Alemães como uma manifestação do Anticristo - termo apocalíptico para designar o mal encarnado – aparece, também, em documentos públicos, como a carta enviada por ele ao Concílio de Brethren. O texto critica a celebração dos mortos na tentativa do Golpe da Cervejaria de 1923: “Nós achamos que essa celebração constitui uma celebração estatal em uma forma de culto explícita, articulada em uma terminologia especificamente bíblica.”⁴³⁹, afirma Bonhoeffer. A carta pontua três súplicas sendo, a primeira delas, uma intervenção da liderança diante de um “culto estatal pseudo-cristão”⁴⁴⁰. Esse documento é fundamental para pensarmos sobre as perspectivas teóricas que consideram o Nacional-Socialismo uma religião política como foi trabalhado no capítulo *Berlim 1932-1933* da dissertação. Na linguagem expressa por Bonhoeffer nesse documento, é possível, inclusive, perceber traços de uma crítica à uma religiosidade estatal que utiliza de linguagem bíblica a seu favor.

Um evento polêmico relacionado às críticas que Bonhoeffer fazia aos Cristãos Alemães foi a palestra *Comunhão da Igreja* em 1936. A palestra foi publicada no jornal *Evangelische Theologie* em junho do mesmo ano. No documento, o pastor expunha sua visão acerca da teologia dos Cristãos Alemães e da Igreja do Reich.

O Sínodo Confessante em Barmen rejeita os pontos principais da doutrina dos Cristãos Alemães como ensinamento falso. Essa rejeição significa que o falso ensinamento não tem lugar na Igreja de Jesus Cristo. O Sínodo Confessante em

⁴³⁸ Carta de Dietrich Bonhoeffer para Leonard Hodgson, Finkenwalde, 18 de novembro de 1935. IN: BARKER, H. Gaylor; BROCKER, Mark S. *Dietrich Bonhoeffer Works: Theological Education at Finkenwalde 1935-1937*. Vol. 14. Trad. Douglas W. Stott, Minneapolis: Fortress Press, 2013, p. 73.

⁴³⁹ Carta do Seminário de Pastores de Finkenwalde para o Concílio de Brethren na União da Velha Prússia, Finkenwalde, 15 de novembro de 1935. In: BARKER, H. Gaylor; BROCKER, Mark S. *Dietrich Bonhoeffer Works: Theological Education at Finkenwalde 1935-1937*, vol. 14. Trad. Douglas W. Stott. Minneapolis: Fortress Press, 2013, p. 116.

⁴⁴⁰ Carta do Seminário de Pastores de Finkenwalde para o Concílio de Brethren na União da Velha Prússia, Finkenwalde, 15 de novembro de 1935. In: BARKER, H. Gaylor; BROCKER, Mark S. *Dietrich Bonhoeffer Works: Theological Education at Finkenwalde 1935-1937*, vol. 14. Trad. Douglas W. Stott. Minneapolis: Fortress Press, 2013, p. 117.

Dahlem assume responsabilidade pela declaração que, através da Palavra e do ato do governo, a Igreja do Reich se separou da Igreja Confessante.⁴⁴¹

Os argumentos já haviam aparecido em outras documentações públicas. No entanto, a palestra e publicação no jornal colocam o pastor em evidência. Na carta enviada a Karl Barth em setembro de 1936, o pastor diz: “eu estou atualmente envolvido em uma veemente disputa sobre meu artigo sobre a comunhão da Igreja. Pessoas estão horrivelmente irritadas com isso.”⁴⁴². Bonhoeffer e Finkenwalde serão tópicos importantes na Luta pela Igreja, aparecendo como ameaça à ordem.

6.1.3 A ameaça Finkenwalde

Como já mencionado, o seminário de Finkenwalde é ilegal desde o primeiro momento devido às legislações implementadas no ano de 1935. Sua existência, por si só, é uma afronta. A principal evidência disso é o relatório do Serviço de Segurança da Divisão Regional Norte da *Schurzstaffel* (SS). O ponto cinco do relatório se refere ao seminário de Finkenwalde.

Preocupação (5): Há um seminário ilegal de pregadores em Finkenwalde perto de Estetino. O seminário é propriedade do Instituto Pedagógico de Finkenwalde e tem sido alugada pelo front confessional por 500 reichsmarks por mês. O professor Bonhoeffer de Berlim e o diretor acadêmico Rott estão atualmente lecionando lá. O seminário atualmente tem trinta e três candidatos, cujas informações pessoais são confidenciais.⁴⁴³

Finkenwalde, casa de Bonhoeffer e de vários seminaristas, passa a integrar o hall de instituições vigiadas por atividades do front confessante. O teólogo é o diretor desse seminário, o mesmo que divulgava, dentro e fora da Alemanha, suas críticas à Igreja do Reich e a teologia nazista que se estendiam à própria ideologia, ao belicismo e ao discurso de ódio proclamado pelos nazistas.

⁴⁴¹ Ensaio de Bonhoeffer sobre a Questão da Comunhão da Igreja, Finkenwalde, 18 de novembro de 1935. IN: BARKER, H. Gaylor; BROCKER, Mark S. *Dietrich Bonhoeffer Works: Theological Education at Finkenwalde 1935-1937*. Vol. 14. Trad. Douglas W. Stott, Minneapolis: Fortress Press, 2013, p. 656.

⁴⁴² Carta de Dietrich Bonhoeffer para Karl Barth, Finkenwalde, 19 de setembro de 1935. In: BARKER, H. Gaylor; BROCKER, Mark S. *Dietrich Bonhoeffer Works: Theological Education at Finkenwalde 1935-1937*, vol. 14. Trad. Douglas W. Stott. Minneapolis: Fortress Press, 2013, p. 255.

⁴⁴³ Relatório do Serviço de Segurança do Reichsführer SS, Escritório Norte de Divisão Regional, para o Quartel General do Serviço de Segurança, Berlim, 23 de junho de 1936. IN: BARKER, H. Gaylor; BROCKER, Mark S. *Dietrich Bonhoeffer Works: Theological Education at Finkenwalde 1935-1937*. Vol. 14. Trad. Douglas W. Stott, Minneapolis: Fortress Press, 2013, p. 189.

Diante disso, alguns documentos demonstram como Bonhoeffer passa a ser visto pelo governo da Igreja e pelo governo nazista, de maneira mais ampla. Um deles é um questionário da Universidade de Berlim⁴⁴⁴ trazendo uma extensa descrição do teólogo. O documento possui perguntas de caráter pessoal e acadêmico. No entanto, há um número extenso de questões sobre a filiação ou não do teólogo às instâncias relacionadas ao Partido Nacional-Socialista. O interesse em saber se Bonhoeffer, enquanto professor universitário, estava ou não filiado ao departamento de Ensino Superior da SA, se tinha membresia em alguma instância, se era veterano de guerra e quais suas filiações políticas, demonstra uma preocupação institucional com sua figura. Esse questionário era, também, uma evidência da desconfiança que rondava Bonhoeffer desde o início do Terceiro Reich. Os embates com Theodor Heckel demonstram, por exemplo, que no âmbito eclesiástico, muito antes do acadêmico ou do governamental, o teólogo era visto pelas autoridades como motivo de desconforto. No início de 1936, novamente, Heckel se manifesta sobre Bonhoeffer:

O Comitê Ecumênico da Igreja Suíça convidou o Pastor Bonhoeffer, líder do seminário confessante em Finkenwalde/Estetino, juntamente com o seminário confessante para visitar a Suíça. [...] Eu me sinto impelido, no entanto, a apontar para o Comitê Regional da Igreja que esse evento irá trazer demasiadamente o Professor Bonhoeffer aos olhos do público. Porque alguém pode identificá-lo como sendo tanto um pacifista como um inimigo do Estado, o Comitê Regional da Igreja deve ser bem aconselhado a se dissociar dele e tomar medidas para garantir que ele nunca mais treine teólogos alemães. D. Heckel.⁴⁴⁵

O perigo de um pastor pacifista é o perigo, por exemplo, de conclamar um discurso de paz e cooperação frente a um regime que declara a morte como defesa da existência de uma única raça. A questão da paz aparece em discursos públicos de Bonhoeffer desde a conferência de Fano, com seu *Sermão da Paz* ao defender a ideia que pegar em armas contra o irmão é pegar em armas contra o próprio Cristo⁴⁴⁶. Três anos depois, na conferência ecumênica de Oxford que ocorre em

⁴⁴⁴ Questionário da Chancelaria do Curador da Universidade aos Professores da Universidade de Berlim, Berlim, 24 de agosto de 1936. In: BARKER, H. Gaylor; BROCKER, Mark S. *Dietrich Bonhoeffer Works: Theological Education at Finkenwalde 1935-1937*, vol. 14. Trad. Douglas W. Stott. Minneapolis: Fortress Press, 2013, p. 249.

⁴⁴⁵ Carta de Theodor Heckel para o Comitê Regional da Igreja, Berlim, 7 de março de 1936. In: BARKER, H. Gaylor; BROCKER, Mark S. *Dietrich Bonhoeffer Works: Theological Education at Finkenwalde 1935-1937*, vol. 14. Trad. Douglas W. Stott. Minneapolis: Fortress Press, 2013, p. 148.

⁴⁴⁶ Conferência A Igreja e os Povos do Mundo (sermão da paz), 28 de agosto de 1934. In: CLEMENTS, Keith. *Dietrich Bonhoeffer Works, London: 1933-1935*. Volume 13. Trad. Isabel Best e Douglas W. Stott, Minneapolis: Fortress Press, 2007, 308.

meio a conturbada manutenção do seminário de Finkenwalde, Bonhoeffer discursa sobre a mesma temática, dando ainda mais ênfase à necessidade de evitar e lutar contra o belicismo:

A Igreja tem de demonstrar muito bem, com base em sua estima pelo *Volk* e pelo Estado, o tipo de serviço e de sacrifício que pertence a eles. Mas por amor e compaixão, a Igreja está, apesar disso, obrigada a apontar como qualquer outra Guerra Mundial não iria simplesmente trazer um sofrimento e miséria sem precedentes no povo que já foi demasiadamente testado mas também eliminaria inevitavelmente as fundações morais da vida internacional ao destruir e a vida e a obediência aos mandamentos de Deus.⁴⁴⁷

O pós-1917 era marcado pela experiência traumática da Grande Guerra. Os caminhos escolhidos por Hitler nos anos seguintes a sua escolha como chanceler demonstravam que em nada o *Führer* buscava evitar uma nova guerra com os países vizinhos. Em 16 de março de 1935, por exemplo, a Alemanha introduziu o recrutamento militar. Bonhoeffer não era um profeta - no sentido corriqueiro da palavra, de fazer previsões - ao avaliar o risco de uma outra guerra mundial. As práticas políticas dos nazistas demonstravam que, no que dizia respeito à Primeira Guerra Mundial, o lamento se transformou em revanchismo e desejo de guerra.

As críticas a Bonhoeffer não pararam por aí. Em uma carta a Eberhard Bethge, Bonhoeffer afirma: “Você ficaria tão encantado quanto eu com o artigo sobre mim. Eu quase não consegui parar de rir. Por favor, envie de volta a [Eugen] Rose. Que órgão desolador dos Cristãos Alemães”⁴⁴⁸. O teólogo faz referência ao artigo *Elogio a Judá no Terceiro Reich (Das Lob Judah im 3. Reich)* escrito por Friedrich Imholz em março do mesmo ano após a ministração e publicação no *Junge Kirche* do estudo bíblico *Rei Davi* feito por Bonhoeffer. O texto, que descrevia a Igreja como o povo de Israel e Jesus como fruto de Davi, o rei dos judeus, é descrito da seguinte forma pelo jornalista:

Esse artigo claramente revela o que o pastor confessante Bonhoeffer pensa sobre a premissa básica da emergência Nacional-Socialista, ou seja, sobre a noção de raça. Não é apropriado para alguém que conduz um ‘estudo bíblico’ de uma ‘irmandade’ de vicários? Uma grande parte parece bastante inofensiva comparada à advocacia da doutrina oriental da fé que no ano de 1936 ainda tem

⁴⁴⁷ Carta Fragmento “Guerra e Paz” de um relatório sobre o tema da Conferência Mundial da Igreja em Oxford 1937, Berlim, 15 de abril de 1937. In: BARKER, H. Gaylor; BROCKER, Mark S. *Dietrich Bonhoeffer Works: Theological Education at Finkenwalde 1935-1937*, vol. 14. Trad. Douglas W. Stott. Minneapolis: Fortress Press, 2013, p. 148.

⁴⁴⁸ Carta de Dietrich Bonhoeffer para Eberhard Bethge, Finkenwalde, 8 de agosto de 1936. In: BARKER, H. Gaylor; BROCKER, Mark S. *Dietrich Bonhoeffer Works: Theological Education at Finkenwalde 1935-1937*, vol. 14. Trad. Douglas W. Stott. Minneapolis: Fortress Press, 2013, p. 236.

a audácia de apresentar o inimigo global Judá como o ‘povo eterno’, como ‘o verdadeiro povo da nobreza’, como um ‘povo de Deus’.⁴⁴⁹

A questão sobre Davi e os judeus apareceria, também, em outras produções de Bonhoeffer, como no livro *Orando com os Salmos* e algumas de suas pregações em Finkenwalde. Seus posicionamentos, que já o levavam a vigilância e relatórios que reportavam sobre seu comportamento, se converteram em proibições e retirada de direitos. Bonhoeffer teve negada sua solicitação de manutenção de seu cargo como professor da Universidade de Berlim e seu posto como diretor da Igreja Confessante⁴⁵⁰. Quase um ano depois, sua licença para lecionar foi revogada pelo Terceiro Reich.

De acordo com suas próprias afirmativas, você não está em posição de desistir de suas obrigações [como professor da Universidade de Berlim] como diretor de seminário, um seminário que, aliás, como a instituição independente da Igreja Confessante viola as estipulações do Quinto Decreto para a Implementação da Lei para Restauração da Ordem da Igreja Evangélica Alemã de 2 de dezembro de 1935. [...] Por essas razões eu me encontro forçado a revogar seu direito de lecionar.⁴⁵¹

Portanto, em agosto de 1936, Dietrich Bonhoeffer foi proibido de dar aulas - como desejava Heckel - e perdia seu cargo como professor universitário em Berlim. A compreensão do teólogo que Finkenwalde era o espaço de ação onde, de fato, algo iria acontecer, o fez manter seu posto como diretor, ainda que perdesse o direito de lecionar. Isso teria implicações futuras, quando Bonhoeffer, por exemplo, optou por abrir um seminário às escondidas após o fechamento de Finkenwalde e é expurgado do meio acadêmico.

Sua luta era radical e questionada, inclusive, dentro dos meios de oposição que participava. Bonhoeffer exigia da oposição um posicionamento firme e radical diante das interferências e legislações estatais. Pouco tempo após sua chegada em Finkenwalde, escreve a

⁴⁴⁹ Em nota (nota 112), os editores da DBWE transcrevem o trecho da crítica à Bonhoeffer. Cf IMHOLZ apud BARKER. Estudo Bíblico: Rei Davi, Finkenwalde, 26 de março de 1936. In: BARKER, H. Gaylor; BROCKER, Mark S. *Dietrich Bonhoeffer Works: Theological Education at Finkenwalde 1935-1937*, vol. 14. Trad. Douglas W. Stott. Minneapolis: Fortress Press, 2013, p. 893.

⁴⁵⁰ Carta do Ministro dos Assuntos da Igreja do Reich e da Prússia para o Ministro da Ciência, Treinamento e Educação Pública, Berlim, 12 de novembro de 1935. In: BARKER, H. Gaylor; BROCKER, Mark S. *Dietrich Bonhoeffer Works: Theological Education at Finkenwalde 1935-1937*, vol. 14. Trad. Douglas W. Stott. Minneapolis: Fortress Press, 2013, p. 118.

⁴⁵¹ Carta do Ministério da Ciência, treinamento e educação pública do Reich e da Prússia para Dietrich Bonhoeffer, Berlim, 05 de agosto de 1936. In: BARKER, H. Gaylor; BROCKER, Mark S. *Dietrich Bonhoeffer Works: Theological Education at Finkenwalde 1935-1937*, vol. 14. Trad. Douglas W. Stott. Minneapolis: Fortress Press, 2013, p. 231.

Martin Niemoller: “Eu acredito que seja tempo de criar uma Liga Emergencial dentro da Liga Emergencial”⁴⁵². A pressão de Bonhoeffer para que a comunidade internacional se manifestasse em apoio a Igreja Confessante se alinhava a uma pressão para que a própria oposição confessante seguisse as diretrizes dos primeiros dois seminários, de Barmen e Dahlem. É importante mencionar que, quando tratamos da ala radical confessante, não estamos falando sobre indivíduos com posicionamentos políticos radicais. Confrontar o passado protestante na Alemanha Nazista é olhar para uma pintura complexa, nada monocromática. Em meio a essas incertezas, Bonhoeffer concretiza uma comunidade de comunhão que ao longo de muitos anos tratava em suas obras. Foi nesse contexto, em meio a sua experiência em Finkenwalde, que algumas de suas obras mais conhecidas foram concebidas, como os livros *Vida em Comunhão* e *Discipulado*.

6.2 AS OBRAS DE SUA VIDA

O seminário de Finkenwalde foi o solo fértil para a elaboração e escrita das obras mais devocionais de Bonhoeffer. Enquanto acadêmico, Bonhoeffer publicou obras como *Sanctorum Communio*, *Criação e Queda* e *Ser e Estar*. Em meados da década de 1935, a escrita de Bonhoeffer é muito mais pessoal e devocional. A experiência do teólogo em meio a Luta pela Igreja e com o cotidiano de Finkenwalde foram fundamentais para a produção de três obras no período: *Vida em Comunhão*, *Orando com os Salmos* e *Discipulado*. A primeira e, especialmente, a última obra são aquelas de maior repercussão até os dias de hoje. O objetivo não é fazer uma análise individual destas, mas, ao apresentá-las, compreendê-las como uma composição importante de seu pensamento no período - especialmente na temática da responsabilidade - e que carregam em si as marcas da vivência diária do seminário de Finkenwalde.

6.2.1 Vida em Comunhão

O tema da comunhão e da relação dos seres humanos com Deus e com o outro era um tema latente em Bonhoeffer desde sua formação. Ao longo do currículo de formação e das pregações de Bonhoeffer em Finkenwalde isso também se fez presente. Essas inquietações culminaram, um ano depois do fechamento do seminário e aprisionamento de vários alunos, na

⁴⁵² Carta de Dietrich Bonhoeffer para Martin Niemoller, Finkenwalde, 12 de novembro de 1935. In: BARKER, H. Gaylor; BROCKER, Mark S. *Dietrich Bonhoeffer Works: Theological Education at Finkenwalde 1935-1937*, vol. 14. Trad. Douglas W. Stott. Minneapolis: Fortress Press, 2013, p. 118.

escrita do clássico devocional *Vida em Comunhão*. É nessa obra que o autor sintetiza o que compreende por comunhão cristã, assunto que já era tratado desde sermões no início dos anos 1930 e que continuaria sendo discutido em obras posteriores, como *Ética e Resistência e Submissão*.

É comum que obras devocionais como essas sejam vistas com um olhar apolítico. O *Vida em Comunhão*, assim como outras obras devocionais desse período, fala diretamente e inteiramente sobre a vivência do cristão com o outro e com o mundo. Essa visão teológica está relacionada diretamente com a leitura que Bonhoeffer faz do mundo, e não só da Bíblia. Portanto, é fundamental compreender as visões do pastor sobre Igreja e comunhão como respostas diante da leitura que ele construiu ao longo de sua vida teológica, mas também política, cultural e social. É impossível desvencilhar a concepção de *irmão* que o teólogo possui de quem ele é, do lugar que ele ocupa e dos grupos que pertence. Isso fica perceptível, por exemplo, na reflexão que Bonhoeffer faz, logo no início da obra, sobre a possibilidade de conviver com a comunidade visível em fé:

É graça de Deus uma comunidade poder reunir-se neste mundo, de maneira visível, em torno da palavra de Deus e dos seus sacramentos. Nem todos os cristãos compartilham dessa graça. As pessoas presas, doentes, solitárias na dispersão, que pregam o evangelho em terras pagãs, estão sozinhas. [...] Porém, elas apreendem tanto mais veementemente pela fé o que lhes é negado como experiência visível.⁴⁵³

A ideia da comunhão como um privilégio que deve ser contemplado ao máximo borbulha nas palavras do pastor justamente em um momento cuja convivência diária com seus amigos e seminaristas foi proibida, desfeita, com muitos dos seus amigos presos. É uma compreensão que parte do seu lugar de experiência. Sua compreensão sobre o outro e o mundo se dá, também, pelo entendimento que ele possui do cristão no mundo. Viver em comunhão não é viver entre cristãos uma vez que o lugar do cristão “não é na reclusão da vida monacal, mas em meio aos inimigos”⁴⁵⁴. A vivência cristã *deve e será feita* além dos muros da igreja. Viver em comunhão não é uma vida isolada, desassociada do social pois “[c]omunhão cristã é comunhão por meio de Jesus Cristo e em Jesus Cristo.”⁴⁵⁵. Não é possível ter uma comunhão com Cristo que não parta da relação com

⁴⁵³ BONHOEFFER, Dietrich. *Vida em comunhão*. São Leopoldo: Sinodal, 2009, p. 10.

⁴⁵⁴ BONHOEFFER, Dietrich. *Vida em comunhão*. São Leopoldo: Sinodal, 2009, p. 9.

⁴⁵⁵ BONHOEFFER, Dietrich. *Vida em comunhão*. São Leopoldo: Sinodal, 2009, p. 12.

o outro e não é possível se relacionar, em comunhão com o outro, sem a mediação de Cristo. A *responsabilidade* e a *comunhão* são, portanto, intrínsecos. Para haver comunhão, o cristão deve se responsabilizar em sua relação com Deus e com o mundo, através do outro.

O conceito de *comunhão* no livro traz consigo uma participação ativa do cristão no mundo. A vida contemplativa e o abandono de uma cidadania terrena em prol de uma cidadania divina é, como afirma Arendt em sua reflexão sobre o amor agostiniano, “o esquecimento de si mesmo”⁴⁵⁶. Esquecer de si, anular-se perante o mundo, é anular a própria existência humana. Esquecer de si é esquecer, também, o outro, suas mazelas, suas vivências. Se o indivíduo se anula em busca de Deus, ele nunca o encontrará pois, para Bonhoeffer, o divino se manifesta no outro. E nessa relação com o outro, o ser humano é capaz de expressar sua vivência em Cristo verdadeiramente.⁴⁵⁷

Um outro ponto interessante em *Vida em Comunhão* são as referências que o pastor faz a idolatria e as decepções do momento:

Em sua imensa graça, Deus não permite que vivamos, nem por poucas semanas, em um sonho, que nos entreguemos àquelas experiências embriagadoras e a essa euforia que nos assalta como um êxtase. Pois Deus não é o Deus de emoções, mas da verdade. [...] Qualquer ideal humano introduzido na comunhão cristã impede a comunhão autêntica e precisa ser destruído, para que a autêntica comunhão possa existir. A pessoa que ama mais seu sonho de uma comunhão do que a própria comunhão cristã, destruirá qualquer comunhão cristã, mesmo que pessoalmente essa pessoa seja honesta, séria e abnegada.⁴⁵⁸

O tom da crítica no livro se assemelha aos questionamentos que faz em outros pronunciamentos como no *Conceito da Nova Geração sobre o Führer*, no sermão de 1932 sobre a Reforma Protestante e no ofício sobre a comemoração dos nazistas pela tentativa de golpe da cervejaria. No livro afirma, ainda, que “[l]á onde o nevoeiro matutino dos ideais se dissipa, nasce fulgurante o dia da comunhão cristã”⁴⁵⁹. É um clamor para que a destruição daquilo que impede a comunhão de existir em sua plenitude seja rejeitado e destruído. Sua referência de comunhão e comunidade cristã para escrever a obra é a própria Finkenwalde. Sua antítese é o movimento dos

⁴⁵⁶ ARENDT, Hannah. *O conceito de amor em Santo Agostinho*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997, p. 31.

⁴⁵⁷ Em *Vida em Comunhão*, Bonhoeffer faz uma distinção categórica entre comunhão espiritual, chamada também de *pneumática*, da comunhão psíquica, que chama de *anímica*. O teólogo preocupa-se, na obra, em distinguir a relação e o sentimento pautado na esfera humana e nos desejos daquele que é baseado no próprio Jesus Cristo.

⁴⁵⁸ BONHOEFFER, Dietrich. *Vida em comunhão*. São Leopoldo: Sinodal, 2009, p. 10.

⁴⁵⁹ BONHOEFFER, Dietrich. *Vida em comunhão*. São Leopoldo: Sinodal, 2009, p. 19.

Cristãos Alemães. Os nazistas são aqueles que fecham a porta dos seminários, prendem os jovens estudantes e perseguem os pastores que lideravam aquele espaço ilegal. Esse “nevoeiro matutino de ideias” era o que impedia a comunhão sonhada pelo pastor naquele momento.

Essa crítica está presente no livro do início ao fim tanto que, no penúltimo capítulo, Bonhoeffer discute sobre os serviços que devem ser desempenhados pelos cristãos, discorrendo sobre a questão da autoridade autêntica.

O tão frequente anseio de nossos dias por “figuras episcopais”, “pessoas sacerdotais”, “personalidades com autoridades” nasce, não raro da necessidade mórbida de admirar seres humanos, de estabelecer autoridade humana visível, porque a autêntica autoridade do servir parece pequena demais. Nada se opõe a esse anseio com tanto rigor como o próprio Novo Testamento, mesmo ao descrever o bispo (1 Timóteo 3:2ss). [...] O bispo nada mais é do que o homem simples e fiel, sadio na fé e na vida, e que se desincumbe de forma correta de seu serviço na comunidade. Sua autoridade consiste no cumprimento de seu serviço. Não há o que admirar no homem em si. O desejo por autoridade falsa, em última análise, nada mais quer do que erigir novamente na igreja o imediatismo, a dependência de homens.⁴⁶⁰

A discussão sobre a compreensão indevida sobre o papel e lugar de uma autoridade humana é uma crítica perigosa em um período em que a própria imagem de Hitler é entoada. A ênfase de Bonhoeffer na importância da doutrina, na autoridade como alguém submetido a Deus e na rejeição da emoção é uma forma de reafirmar como sua agenda teológica - e também política - era completamente inversa a proposição do grupo protestante nazificado. A historiadora Doris Bergen aponta a importância do rito nas igrejas coordenadas pelos Cristãos Alemães e como havia um discurso bastante emotivo acerca da família, da ascendência e do local da igreja, a fim de sensibilizar os participantes no processo de ressignificação dos símbolos cristãos e da própria Bíblia⁴⁶¹. O discurso religioso, em si, é uma prática que visa convencimento e o próprio Bonhoeffer, em seus escritos e falas, visava convencer o público que o ouvia. A crítica do pastor, no entanto, é que havia uma linguagem, por vezes apelativa, e fora da base tradicional da igreja, que baseava sua unidade na fé no *Volk* e em figuras que representavam um cristianismo racializado, como a própria figura do Bispo do Reich.

⁴⁶⁰ BONHOEFFER, Dietrich. *Vida em comunhão*. São Leopoldo: Sinodal, 2009, p. 10.

⁴⁶¹ BERGEN, Doris L. *Twisted cross: the German Christian movement in the Third Reich*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2000, p. 47.

O livro *Vida em Comunhão* foi marcante no legado de Bonhoeffer para o protestantismo. No entanto, a percepção de Bonhoeffer do que devia ser uma comunidade cristã foi objeto de crítica por colegas pastores que o consideravam, por vezes, *muito católico*. Karl Barth, por exemplo, critica, em carta, o caminho monástico que o pastor optou e acreditava ser o melhor. A obra é a culminação desse pensamento não usual acerca da comunhão no período que o fez ser lido, de forma equivocado, ora como anabatista, ora como reformado, ora, até mesmo, como católico, grupo o qual abertamente criticava⁴⁶².

6.2.2 Orando com os Salmos

Um outro ponto importante nas obras e discursos de Bonhoeffer no período é a prioridade que ele reserva à figura de Davi e do judaísmo. O contexto em que Bonhoeffer estava era de ataque constante aos simbolismos relacionados aos judeus e a religião judaica. A obra *Orando com Salmos*, publicada em 1940, foi dividida na análise de seis salmos: o salmo 1, salmo 8, salmo 22, salmo 51, salmo 73 e salmo 103. O pequeno livro traz uma breve reflexão sobre esses trechos do saltério à luz de Cristo. Dietrich Bonhoeffer, herdeiro de uma tradição luterana que vê a cristologia como chave hermenêutica para a compreensão do texto bíblico, lia os salmos sob uma perspectiva *inteiramente cristológica*. Os tópicos principais trabalhados na obra são: *análise dos Salmos e de sua funcionalidade na vida do salmista e na vida do cristão; os salmos e os cultos; a música e a poesia*. Esses tópicos trabalham temas principais como a criação, a lei, a história da salvação, o Messias, a Igreja, a vida, o sofrimento, a cultura, os inimigos e o fim.

A leitura dos salmos parte de uma perspectiva onde o livro de orações da Bíblia, com vários trechos escritos por um dos principais símbolos do judaísmo – Davi - é mobilizado como forma de compreensão do próprio Jesus Cristo:

Se, pois, quisermos ler e orar as orações da Bíblia, especialmente os Salmos, então não devemos começar indagando o que elas têm a ver conosco, mas devemos perguntar o que elas têm a ver com Jesus Cristo. Devemos investigar de que maneira podemos compreender os Salmos como sendo palavra de Deus. Somente então poderemos orá-los.⁴⁶³

⁴⁶² DEJONGE, Michael P. *Bonhoeffer's Reception of Luther*. Oxford: Oxford University Press, 2017, p. 7.

⁴⁶³ BONHOEFFER, Dietrich. *Orando com os Salmos*. Curitiba: Encontro Publicações, 2010, p. 12.

A caracterização dos Salmos como as palavras do próprio Deus a nós se faz presente no curso ministrado por Bonhoeffer sobre o Rei Davi assim como em um dos sermões mais importantes pregados por ele no período que será analisado no capítulo “*Pregando o evangelho em uma Era Maligna*”: *os sermões em Finkenwalde*. Ele propõe, tanto no *Orando com Salmos* quanto nessas outras obras, uma relação intrínseca entre Davi e Jesus. Em primeiro lugar, coloca-o como a figura pela qual vem o próprio Jesus Cristo, definindo Davi como “o pai do nosso prometido rei Jesus”, “o rei ungido do povo eleito de Deus” e aquele que proclama “as palavras do Messias”⁴⁶⁴. Conscientemente, Bonhoeffer vincula a linhagem do maior representante do cristianismo a uma das principais representações do judaísmo. O sentido disso em um momento em que o Antigo Testamento está sendo expurgado da Bíblia é muito significativo. Bonhoeffer discorda, desde a escolha do livro da Bíblia ao qual iria escrever, ministrar um curso e pregar, de qualquer intenção de desvincular o cristianismo do próprio judaísmo. Em sua perspectiva, rejeitar as palavras de Deus é rejeitar o próprio Jesus Cristo. Rejeitar o judaísmo e os judeus era, portanto, rejeitar os próprios cristãos e o que era o cristianismo em seu ponto de vista.

O teólogo se baseia nas últimas palavras do Cristo para enfatizar a importância do saltério

Mais importante do que isso, no entanto, é que Jesus Cristo morreu na cruz com palavras dos Salmos em seus lábios. [...] Ao esquecer-se do Saltério, a cristandade perde um tesouro inigualável. Ao recuperá-lo, será presenteada com formas jamais imaginadas.⁴⁶⁵

As Palavras de Jesus, como filho de Deus e o próprio Deus, são autoridade máxima na visão de Bonhoeffer e da própria tradição da qual faz parte. Ao escolher os salmos como suas últimas palavras, seria a comprovação da força e da centralidade do saltério na vida do cristão. Abandonar os salmos, que é uma das principais representações da tradição judaica, é abandonar, também, na visão do pastor, uma obra protagonista na vida do próprio cristão. Muitas vezes considerado por seus colegas como um pastor de tendências católicas – algo absolutamente desprezado por boa parte da tradição protestante no período – Bonhoeffer utiliza o salmos como, de fato, orações, e empenha uma forte crítica a cristandade de seu tempo – e a cristandade moderna – que perde esse “tesouro inigualável” ao desprezar o passado judaico da própria tradição cristã.

⁴⁶⁴ BONHOEFFER, Dietrich. *Orando com os Salmos*. Curitiba: Encontro Publicações, 2010, p. 15.

⁴⁶⁵ BONHOEFFER, Dietrich. *Orando com os Salmos*. Curitiba: Encontro Publicações, 2010, p. 19.

Ao fazer uma *história da salvação* a partir de três salmos - os salmos 78, 105 e 106 - Bonhoeffer mobiliza a história do povo hebreu como uma narrativa para a entender a história do povo de Deus na Terra. Os três salmos falam diretamente da ação em relação ao povo judeu, ao povo de Israel. Ao falar que é a história do povo de Deus na Terra, Bonhoeffer reconhece os judeus como povo escolhido por Deus. Não é a história de qualquer indivíduo que acredite em Deus. É a história do povo que está sendo perseguido e assassinado na Europa na década de 1930 e 1940 que representa a história do povo de Deus. Isso é uma afronta, na visão nazista, a todas as representações antisemitas e o lugar que os judeus deveriam ocupar. O lugar de escória, de raça inferior, de peste e de verme – como a propaganda nazista constantemente propagava - era o espaço destinado aos judeus dentro do Reich de Mil Anos e da nova concepção de mundo ariano.

Bonhoeffer contrapõe totalmente essa percepção ao colocar os judeus no lugar mais alto da narrativa bíblica – o lugar de povo de Deus. Na análise dos versículos, o pregador afirma que contemplar o que Deus fez ao seu povo é contemplar o que fez em benefício próprio, em benefício da humanidade, incluindo os próprios alemães que, em sua cultura e tradição, tinham o cristianismo como forte elemento. Dizer que as dádivas e as bençãos daquele período estavam intimamente relacionadas às bençãos destinadas ao povo judeu outrora por Deus é colocar a cristandade como, no mínimo, herdeira e que deveria ser grata ao povo que tanto despreza, povo cuja história e existência se empenham tanto em apagar.

A obra *Orando com Salmos*, um livro fortemente devocional, demonstra como é impossível desvincular o posicionamento e ação política do pastor do seu ofício pastoral e do que acreditava ser o dia a dia do cristão. Orar, ler a Bíblia, pregar, tudo isso envolvia uma compreensão anterior do que era ser cristão, para que servia o cristianismo e quais as bases e objetivos da vida cristã. *Isso é, em si, um posicionamento político acerca da religião.* Compreender isso, ou seja, o espaço de formulação que impactou e foi impactado pelo trabalho teológico de Dietrich Bonhoeffer é fundamental para analisarmos uma de suas obras mais conhecidas: *Discipulado*.

6.2.3 Discipulado

A obra *Discipulado* é um dos grandes legados de Dietrich Bonhoeffer para a teologia contemporânea. O livro escrito em 1937 é uma análise do Sermão da Montanha presente nos evangelhos “que não esconde crítica contundente ao espírito de ‘cristandade’ existente na

Alemanha na época, onde se pensava que ser cristão é questão meramente cultural e latitudinal”⁴⁶⁶, afirma o teólogo Carlos Caldas. A mobilização dos conceitos de *graça barata*, *graça cara* e a própria formulação do que é o discipulado em Cristo se relacionam diretamente com o papel que Bonhoeffer enxerga na responsabilidade do cristão no mundo. A vivência de Bonhoeffer em Finkenwalde acentuou, ainda mais, as críticas do pastor a secularização vivida pelas igrejas e um cristianismo sem comprometimento e arrependimento, que chama de *graça barata*:

O preço que hoje temos que pagar com o colapso das igrejas organizadas será qualquer outra coisa senão uma consequência necessária do barateamento da graça? Tornaram-se baratos a mensagem e aos sacramentos; batizou-se, confirmou-se, absolveu-se todo um povo sem perguntas nem condições; por humanitarismo, deu-se o santuário aos zombadores e incrédulos, dispensaram-se rios sem fim de graça, mas ao chamado ao discipulado rigoroso de Cristo ouvia-se cada vez mais raramente. [...] A graça barata foi muito cruel para nossa Igreja Evangélica.⁴⁶⁷

A defesa de Bonhoeffer de um comprometimento com Cristo através do discipulado se relaciona a compreensão que Bonhoeffer tem de fé e de obediência. Ele delimita como primeiro passo para o discípulo aprender a crer ao seguir o caminho. “[A] fé somente é fé no ato da obediência”⁴⁶⁸, afirma o pastor. A ideia da obediência a Cristo como uma esfera da responsabilidade cristã é um dos pilares dessa pesquisa e é aprofundado pelo pastor em *Discipulado*. Ele vincula diretamente a ideia de fé e de obediência: só é obediente quem crê e só crê quem é obediente. A fé, portanto, aparece materializada no ato de obediência a Cristo no mundo e, esse ato, está relacionado àquilo que Bonhoeffer compreende por discipulado cristão no mundo. A fé, portanto, se traduz em comportamento. A fé em Cristo se traduz, por fim, em comportamento que visa o outro, em prol do outro, sendo responsável por ele e pelo mundo e, assim, obedecendo a Cristo.

Vinculado a isso, a obra aborda a questão do ato responsável com o outro como um caminho fundamental para o discipulado.

Obedece ao mandamento que conheces. Não fiques perguntando; age! A pergunta ‘Quem é o meu próximo?’ é a pergunta do desespero ou da auto-segurança com que se justifica a desobediência. A resposta a essa pergunta é: Tu mesmo és o

⁴⁶⁶ CALDAS, Carlos. *Dietrich Bonhoeffer e a Teologia Pública no Brasil*. São Paulo: Garimpo Editorial, 2016, p. 109.

⁴⁶⁷ BONHOEFFER, Dietrich. *Discipulado*. São Leopoldo: Sinodal, 2004, p. 18.

⁴⁶⁸ BONHOEFFER, Dietrich. *Discipulado*. São Leopoldo: Sinodal, 2004, p. 25.

próximo. Vai e *sê* obediente no amor atuante. Ser próximo não é mera qualidade do outro, mas é o direito que o outro tem sobre mim – só isso. A todo momento, em cada situação, é a mim que se exige ação e obediência. Literalmente, não sobre tempo para inquirir quanto à qualificação de meu semelhante. Tenho que agir, tenho que obedecer, tenho que ser o próximo para o outro.⁴⁶⁹

A compreensão de Bonhoeffer de quem é o outro, aquele pelo qual sou responsável, é universal. Em sua percepção, essa pergunta nem deve ser feita. O próximo é aquele que está no mundo. Sem distinção de ser “irmão na carne, compatriota, irmão de fé, inimigo”⁴⁷⁰. Isso é importante para compreendermos como a ideia de responsabilidade com o outro é de fato a percepção de uma responsabilidade com o mundo inteiro, com toda a comunidade – seja religiosa, nacional – que integra esse espaço de compartilhamento. A partir disso, o ponto central para Bonhoeffer não é teorizar sobre quem é ou quem não é o próximo pelo qual devo me responsabilizar, mas sim entender a obrigatoriedade de agir pelo outro como forma de obediência a Deus. É a urgência de agir e se colocar como próximo do outro. Isso parte da compreensão de que o outro tem um direito sobre mim no sentido em que eu devo me responsabilizar por ele independente por quem seja.

Em *Discipulado*, Bonhoeffer também demonstra Cristo como o Cristo sofredor e rejeitado, diferentemente da visão arianizada de Cristo por parte dos Cristãos Alemães. Defende, também, que ser cristão implica carregar o sofrimento do outro diante da responsabilidade que é imposta a mim.

Deus é um Deus carregador. O filho de Deus tomou sobre si nossa carne e, por isso, suportou a cruz, suportou todos os nossos pecados e, por seu carregar, trouxe a reconciliação. Da mesma forma, o discípulo está chamado a levar fardos. Ser cristão consiste em levar fardo.⁴⁷¹

Carregar o outro é, portanto, uma responsabilidade presente no chamado de Cristo na cruz. Isso fica ainda mais explícito, para ele, na morte de Cristo que, a partir de um sofrimento expiatório, vicário, exemplifica o que a Igreja deveria fazer em sua ausência. Ser responsável não, é, portanto, se sentir responsável apenas. É a conversão desse sentimento em ação, levando o fardo e o sofrimento do outro como seu próprio, responsabilizando-se pelo mundo.

⁴⁶⁹ BONHOEFFER, Dietrich. *Discipulado*. São Leopoldo: Sinodal, 2004, p. 37.

⁴⁷⁰ BONHOEFFER, Dietrich, *Discipulado*. São Leopoldo: Sinodal, 2004, p.37.

⁴⁷¹ BONHOEFFER, Dietrich. *Discipulado*. São Leopoldo: Sinodal, 2004, p. 49.

A obra nos ajuda a pensar, também, como é delicado posicionar Bonhoeffer como um revolucionário diante do contexto político que participa. Na 2ª parte da obra intitulada *A Igreja de Jesus Cristo e o discipulado*, Bonhoeffer afirma:

Não iria uma revolução da ordem social servir apenas para obscurecer a visão da nova ordem divina de todas as coisas por Jesus Cristo e pela fundação da igreja? Não iria cada uma dessas tentativas servir apenas para impedir ou retardar o fim de toda ordem do mundo, o despontar do reino de Deus? Certamente não porque o cumprimento dos deveres profissionais no mundo já fosse realização da vida cristã, mas porque a renúncia à resistência contra a ordem estabelecida pelo mundo se constitui na expressão mais adequada do fato de o cristão nada esperar do mundo, mas tudo de Cristo e de ser reino – por isso permaneça escravo o escravo! Por este mundo não carecer de reforma, mas estar maduro para ser demolido – por isso permaneça escravo o escravo!⁴⁷²

Diante de um mundo caído desde Éden, não há razão, na visão de Bonhoeffer, de uma revolução social que objetive alterar completamente as bases do mundo em que vivemos já que este está condenado pelo pecado que nele habita. Não há razão, portanto, para considerarmos o teólogo um revolucionário no que diz respeito à transformação da sociedade que vivia de maneira geral. A ação do cristão no mundo visa diminuir as injustiças e impedir que mais destruição seja produzida. Isso é objeto de polêmica já que a própria imagem do pastor é objeto de disputa de memória. A resistência proposta por Bonhoeffer é uma resistência a um governo em curso, a secularização da igreja, às injustiças sociais. Não é, no entanto, uma ruptura da sociedade aristocrata da qual fazia parte. Entendemos, portanto, que só é possível pensar em *revolução* ao falar de Dietrich Bonhoeffer se compreendermos o conceito que ora fora entendido pelos revolucionários ingleses: um retorno ou uma restauração. A compreensão do conceito de revolução/revolucionário, vigente especialmente a partir dos processos revolucionários como o francês e o haitiano, que traz a proposta do novo e da ruptura ao fundar um espaço de liberdade, não se aplica ao teólogo alemão.

Discipulado é, portanto, um livro que traz uma perspectiva devocional ao mesmo tempo que reflete sobre o sentido do discipulado na Igreja e na esfera pública. Tangencia temas como autoridade, perdão, vingança, vaidade e é a externalização das preocupações de Bonhoeffer em um momento tão conturbado. A relação entre o conceito de *discipulado* do teólogo e o de *ética*

⁴⁷² BONHOEFFER, Dietrich. *Discipulado*. São Leopoldo: Sinodal, 2004, p. 168.

da responsabilidade cristã, tema da pesquisa, é latente: o discipulado é, no fim das contas, a execução da ética da responsabilidade cristã no mundo.

6.3 LIÇÕES DE FINKENWALDE

O objetivo do capítulo foi trazer um panorama geral da condição de Bonhoeffer enquanto diretor do seminário de Finkenwalde e das principais obras do período. Assim como nos capítulos anteriores, não se pretende escrever uma biografia ou uma análise extensa das obras secundárias, mas sim aprofundar no pensamento do autor e integrá-las ao objeto principal do tema: a análise dos sermões no período.

A experiência de Finkenwalde foi permeada pela gratidão, pela dificuldade, pela renovação e por dias “repletos de tensões e decisões”⁴⁷³. A estadia de Bonhoeffer em Finkenwalde traz à memória, na maioria das vezes, sua dimensão devocional. Essa dimensão não pode, no entanto, ser desassociada da dimensão política e social que o seminário de Finkenwalde e a própria figura do Bonhoeffer estavam envolvidos.

Dietrich Bonhoeffer se via imerso em uma batalha. Essa batalha implicava saber de suas tarefas, responsabilidades e do seu papel frente a crença que se crê. “Durante o último ano”, escreve Bonhoeffer, “o Senhor Deus encontrou nossa Igreja Confessante como merecedora de grandes questões, grandes tarefas e grande sofrimento”⁴⁷⁴. É possível perceber como Bonhoeffer entende seu papel *sempre* a partir de um coletivo. Não é sua tarefa, sua responsabilidade, sua obrigação. É uma gramática do plural. “Vocês, na congregação, queridos irmãos, tiveram que tomar decisões difíceis. Vocês tiveram que liderar a batalha e foram confrontados com muitas questões, dúvidas e tentações.”⁴⁷⁵.

Na última carta enviada por Bonhoeffer aos colegas das sessões de Finkenwalde, o pastor fala da intensificação da perseguição da Igreja Confessante: “nós lembramos de todos vocês ainda

⁴⁷³ Carta de Dietrich Bonhoeffer para Ernst Cromwell, Finkenwalde, 27 de março de 1936. In: BARKER, H. Gaylor; BROCKER, Mark S. *Dietrich Bonhoeffer Works: Theological Education at Finkenwalde 1935-1937*, vol. 14. Trad. Douglas W. Stott. Minneapolis: Fortress Press, 2013, p. 163.

⁴⁷⁴ Relatório do ano de 1936, Finkenwalde, 21 de dezembro de 1936. In: BARKER, H. Gaylor; BROCKER, Mark S. *Dietrich Bonhoeffer Works: Theological Education at Finkenwalde 1935-1937*, vol. 14. Trad. Douglas W. Stott. Minneapolis: Fortress Press, 2013, p. 118.

⁴⁷⁵ Relatório do ano de 1936, Finkenwalde, 21 de dezembro de 1936. In: BARKER, H. Gaylor; BROCKER, Mark S. *Dietrich Bonhoeffer Works: Theological Education at Finkenwalde 1935-1937*, vol. 14. Trad. Douglas W. Stott. Minneapolis: Fortress Press, 2013, p. 118.

mais frequentemente e poderosamente em oração, especialmente daqueles que estão sozinhos [...]”⁴⁷⁶. Um mês depois, a SS envia para a Gestapo um comunicado acerca dos seminários confessantes:

De acordo com o parágrafo 1 do decreto do presidente do Reich para a Proteção do Povo e do Estado de 28 de fevereiro de 1933 (Reich Legal Gazerre I, página 83), os seminários substitutos, comunidades de estudo e escritórios de instrução, estudo e exame estabelecidos pela chamada Igreja Confessante devem ser dissolvidos e todos os cursos teológicos e os retiros conduzidos por eles proibidos.⁴⁷⁷

Desde julho, Bonhoeffer via seus amigos sendo presos, como Martin Niemoller, ou deportados, como Franz Hildebrandt. Eberhard Bethge afirma que o decreto, datado de agosto, só veio a público nos jornais um dia após o fechamento de Finkenwalde, dia 29 de setembro de 1937⁴⁷⁸. Bonhoeffer e colegas se manifestaram perante o governo alegando que o seminário de pastores não estava incluído no decreto aprovado, inclusive, por Heinrich Himmler. Em dezembro, o aluguel de Finkenwalde foi rescindido, marcando completamente o fim do seminário.

O fim de Finkenwalde não paralisou as atividades do pastor. Bonhoeffer criou coletivos ilegais de pastores na Alemanha, viajou para outros países, advogou contra a guerra. A postura de Bonhoeffer só se radicalizou a partir de então. O pastor se decepcionou profundamente com a Igreja Confessante diante da permissão de que pastores jurassem fidelidade a Hitler. As estratégias mobilizadas até então não são, por fim, vistas como viáveis naquele momento. É a partir de 1938, então, que Bonhoeffer dá início a uma nova fase da sua resistência ingressando, um ano depois, em um movimento de conspiração contra Adolf Hitler. Essa fase, talvez a mais conhecida e pesquisada da vida do pastor, é herdeira desse período e está vinculada às estratégias de resistência e de defesa da *ética da responsabilidade cristã* empenhadas, por ele, nos anos anteriores.

⁴⁷⁶ Carta de Dietrich Bonhoeffer para os Irmãos, Finkenwalde, 24 de junho de 1937. In: BARKER, H. Gaylor; BROCKER, Mark S. *Dietrich Bonhoeffer Works: Theological Education at Finkenwalde 1935-1937*, vol. 14. Trad. Douglas W. Stott. Minneapolis: Fortress Press, 2013, p. 308.

⁴⁷⁷ Carta do Reichsführer SS e do Chefe da Polícia Alemã para o Escritório da Polícia Secreta do Estado, Berlim, 29 de agosto de 1937. In: BARKER, H. Gaylor; BROCKER, Mark S. *Dietrich Bonhoeffer Works: Theological Education at Finkenwalde 1935-1937*, vol. 14. Trad. Douglas W. Stott. Minneapolis: Fortress Press, 2013, p. 315.

⁴⁷⁸ BETHGE, Eberhard. *Bonhoeffer. A Biography*. Trad. Victoria Barnett. Minneapolis, MN: Fortress Press, 2000, p. 585

**“PREGANDO O EVANGELHO EM UMA ERA MALIGNA”:
OS SERMÕES EM FINKENWALDE**

“É uma era maligna quando o mundo silenciosamente permite que o mal seja feito. Quando o pobre e o fraco clamam aos céus em sua opressão e ainda os juízes e os senhores da terra estão em silêncio. Quando os perseguidos da comunidade da igreja clamam a Deus e aos seres humanos por ajuda em sua tribulação e não há uma única boca na terra que fala para fornecer justiça.”

(Sermão pregado por Dietrich Bonhoeffer sobre Salmo 58,
Finkenwalde, 11 de julho de 1937.)

“PREGANDO O EVANGELHO EM UMA ERA MALIGNA”: OS SERMÕES EM FINKENWALDE

Em última análise, não nos interessa tanto saber as ideias deste ou daquele expoente da Igreja, mas aquilo que Jesus quer é o que queremos descobrir. Indo à Igreja para ouvir a pregação, o que queremos ouvir é sua Palavra - isso não apenas em interesse próprio, mas também por amor das pessoas para as quais a igreja e sua mensagem se tornaram estranhas. Somos também da opinião que se o próprio Jesus, e tão somente Jesus com sua Palavra, estivesse em nosso meio na pregação, seria outro o grupo de pessoas a escutar a Palavra e outro o grupo a rejeitá-la. Isso não significa que a pregação da nossa igreja tenha deixado de ser a Palavra de Deus; no entanto, quanto som estranho, quantas leis humanas, duras, quantas esperanças falsas e falsos consolos turvam ainda a cristalina mensagem de Jesus, dificultando a decisão autêntica!⁴⁷⁹

Bonhoeffer abre o prefácio de *Discipulado*, a obra que discute o Sermão da Montanha que tanto admirava, falando sobre o significado do sermão. Após a experiência em Finkenwalde, a pregação terá um caráter de clamor, consolo e denúncia ainda mais latente em seu pensamento. Os doze sermões analisados do período são alguns dos poucos documentos desse gênero que sobreviveram dos dois anos e meio de existência dos seminários de Zingst e Finkenwalde.

7.1 OS SERMÕES EM FINKENWALDE

A coletânea de documentos de Finkenwalde *Dietrich Bonhoeffer Works in English* categoriza os dezenove documentos presentes na sessão *Sermões, Meditações e Estudos Bíblicos* em seis tipos: sermões completos, esboços de sermões, sermões auxiliares, discursos ocasionais, trechos exegéticos e estudos bíblicos. Alguns desses documentos, por não se adequarem a estrutura de um sermão que está sendo trabalhada na pesquisa, não foram contabilizados. Os discursos ocasionais (funerários e de casamento e os estudos bíblicos) não foram considerados para esse escopo de análise. Dos treze documentos restantes, a *Exposição sobre a Questão Judaica* não se adequa completamente à estrutura do sermão pelo que se pode perceber do original do documento. No entanto, por ser uma anotação do aluno e biógrafo Eberhard Bethge, dificulta, também, sua categorização em outro tipo. Analisaremos, portanto, o documento como um sermão, mas com atenção às questões estruturais relativas a ele.

Tabela 4 – Sermões pregados por Dietrich Bonhoeffer em Finkenwalde (1935-1937)

⁴⁷⁹ BONHOEFFER, Dietrich. *Discipulado*. São Leopoldo: Sinodal, 2004, p. 5.

SERMÕES DE DIETRICH BONHOEFFER EM FINKENWALDE (1935-1937)				
1935				
SERMÃO 29	Sermão sobre Salmo 42 OU Chamando uma Nova Igreja	02 de junho de 1935 (Exaudi - Domingo após a Ascensão)	Zingst	Salmos 42
SERMÃO 30	Sermão sobre Zacarias 3:1-5	21 de julho de 1935 (Quinto domingo após a Trindade)	Finkenwalde	Zacarias 3:1-5
SERMÃO 31	Rascunho do sermão sobre Provérbios 28:13	Sem data (provavelmente do meio de 1935)	Sem identificação. Provavelmente Finkenwalde.	Provérbio 28:13
SERMÃO 32	Reflexão Bíblica matinal OU "Aprimorando o dia em fé: reflexões matinais"	Sem data (provavelmente de 1935)	Sem identificação. Provavelmente Finkenwalde.	Diversos versículos
SERMÃO 33	Exposição sobre Romanos 9-11: A questão judaica (Judenfrage)	28 de setembro de 1935	Finkenwalde	Romanos 9-11
SERMÃO 34	Sermão sobre Mateus 18:21-35 OU Perdão	17 de novembro de 1935 (próximo ao último domingo do ano da Igreja)	Finkenwalde	Mateus 18:21-35
SERMÃO 35	Sermon sobre Apocalipse 14: 6-13 OU Ficando firme na Babilônia	24 de novembro de 1935 (Domingo do Arrependimento)	Finkenwalde	Apocalipse 14:6-13
1936				
SERMÃO 36	Sermão sobre Salmo 90 - Funeral da Sra. Julie Bonhoeffer	15 de janeiro de 1936	Berlim	Hinos
SERMÃO 37	Sermão de casamento sobre 1 Tessalonicenses 5:16-18	15 de abril de 1936	Falkensee	1 Tessalonicenses 5:16-18
SERMÃO 38	Sermão de casamento sobre João 13:34	18 de julho de 1936	Magdeburg	João 13:34
SERMÃO 39	Sermão sobre Apocalipse 2:1-7	25 de outubro de 1936	Finkenwalde	Apocalipse 2:1-7
1937				
SERMÃO 40	Sermão sobre Mateus 26:45b-50 OU "O traidor"	14 de março de 1937 (Primeiro domingo da Quaresma)	Finkenwalde	Mateus 26:45b-50
SERMÃO 41	Sermão sobre Salmo 58 OU Pregando o Evangelho em uma Era Maligna	11 de julho de 1937 (Oitavo Domingo após a Trindade)	Finkenwalde	Salmo 58

Os sermões, assim como os demais documentos, são divididos nas cinco sessões do seminário de Finkenwalde. Pelo número reduzido de sermões, assim como em Berlim, é difícil afirmar uma tendência nas escolhas das passagens por Bonhoeffer. No caso de Finkenwalde, a falta não se dá por poucas pregações no contexto, mas sim pela grande ausência de documentação que restou, já que Bonhoeffer pregava todos os domingos⁴⁸⁰. Nas prédicas, é possível verificar uma crítica muito clara ao contexto vivido. Diferentemente de Londres, no entanto, os sermões em Finkenwalde se assemelham muito mais a um clamor do que a uma denúncia.

Além das pregações, um número considerável de documentos relacionados a prática pastoral e de pregação sobreviveu. Os *Exercícios Práticos em Homilética* e as *Palestras sobre Homilética* estão presentes em praticamente todos os semestres de Finkenwalde. A documentação é extensa e caracterizada pela prática, com os estudantes, da formulação de sermões. Esses documentos integram o vastíssimo acervo relacionado ao pastor e não serão objeto de análise da

⁴⁸⁰ HENKYS, Jürger. Posfácio dos editores da edição alemã. In: BARKER, H. Gaylor; BROCKER, Mark S. *Dietrich Bonhoeffer Works: Theological Education at Finkenwalde 1935-1937*, vol. 14. Trad. Douglas W. Stott. Minneapolis: Fortress Press, 2013, p. 1011.

pesquisa, já que tratam da preparação pastoral para a pregação e não da pregação em si. As concepções sobre sermão presentes nessas fontes são importantes para compreendermos o local de destaque que Bonhoeffer dá às pregações na vida da igreja. A existência de documentos como esses e a inexistência (até onde foi possível verificar) de trabalhos historiográficos, em língua portuguesa e inglesa que os analisem, demonstram o campo vasto de pesquisa que há na biografia e obra do pastor.

Para a análise dos sermões de Bonhoeffer sob a perspectiva da responsabilidade, dois eixos chamam a atenção nas pregações de Finkenwalde. O primeiro eixo é o *lamento e o desespero* e, o segundo, *a questão da culpa*. Ao tratarmos sobre o *lamento e o desespero*, analisaremos os dois primeiros sermões pregados por Bonhoeffer no contexto, sendo um deles em Zingst e o outro a última pregação em Finkenwalde da qual temos registro. Este último, um dos principais documentos de toda a dissertação, será analisado de forma intercalada com ideias e trechos presentes nas pregações anteriores. Um terceiro tema a ser tratado no capítulo diz respeito ao conceito de *resistência* e sua relação com a questão da responsabilidade.

7.2 AS LAMENTAÇÕES DE BONHOEFFER

“As minhas lágrimas têm sido o meu alimento dia e noite” (Sl 42:3)⁴⁸¹, afirma o salmista. E é a partir dessa dor que Bonhoeffer reflete sobre o lugar que ele e sua comunidade de fé ocupam naquele momento. Diferentemente das suas outras pregações, Bonhoeffer reflete sobre o lugar do sofrimento fazendo uma análise trecho a trecho das passagens, aparentemente lendo os versículos bíblicos e analisando-os pausadamente.

Você já ouviu um choro penetrante de uma corsa na floresta em uma noite fria de outono? A floresta inteira estremece sob este choro de anseio. Então, também, a alma humana chora aqui. Não por um bem terreno, mas por Deus. Um crente que se afastou demais de Deus agora anseia pelo Deus da salvação e da graça. Tais crentes sabem bem que o Deus a quem eles choram. Estes não são aqueles que procuram um Deus desconhecido, aqueles que nunca vão encontrar nada. Porque uma vez que eles experienciaram a ajuda e a proximidade de Deus, eles não precisarão chorar dentro de seu esvaziamento.⁴⁸²

⁴⁸¹ BÍBLIA, Português. *Bíblia Shedd*, Revista e Atualizada no Brasil. Trad. João Ferreira de Almeida. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 1997.

⁴⁸² Sermão sobre Salmo 42, Zingst, 02 de junho de 1935. In: BARKER, H. Gaylor; BROCKER, Mark S. *Dietrich Bonhoeffer Works: Theological Education at Finkenwalde 1935-1937*, vol. 14. Trad. Douglas W. Stott. Minneapolis: Fortress Press, 2013, p. 845. Não foi possível analisar a versão original em alemão desse sermão.

O choro penetrante que a alma humana chorava naquele momento na Igreja, era o choro dos pares, de alguns amigos de Bonhoeffer, que foram presos em campos de concentração e prisões. Uma carta de Gerhard Vibrans demonstra o sentimento de aflição e, contraditoriamente, de esperança (também percebido no texto acima).

Bonhoeffer deu um sermão maravilhoso hoje, foi realmente um culto de adoração genuíno confessante, ou melhor: um serviço de rogação... cultos de adoração não têm muita participação entre a Ascensão e o Pentecostes; nós realmente representamos um contingente considerável. Apesar disso, isso fez um tremendo impacto... Todos (e certamente nós) prestamos muita atenção. Toda a Igreja ficou comovida quando os nomes dos conhecidos 19 pastores Hessian [anúncio dos nomes dos pastores presos] foram lidos. Uma mulher na minha frente sacudiu sua cabeça; outros ficaram tão tocados recorreram a seus lenços... A menção explícita na oração de conclusão sobre os pastores em campos de concentração e prisões também causou profundo impacto.⁴⁸³

O sermão é um grito de desespero - ao mesmo tempo que de esperança, por tempos melhores - diante de uma situação bem concreta. Um documento do período apresenta um protocolo de interrogatório sobre o culto que foi aberto por conta das declarações e pelo recolhimento de dinheiro, de forma ilegal, para a Igreja Confessante. O interrogatório, respondido pelo próprio Bonhoeffer, confirma as orações pelos presos e o recolhimento de ofertas, informando que 33 reichsmarks foram recolhidos na ocasião⁴⁸⁴.

O que chama atenção no contexto é a expressão de lamento, ao mesmo tempo que Bonhoeffer explicita a confiança em Deus como um ato de obediência e de esperança no amanhã. O pastor foca em demonstrar como a tribulação daquele momento pode se converter em uma situação de transformação, uma palavra de conforto para os jovens pastores seminaristas que iniciavam com ele, naquele momento, um seminário confessante. A perseguição não é um componente que o desmotiva na ação frente ao chamado de Deus, mas o motiva diante dele.

Sofrer humilhações e zombarias pelo amor da fé tem sido uma distinção dos crentes por milênios. [...] Eu ainda irei confessar Deus diante de todo o mundo e diante de todos os inimigos de Deus quando, na mais profunda tribulação, eu acredito na divindade de Deus, quando na culpa eu acredito no perdão, quando

⁴⁸³ Sermão sobre Salmo 42, Zingst, 02 de junho de 1935. In: BARKER, H. Gaylor; BROCKER, Mark S. *Dietrich Bonhoeffer Works: Theological Education at Finkenwalde 1935-1937*, vol. 14. Trad. Douglas W. Stott. Minneapolis: Fortress Press, 2013, p. 846, [nn.1].

⁴⁸⁴ BARKER, H. Gaylor; BROCKER, Mark S. *Dietrich Bonhoeffer Works: Theological Education at Finkenwalde 1935-1937*, vol. 14. Trad. Douglas W. Stott. Minneapolis: Fortress Press, 2013, p. 1012.

na morte eu acredito na vida, quando na derrota eu acredito na vitória e quando no abandono eu acredito na presença graciosa de Deus.⁴⁸⁵

É o contraste entre a expressão de lamento ao mesmo tempo que Bonhoeffer explicita a confiança em Deus. A música embala esse tom de esperança já que, ao longo da pregação, a Igreja cantava o hino *Me ajude, ajudador, me ajude no medo ou na necessidade (Hilf, Helfer, hilf in Angst und Not)*. Esse hino, assim como outros selecionados do século XVI e XVII, indicam uma forte manutenção da tradição histórica luterana nos cultos. O culto, portanto, além de espaço de profissão de fé, é também local de ligação e rememoração cultural. Um lugar de lembrança pessoal inclusive. Jürgen Henkys chama a atenção para a utilização constante de primeira pessoa do singular nesse sermão ao invés de algo direcionado ao outro. A integração da pregação de Bonhoeffer com a interação dos ouvintes marca o sermão como um grito de uma única voz.

Após a mudança para Finkenwalde, o primeiro sermão, de 21 de julho de 1935, que temos acesso possui o mesmo teor. Em um tom de lamento, Bonhoeffer traz a passagem do pesar de um profeta diante daquilo que vê:

Deus me mostrou o sumo sacerdote Josué, o qual estava diante do Anjo do Senhor, e Satanás estava à mão direita dele, para se lhe opor. Mas o Senhor disse a Satanás: O Senhor te repreende, ó Satanás; sim, o Senhor, que escolheu Jerusalém, te repreende; não é este um tição tirado do fogo? Ora, Josué, trajado de vestes sujas, estava diante do Anjo. Tomou este a palavra e disse aos que estavam diante dele: Tirai-lhe as vestes sujas. A Josué disse: Eis que tenho feito que passe de ti a tua iniquidade e te vestirei de finos trajes. E disse eu: coloque-lhe um turbante limpo sobre a cabeça. Colocaram-lhe, pois, sobre a cabeça um turbante limpo e o vestiram com trajes próprios; e o Anjo do Senhor estava ali, [...]. (Zacarias 3:1-5)⁴⁸⁶

Bonhoeffer traz uma narrativa do encontro de Josué com um anjo e com Satanás para fazer paralelos com a própria Igreja no período e a situação de desesperança que as assolava. Nesse sermão, Bonhoeffer mobiliza, de forma interessante, os sentidos humanos para dizer que “nós não temos olhos para as coisas divinas, que para nós são uma questão de ouvir; ouvir é o que faz um

⁴⁸⁵ Sermão sobre Salmo 42, Zingst, 02 de junho de 1935. In: BARKER, H. Gaylor; BROCKER, Mark S. *Dietrich Bonhoeffer Works: Theological Education at Finkenwalde 1935-1937*, vol. 14. Trad. Douglas W. Stott. Minneapolis: Fortress Press, 2013, p. 853.

⁴⁸⁶ BÍBLIA, Português. *Bíblia Shedd*, Revista e Atualizada no Brasil. Trad. João Ferreira de Almeida. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 1997.

cristão e um crente”⁴⁸⁷. A desesperança, portanto, é fruto de uma visão que é limitadamente humana.

Esse é quem nós somos - nós podemos dizer, proclamar, gritar tão alto que nossos ouvidos zumbem; e nós podemos ouvir diariamente em nosso mundo caído e ouvir sobre como nossas vidas estão sendo devoradas pelo pecado - aqui está um novo mundo, uma nova vida, ouça! - mas nós não podemos ver. [...] Nós vemos morte, e a queda vagarosa e a desintegração, nós vemos doença e sofrimento, nós vemos luta, assassinato, rebeldia e desespero - e em oposição a tudo isso que nós vemos, nós ouvimos o clamor milagroso. [...] se torne aquele que ouça, aquele que tem ouvido, porque Deus está falando com você através de seus ouvidos.⁴⁸⁸

O teólogo coloca o caos que está diante dos nossos olhos não em um estado de negação, mas sim como algo que não deve ser visto como a única realidade possível e palpável. O mundo, diante do olhar do profeta, é o mundo caído, que é denunciado, criticado e que precisa de uma intervenção dos céus. Como não ficar desolado diante de um cenário como este? Como o profeta se mantém esperançoso? O amanhã do profeta reside em uma confiança de que o hoje não se resume à intervenção humana. “Josué deve se manter em silêncio [diante das acusações]. Mas Cristo, o Senhor, fala.”⁴⁸⁹.

Pela própria ação, portanto, Josué não pode se defender diante de Satanás. Seu pecado, descrito por Bonhoeffer como aparente em suas roupas sujas diante de Deus e limpas diante dos homens, traz, mais uma vez, a ideia da impotência humana que só se converte em força diante da

⁴⁸⁷ Sermão sobre Zacarias 3: 1-5, Finkenwalde, 21 de julho de 1935. BARKER, H. Gaylor; BROCKER, Mark S. *Dietrich Bonhoeffer Works: Theological Education at Finkenwalde 1935-1937*, vol. 14. Trad. Douglas W. Stott. Minneapolis: Fortress Press, 2013, p. 855. Original (Nachlass 299 A43,17,p. 2): “dass wir in göttlichen Dingen keine Augen haben, auf die Ohren kommt es bei uns an, das Hören macht den Christen und den Glauben.“.

⁴⁸⁸ Sermão sobre Zacarias 3: 1-5, Finkenwalde, 21 de julho de 1935. In: BARKER, H. Gaylor; BROCKER, Mark S. *Dietrich Bonhoeffer Works: Theological Education at Finkenwalde 1935-1937*, vol. 14. Trad. Douglas W. Stott. Minneapolis: Fortress Press, 2013, p. 855. Original (Nachlass 299 A43,17,p.2): “dass wir in göttlichen Dingen keine Augen haben, auf die Ohren kommt es bei uns an, das Hören macht den Christen und den Glauben. [...] Das sind wir – sagen können wir’s recht, verkündigen, schreiben, dass einem die Ohren davon gellen und hören können wir’s, täglich in unserer verfallenen Welt, über unser von der Sünde zerfressenes Leben es uns sagen lassen – es ist eine neue Welt, es ist ein neues Leben, so höre doch – aber sehen können wir’s nicht. [...] Tod sehen wir und langsame Verwesung und Zersetzung, Krankheit und Leid sehen wir, Kampf und Mord und Verzweiflung sehen wir – und wir hören gegen all das, [...] werdet Menschen des Hörens, Menschen die Ohren haben, denn Gott redet zu euch durch eure Ohren.“.

⁴⁸⁹ Sermão sobre Zacarias 3: 1-5, Finkenwalde, 21 de julho de 1935. BARKER, H. Gaylor; BROCKER, Mark S. *Dietrich Bonhoeffer Works: Theological Education at Finkenwalde 1935-1937*, vol. 14. Trad. Douglas W. Stott. Minneapolis: Fortress Press, 2013, p. 857. Original (Nachlass 299 A43,17,p. 3): “Josua muss stumm bleiben, aber Christus der Herr redet.“.

obediência a Deus. A narrativa de Josué é mobilizada como um paralelo a história da Igreja Confessante no período e o pastor explicita isso ao fim do sermão:

A imagem e essa história de Josué é a imagem e a história da nossa própria igreja - vamos nos lembrar dessas três imagens - eu vi o sumo sacerdote Josué ao lado do anjo do Senhor e Satanás à sua direita - a Igreja - a todo momento nesses últimos tempos - esteve diante de Deus e Satanás a acusando - Josué estava usando roupas sujas; a Igreja, nossa Igreja Confessante, permanece diante de Deus em roupas sujas - jogue fora essas roupas sujas; eu a vesti com roupas festivas - Deus, fala de forma similar conosco e com nossa comunidade da Igreja; essa palavra é nossa vida; nos prepare para estar diante do Senhor em vestimentas puras. Amém.⁴⁹⁰

A Igreja, assim como Josué, sofre as acusações do mal. Ela não é pura, mas pode ser purificada e isso é algo que Bonhoeffer assinala diretamente à Igreja Confessante. É um clamor à obediência, ao ouvir, de maneira diferente do clamor de Berlim: a Igreja deve ouvir Cristo não apenas para ser Igreja e denunciar, mas para permanecer e se justificar diante de um mundo mal. Bonhoeffer não chama para iniciarem uma luta. O clamor é para que a luta continuasse e permanecesse forte em um contexto em que a ofensiva nazista diante de religiosos dissidentes se acentuava cada dia mais.

Por fim, a pregação traz um tema caro a Bonhoeffer no contexto: a importância dos elementos da tradição judaica. Um dos exemplos está na Jerusalém enfatizada na pregação como *a escolhida*⁴⁹¹. Esse será um tópico latente em alguns textos e na pregação mais incisiva do pastor ao longo de todos esses anos, a última pregação em Finkenwalde. Esta, foco da análise da próxima parte deste capítulo, sinaliza como o lamento do pastor no período de Finkenwalde se intensificou em uma expressão vívida de indignação perante as injustiças.

⁴⁹⁰ Sermão sobre Zacarias 3: 1-5, Finkenwalde, 21 de julho de 1935. In: BARKER, H. Gaylor; BROCKER, Mark S. *Dietrich Bonhoeffer Works: Theological Education at Finkenwalde 1935-1937*, vol. 14. Trad. Douglas W. Stott. Minneapolis: Fortress Press, 2013, p. 860. Original (Nachlass 299 A43,7, p.6): “Dieses Bild und diese Geschichte des Josua ist das Bild und die Geschichte unserer Kirche – merken wir uns diese drei Bilder – ich sah Josua, den Hohenpriester, stehen vor dem Engel des Herrn und der Satan stand zu seiner Rechten die Kirche – in jedem Augenblick und in der letzten Zeit – stehend vor Gott und der Satan verklagt sie. Josua hatte unreine Kleider, die Kirche, unsere Bekennende Kirche, steht in unreinen Kleidern vor Gott – tut die unreinen Kleider von ihr – ich habe ihr Feierkleider angezogen. Gott, sprich so auch zu uns und zu dieser Gemeinde, dieses Wort ist unser Leben, mach uns recht fertig, vor dir in reinen Kleidern zu stehen. Amen.“

⁴⁹¹ Sermão sobre Zacarias 3: 1-5, Finkenwalde, 21 de julho de 1935. BARKER, H. Gaylor; BROCKER, Mark S. *Dietrich Bonhoeffer Works: Theological Education at Finkenwalde 1935-1937*, vol. 14. Trad. Douglas W. Stott. Minneapolis: Fortress Press, 2013, p. 857.

7.3 CULPA E RESPONSABILIDADE

É uma era maligna quando o mundo silenciosamente permite que o mal seja feito. Quando o pobre e o fraco clamam aos céus em sua opressão e ainda os juízes e os senhores da terra estão em silêncio. Quando os perseguidos da comunidade da igreja clamam a Deus e aos seres humanos por ajuda em sua tribulação e não há uma única boca na terra que fala para fornecer justiça.⁴⁹²

Falar de injustiça em uma era maligna - ou em tempos sombrios, em uma linguagem arendtiana - é um desafio que surpreende pelas similaridades com o contexto que a própria autora vivencia no Brasil em 2021. O fragmento do sermão transcrito acima é o que dá nome a dissertação e foi o objeto de análise que motivou a pesquisa como um todo. Diante disso, é inevitável pensar de antemão que a fonte possui temas e reflexões que embalam boa parte das análises até aqui. O sermão sobre o Salmo 58, intitulado em versões póstumas como *Pregando o Evangelho em uma Era Maligna*⁴⁹³, foi formulado em meio a querelas sobre o salmo 58, seu tom de vingança e a discussão acerca da relação de Cristo e Davi⁴⁹⁴. A escolha do salmo por Bonhoeffer já denota o sentimento presente e, por conta disso, é importante conhecer os trechos bíblicos que ele mobiliza:

Falais verdadeiramente justiça, ó juízes? Julgais com retidão os filhos dos homens? Longe disso; antes, no íntimo engendrais iniquidades e distribuís na terra a violência de vossas mãos. Desviam-se os ímpios desde a sua concepção; nascem e já se desencaminham proferindo mentiras. Têm peçonha semelhante à peçonha de serpente; são como víbora surda, que tapa os ouvidos, para não ouvir a voz dos encantadores, do mais fascinante em encantamentos. Ó Deus, quebralhes os dentes na boca; arranca, SENHOR, os queixais aos leõezinhos. Desapareçam como águas que escorrem; ao dispararem flechas, fiquem elas embotadas. Sejam como a lesma, que passa diluindo-se, como o aborto de mulher, não vejam nunca o sol. Como espinheiros antes que vossas panelas sintam deles o calor, tanto os verdes como os que estão em brasa serão arrebatados como por um redemoinho. Alegrar-se-á o justo quando vir a vingança; banhará os pés no sangue do ímpio. Então, se dirá: Na verdade, há

⁴⁹² Sermão sobre Salmo 58, Finkenwalde, 11 de julho de 1937. In: BARKER, H. Gaylor; BROCKER, Mark S. *Dietrich Bonhoeffer Works: Theological Education at Finkenwalde 1935-1937*, vol. 14. Trad. Douglas W. Stott. Minneapolis: Fortress Press, 2013, p. 965. Original (Nachlass 299 A51,3, p.1): “Eine böse Zeit, wenn die Welt stumm das Unrecht geschehen lässt. Wenn die Bedrückung der Armen und Elenden laut zum Himmel schreit und die Richter und Herren der Erde schweigen dazu. Wenn die verfolgte Gemeinde in höchster Not Gott um Hilfe und die Menschen um Gerechtigkeit anruft und kein Mund tut sich auf Erden auf, ihr Recht zu schaffen.“.

⁴⁹³ BONHOEFFER, Dietrich. *The Collected Sermons of Dietrich Bonhoeffer*. Volume 2. Trad. Victoria Barnett. Fortress Press: Minneapolis, 2017.

⁴⁹⁴ Apontamento feito pelos editores da DBWE 14 sobre as polêmicas que envolveram o sermão (nota 1). Cf Sermão sobre o Salmo 58 3: 1-5, Finkenwalde, 11 de julho de 1937. BARKER, H. Gaylor; BROCKER, Mark S. *Dietrich Bonhoeffer Works: Theological Education at Finkenwalde 1935-1937*, vol. 14. Trad. Douglas W. Stott. Minneapolis: Fortress Press, 2013, p. 953.

recompensa para o justo; há um Deus, com efeito, que julga na terra (Sl 58:1-11).⁴⁹⁵

A transcrição completa do salmo é necessária para que se perceba como Bonhoeffer se identifica com o clamor pelo julgamento divino. O sentimento diante dos inimigos que Davi enfrenta é o sentimento que Bonhoeffer expressa na pregação diante dos seus próprios opositores. Em junho e julho, um turbilhão de medidas, já descritas no capítulo anterior, assolavam o ciclo do pastor. A pregação foi feita no dia 11 de julho de 1937, em uma capela provisória do seminário. No dia 23 de junho, a Gestapo invadiu uma reunião do Conselho de Brethren e prendeu oito pastores. Em 01 de julho de 1937, dez dias antes da pregação do salmo, a Gestapo havia fechado os escritórios da administração provisória confessante e prendido Martin Niemöller, um dos maiores aliados de Bonhoeffer na Luta pela Igreja⁴⁹⁶. Diante de um momento de dor como este, não seria uma alternativa viável a vingança? Orar esse salmo como um clamor de vingança? Para Bonhoeffer, não:

Não é um salmo de vingança realmente terrível para orarmos? Nós temos ao menos permissão para orar dessa forma? Nossa primeira resposta a essa questão deve ser bem clara: não, nós certamente não estamos permitidos a orar dessa forma! [...] Mesmo nesses tempos de tribulação para a Igreja, nós devemos perceber que é Deus quem se levanta contra nós na fúria de punir nossos pecados, toda a nossa letargia espiritual, nossa aberta ou oculta desobediência, nossa profunda falta de disciplina na nossa vida cotidiana diante da palavra divina.⁴⁹⁷

O sermão carrega, portanto, uma ambiguidade: o desespero daquele que precisa que a justiça seja feita e a obediência daquele que sabe que ele mesmo não poderá fazê-la. Portanto, a análise do sermão partirá dos principais conceitos abordados pelo pastor: *culpa, responsabilidade, silêncio, inocência e vingança*. Esses conceitos se imbricam no discurso do teólogo e são uma reflexão profunda acerca da *ética da responsabilidade cristã*.

⁴⁹⁵ BÍBLIA, Português. *Bíblia Shedd*, Revista e Atualizada no Brasil. Trad. João Ferreira de Almeida. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 1997.

⁴⁹⁶ BETHGE, Eberhard. *Bonhoeffer. A Biography*. Trad. Victoria Barnett. Minneapolis, MN: Fortress Press, 2000, p. 579.

⁴⁹⁷ Sermão sobre Salmo 58, Finkenwalde, 11 de julho de 1937. In: BARKER, H. Gaylor; BROCKER, Mark S. *Dietrich Bonhoeffer Works: Theological Education at Finkenwalde 1935-1937*, vol. 14. Trad. Douglas W. Stott. Minneapolis: Fortress Press, 2013, p. 964. Original (Nachlass 299 A51,3, p.1): “Ist dieser furchtbare Rache psalm unser Gebet? Dürfen wir denn so beten? Darauf heisst die Antwort zunächst ganz klar: Nein, wir, wir dürfen gewiss nicht so beten! [...] Auch in diesen Notzeiten der Kirche müssen wir doch erkennen, dass Gott selbst im Zorn seine Hand gegen uns erhoben hat, um an uns unsere Sünde heimzusuchen, all unsere geistliche Trägheit, unseren offenen oder stillen Ungehorsam, unsere tiefe Zuchtlosigkeit im täglichen Leben unter seinem Wort.“

7.3.1 Ser culpado

O primeiro tema já aparece no início do sermão, fragmento transcrito acima: a *culpa* dos seres humanos.

Como, então, nós que somos culpados e merecemos a fúria de Deus invocamos a mesma fúria aos nossos inimigos sem que a vingança volte contra nós? Não, nós não podemos orar esse salmo. Mas não porque nós somos muito bons (que noção rasa, que arrogância incrível!), mas porque nós somos, nós mesmos, muito pecadores, muito maus! Apenas quem está completamente sem culpa pode orar. Esse salmo da vingança é o salmo de um inocente.⁴⁹⁸

O ser humano aparece como indesculpável diante de Deus. É uma noção de culpa baseada em uma concepção cristã de natureza pecaminosa. Dentro dessa visão, a maldade reside nos homens e mulheres e não a reconhecer é cair em arrogância. Em *Ética*, uma de suas obras mais densas, Bonhoeffer afirma a necessidade do indivíduo de perceber sua culpa diante de Cristo. É interessante o balanço que Bonhoeffer faz em relação à culpa do outro em relação a própria culpa nesta obra:

Não posso me tranquilizar alegando que minha parcela seja ínfima; aqui não se fazem contas; ao contrário, devo reconhecer que exatamente o meu pecado é a causa de tudo. Sou culpado de covarde silêncio quando deveria ter falado; sou culpado de hipocrisia e falta de veracidade diante da violência; sou culpado de falta de misericórdia e de renegar os mais pobres dos irmãos; [...]. Que é que importa a vocês se outros também tem culpa?⁴⁹⁹

O exercício de Bonhoeffer é colocar o olhar para si ao falar de culpa por partir do pressuposto que todos os seres humanos, desde a queda de Adão, estão condenados. “Quando você vê certamente o pecado de outra pessoa, você não vê o seu próprio.”⁵⁰⁰, afirma Bonhoeffer em sua pregação sobre o perdão, em novembro de 1935. Nesse sermão, Bonhoeffer deixa explícito como o perdão implica compreender a si mesmo como culpado e potencial canal de dor

⁴⁹⁸ Sermão sobre Salmo 58, Finkenwalde, 11 de julho de 1937. In: BARKER, H. Gaylor; BROCKER, Mark S. *Dietrich Bonhoeffer Works: Theological Education at Finkenwalde 1935-1937*, vol. 14. Trad. Douglas W. Stott. Minneapolis: Fortress Press, 2013, p. 965. Original (Nachlass 299 A51,3,p.1): “Wie aber sollten denn wir, die wir selbst schuldig sind und Gottes Zorn verdienen. Gottes Rache über unsere Feinde herbeirufen, ohne dass diese Rache vielmehr uns selbst reffen musste? Nein, wir, wir können diesen Psalm nicht beten. Nicht weil wir zu gut dafür wären, (welch ein oberflächlicher Gedanke, welch ein unbegreiflicher Hochmut“), sondern weil wir zu sündig, zu böse dafür sind! Nur wer selbst ganz ohne Schuld ist, kann so beten. Dieser Rache psalm ist das Gebet des Unschuldigen.“

⁴⁹⁹ BONHOEFFER, Dietrich. *Ética*. 7ª edição. São Leopoldo: Sinodal, 2005, p.74.

⁵⁰⁰ Sermão sobre Mateus 18:21-35, Finkenwalde, 17 de novembro de 1935. BARKER, H. Gaylor; BROCKER, Mark S. *Dietrich Bonhoeffer Works: Theological Education at Finkenwalde 1935-1937*, vol. 14. Trad. Douglas W. Stott. Minneapolis: Fortress Press, 2013, p. 894. Não foi possível analisar a versão original em alemão desse sermão.

para o outro. Diz que “nossa vida é manchada, impura e culpada diante de Deus e nós não temos nada, absolutamente nada para mostrar além de débitos e mais débitos.”⁵⁰¹. A visão de Bonhoeffer sobre a culpa, portanto, recai numa ideia do indivíduo olhar para si como alguém que precisa de redenção e não está em um patamar de condenação em relação ao outro.

Esse conceito de culpa que abarca a todos, no entanto, não é uma desculpa para aqueles que cometem o mal deliberadamente e são portadores da injustiça. A *era maligna* que é mencionada pelo teólogo só é possível graças àqueles que agem pela sua existência e àqueles que não agem pelo seu fim. Essa discussão está presente nas reflexões dos intelectuais do período e no pós-guerra. Existem aqueles que agem em prol do mal, existem os nazistas, existe Hitler.

As reflexões do filósofo Karl Jaspers em *A Questão da Culpa* ecoam no conceito basilar dessa pesquisa: a ideia de responsabilidade. Jaspers divide a culpa em quatro categorias: *culpa criminal*, que implica a punição; *culpa política*, que envolve responsabilidade; *culpa moral*, que implica discernimento e *culpa metafísica* que gera uma nova compreensão acerca do humano. Tratamos, logo acima, da concepção cristã sobre culpa a partir de Bonhoeffer. No entanto, há uma outra dimensão de culpa admitida pelo teólogo no sermão, a culpa daquele que promove o mal e a injustiça. Essa culpa é chamada por Jaspers de *culpa criminal* pois Himmler, Goebbels, Eichmann e o próprio Hitler são *culpados* pelos crimes ocorridos na Alemanha; devem ser julgados como tal. O segundo tipo de culpa, a *culpa política*, no entanto, é uma noção *compartilhada*, chamada por Arendt exclusivamente de *responsabilidade*.

Essa distinção entre culpa e responsabilidade feita por Arendt é fundamental e está expressa no sermão analisado. A filósofa critica o conceito de culpa coletiva e defende que ela está no *campo individual* enquanto a responsabilidade está no *campo coletivo*. Os conceitos de culpa e inocência só fazem sentido se aplicado a indivíduos de forma isolada, de acordo com a filósofa⁵⁰². Se todo o povo alemão é culpado, “bem como toda a história alemã, de Lutero a Hitler”⁵⁰³, há uma injustiça posta: se todos são culpados pelos eventos ocorridos na Alemanha, ninguém o é no fim das contas. Embora Bonhoeffer admita uma natureza humana culpada diante

⁵⁰¹ Sermão sobre Mateus 18:21-35, Finkenwalde, 17 de novembro de 1935. BARKER, H. Gaylor; BROCKER, Mark S. *Dietrich Bonhoeffer Works: Theological Education at Finkenwalde 1935-1937*, vol. 14. Trad. Douglas W. Stott. Minneapolis: Fortress Press, 2013, p. 898.

⁵⁰² ARENDT, Hannah. *Responsabilidade e Juízo*. Trad, Miguel Serras Pereira. Lisboa: Dom Quixote, 2007, p. 90.

⁵⁰³ ARENDT, Hannah. *Responsabilidade e Juízo*. Trad, Miguel Serras Pereira. Lisboa: Dom Quixote, 2007, p. 18.

de Deus, os eventos, os assassinatos, as perseguições têm sujeitos que as promovem e devem ser identificados como tal. São chamados, por ele, de *inimigos de Deus e da comunidade da Igreja*⁵⁰⁴. “Quando as bocas dos senhores da terra estão em silêncio, suas mãos são rápidas em se envolver em atos violentos”,⁵⁰⁵ proclama o pastor no sermão sobre o salmo 58.

No entanto, o sermão é focado não na acusação desses inimigos de Deus, mas sim na acusação do coletivo diante do mal que assolava a Alemanha e a Igreja naquele momento. Bonhoeffer critica a passividade de alguns frente àqueles “seres humanos que são criaturas de Deus assim como vocês são”⁵⁰⁶ e que estão entregues ao sofrimento. Hannah Arendt, em *O Conceito de Amor em Santo Agostinho*, chamará isso de uma igualdade em culpa diante de Deus. O pecado, atributo de todo ser humano dentro da lógica cristã agostiniana, é um desvio que “funda a igualdade de todos os homens.”⁵⁰⁷. É por isso que, diante de uma era maligna, Bonhoeffer defende que o ser humano não ore o salmo da vingança porque não possui a inocência necessária.

Apenas aquele que está completamente livre de qualquer desejo de vingança dentro de si e livre de todo o ódio, e certamente apenas aquele que não usa essa oração para satisfazer sua própria fome de vingança pode orar de puro coração: “Oh Senhor! Quebre os dentes de sua boca, arranque as presas dos jovens leões, Oh Senhor!”⁵⁰⁸

Portanto, apenas Jesus Cristo pode orar essa oração. De forma similar a argumentação proposta em *Orando com os Salmos*, Bonhoeffer defende que essa oração é “Cristo que fala

⁵⁰⁴ Sermão sobre o Salmo 58, Finkenwalde, 11 de julho de 1937. BARKER, H. Gaylor; BROCKER, Mark S. *Dietrich Bonhoeffer Works: Theological Education at Finkenwalde 1935-1937*, vol. 14. Trad. Douglas W. Stott. Minneapolis: Fortress Press, 2013, p. 967.

⁵⁰⁵ Sermão sobre o Salmo 58, Finkenwalde, 11 de julho de 1937. BARKER, H. Gaylor; BROCKER, Mark S. *Dietrich Bonhoeffer Works: Theological Education at Finkenwalde 1935-1937*, vol. 14. Trad. Douglas W. Stott. Minneapolis: Fortress Press, 2013, p. 965. Original (Nachlass 299 A51,3, p.1): “Wenn der Mund der Herren der Welt zum Unrecht schweigt, dann richten alsbald die Hände böse Gewalttat an.”

⁵⁰⁶ Sermão sobre o Salmo 58, Finkenwalde, 11 de julho de 1937. BARKER, H. Gaylor; BROCKER, Mark S. *Dietrich Bonhoeffer Works: Theological Education at Finkenwalde 1935-1937*, vol. 14. Trad. Douglas W. Stott. Minneapolis: Fortress Press, 2013, p. 967. Original (Nachlass 299 A51,3, p.1): “Menschenkinder, die Geschöpfe Gottes sind wie ihr,“.

⁵⁰⁷ ARENDT, Hannah. *O conceito de amor em Santo Agostinho*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997, p. 151.

⁵⁰⁸ Sermão sobre Salmo 58, Finkenwalde, 11 de julho de 1937. In: BARKER, H. Gaylor; BROCKER, Mark S. *Dietrich Bonhoeffer Works: Theological Education at Finkenwalde 1935-1937*, vol. 14. Trad. Douglas W. Stott. Minneapolis: Fortress Press, 2013, p. 964. Original (Nachlass 299 A51,3, p.2): “Nur wer ganz frei ist von eignen Rachewünschen und von Hass, und wer ganz gewiss nicht sein Gebet wieder dazu benutzt, um eigne Rachegelüste zu hefriedigen, der kann in der Reinheit des Herzens beten: ‚Gott, zerbrich ihre Zähne in ihrem Maul, zerstosse, Herr, das Gebiss der jungen Löwen.‘“.

aqui!”⁵⁰⁹. Isso, portanto, denota a desigualdade humana diante de Deus mediante a culpa e a igualdade de todos os seres humanos através do pecado: aqueles que são as vítimas da injustiça “são seres humanos que são pecadores assim como vocês são e necessitam da misericórdia de Deus assim como vocês. São seus irmãos!”⁵¹⁰. Na leitura arendtiana de Santo Agostinho “[...] no fundo, o outro é igual a ti porque tem o mesmo passado pecador que tu. É por isso que deves amá-lo”⁵¹¹. Essa igualdade no pecado funda, portanto, a necessidade de reconhecer no outro o eu e amá-lo. Isso implica, portanto, se responsabilizar por ele.

7.3.2 Ser responsável

Entendemos a responsabilidade, ao longo de toda a análise, a partir das conceituações filosóficas de Hannah Arendt e Tzvetan Todorov. Como tratado acima, a responsabilidade pelo outro pressupõe considerá-lo igual a mim e sujeito da minha ação. Por mais que o sujeito não seja culpado pela injustiça - já que a culpa só é possível na dimensão individual - sempre se tem “*responsabilidade* por coisas que não fizemos”⁵¹². Hannah Arendt compreende a responsabilidade em termos políticos. Sendo a política correspondente a liberdade e ao exercício coletivo, a responsabilidade política só pode ser atribuída a *um grupo político*. Bonhoeffer não fala em termos de responsabilidade política no sermão, mas é possível lê-lo sob essa perspectiva. Portanto, a Igreja é uma potencial comunidade política. Dietrich Bonhoeffer, como membro desse grupo, se vê - e é - responsável por constituir a igreja e o povo alemão, que permite que a era maligna, a opressão do pobre e do fraco e a perseguição sejam possíveis.

Nenhum indivíduo, portanto, é capaz de fugir da responsabilidade política de um grupo que participa. Abandonar uma comunidade política significará aderir a outra e “isso significaria simplesmente trocar uma comunidade por outra, e assim um tipo de responsabilidade por outra.”⁵¹³. Bonhoeffer se sente responsável e conclama a responsabilidade de seus alunos e

⁵⁰⁹ Sermão sobre o Salmo 58, Finkenwalde, 11 de julho de 1937. BARKER, H. Gaylor; BROCKER, Mark S. *Dietrich Bonhoeffer Works: Theological Education at Finkenwalde 1935-1937*, vol. 14. Trad. Douglas W. Stott. Minneapolis: Fortress Press, 2013, p. 966. Original (Nachlass 299 A51,3, p.1): “Christus spricht hier!”.

⁵¹⁰ Sermão sobre o Salmo 58, Finkenwalde, 11 de julho de 1937. BARKER, H. Gaylor; BROCKER, Mark S. *Dietrich Bonhoeffer Works: Theological Education at Finkenwalde 1935-1937*, vol. 14. Trad. Douglas W. Stott. Minneapolis: Fortress Press, 2013, p. 966. Original (Nachlass 299 A51,3, p.1): „Menschenkinder, die Geschöpfe Gottes sind wie ihr,“.

⁵¹¹ ARENDT, Hannah. *O conceito de amor em Santo Agostinho*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997, p. 162.

⁵¹² ARENDT, Hannah. *Responsabilidade e Juízo*. Trad, Miguel Serras Pereira. Lisboa: Dom Quixote, 2007, p. 213.

⁵¹³ ARENDT, Hannah. *Responsabilidade e Juízo*. Trad, Miguel Serras Pereira. Lisboa: Dom Quixote, 2007, p. 217.

amigos justamente por saber da responsabilidade que possui diante das comunidades que participa. Para Arendt,

[...] não há regras morais de comportamento, ao nível pessoal e individual, que alguma vez possam isentar-nos da responsabilidade coletiva. Essa responsabilidade derivada por coisas que não fizemos, esta assunção por nós próprios das consequências de coisas das quais estamos perfeitamente inocentes é o preço que pagamos pelo fato de vivermos as nossas vidas não apenas conosco, mas entre os nossos companheiros de humanidade, e pelo fato de a faculdade de ação, que, bem vistas as coisas, é a capacidade política por excelência, só poder se tornar efetiva em alguma das múltiplas e multimodais formas de comunidade humana.⁵¹⁴

Ver o outro como semelhante, amá-lo é, pois, lançar-se no mundo e tomá-lo como seu. Essa responsabilidade que é a concretização do *amor mundi* tem como predecessor o amor a Deus e faz com que o indivíduo se integre e veja, no mundo, um significado. Antes mesmo de agir é necessário que o indivíduo faça um julgamento, um juízo, da própria ação. O *juízo*, na perspectiva de Hannah Arendt, é “a capacidade de assumir o ponto de vista do outro”⁵¹⁵. É a prática de enxergar o ser humano como alguém igual que leva o indivíduo a tomar o primeiro passo para se responsabilizar pelo mundo.

Karl Jaspers faz uma interessante alegoria sobre a realidade da Alemanha no contexto. Ele diz que a Alemanha, submetida a Hitler, era um presídio. Tanto culpados quanto responsáveis viveram trancafiados dentro dele⁵¹⁶. É necessário perguntar, portanto, dentro das possibilidades de ação, o que era ou não era viável diante da posição social, status e poder daqueles que ocupavam aquele lugar. Diante disso, a ação - ou não ação - é uma escolha e recai no próprio indivíduo. “A pessoa é responsável por seus atos, quaisquer que sejam as pressões que sofra, [...]”⁵¹⁷, afirma Todorov. Escolher não agir, escolher o *mal menor*, em uma situação limítrofe, *ainda sim é escolher*.

A responsabilidade é, portanto, uma escolha consciente que parte, também, do julgamento de que o indivíduo precisa agir de forma coerente com aquilo que acredita. Isso é perceptível na biografia do pastor. Em *Ética*, Bonhoeffer formula essa questão mais explicitamente ao dizer que

⁵¹⁴ ARENDT, Hannah. *Responsabilidade e Juízo*. Trad, Miguel Serras Pereira. Lisboa: Dom Quixote, 2007, p. 142.

⁵¹⁵ ASSY, Bethania. *Ética, responsabilidade e Juízo em Hannah Arendt*. São Paulo: Instituto Noberto Bobbio, 2015, p. 142.

⁵¹⁶ JASPERS, Karl. *A questão da culpa*. São Paulo: Todavia, 2018, p.75.

⁵¹⁷ TODOROV, Tzvetan. *Diante do Extremo*. São Paulo: Editora Unesp, 2017, p. 195.

a “consciência é a voz que [...] clama pela unidade da existência humana consigo mesma.”⁵¹⁸. Essa mesma perspectiva está presente nas reflexões arendtianas sobre responsabilidade e culpa a partir de Sócrates ao defender que é “melhor para mim estar em desavença com o mundo inteiro do que, sendo um só, estar em desavença comigo mesmo.”⁵¹⁹. Assumir a responsabilidade é, também, a forma pela qual o indivíduo não se contradiz e permanece fiel a si mesmo.

7.3.3 A inocência

Um outro tópico que chama muito a atenção na pregação é a ênfase que Bonhoeffer dá ao povo judeu e a questão da inocência.

Em Davi, é a inocência do próprio Cristo que também está sendo pregada nesse salmo e, com Cristo, a da Igreja como um todo. Não, não somos nós, pecadores, que devem orar essa canção da vingança; é o inocente, apenas o inocente deve pregar essa oração [...] ⁵²⁰.

Bonhoeffer distingue dois tipos de inocência: o que é inocente de qualquer pecado e pode orar o sermão da vingança - apenas Cristo - e aqueles que são inocentes em suas ações. Nesse segundo caso, Bonhoeffer fala daqueles que são vítimas, como os próprios judeus. O teólogo defende um lugar de honra a eles ao colocá-los na linhagem de Cristo.

[...] Deus preparou Davi aquele que seria chamado Filho de Davi, Jesus Cristo. [...]. Mas Cristo, e então a Igreja de Deus, está em Davi. Portanto, seus inimigos são os inimigos de Jesus Cristo e de toda a sua Igreja. ⁵²¹.

Dizer que os inimigos de Davi são os inimigos do próprio Cristo é assinar uma declaração perigosa (para não dizer, até mesmo, suicida) num regime pautado integralmente na superioridade da raça ariana *versus* sua antítese, o judeu representado como a escória mundial. Como um pastor

⁵¹⁸ BONHOEFFER, Dietrich. *Ética*. 7ª edição. Rio Grande do Sul: Sinodal, 2005, p. 154.

⁵¹⁹ ARENDT, Hannah. *Responsabilidade e Juízo*. Trad, Miguel Serras Pereira. Lisboa: Dom Quixote, 2007, p. 221.

⁵²⁰ Sermão sobre Salmo 58, Finkenwalde, 11 de julho de 1937. In: BARKER, H. Gaylor; BROCKER, Mark S. Dietrich Bonhoeffer Works: Theological Education at Finkenwalde 1935-1937, vol. 14. Trad. Douglas W. Stott. Minneapolis: Fortress Press, 2013, p. 964. Original (Nachlass 299 A51,3, p.1): “So betet in David die Unschuld Christi selbst diesen Psalm mit und mit Christus dir ganze hellige Kirche. Nein, nicht wir Sünder beten diesen Rachegefang, die Unschuld selbst und allein betet ihn.“

⁵²¹ Sermão sobre Salmo 58, Finkenwalde, 11 de julho de 1937. In: BARKER, H. Gaylor; BROCKER, Mark S. *Dietrich Bonhoeffer Works: Theological Education at Finkenwalde 1935-1937*, vol. 14. Trad. Douglas W. Stott. Minneapolis: Fortress Press, 2013, p. 965. Original (Nachlass 299 A51,3, p.1): “Aber es hat Gott gefallen, sich in David den zu bereiten, der Sohn Davids genannt werden wird, Jesus Christus. [...] Aber in David ist Christus, ist damit die Kirche Gottes. Darum sind seine Feinde die Feinde Jesu Christi und seiner heiligen Kirche.“

podia afirmar que aqueles que eram acusados pelos Cristãos Alemães de serem os assassinos de Cristo eram, na verdade, sua origem e sua família?

Uma fala como essa se converte em uma ação potente em um contexto de tentativa de silenciamento absoluto e de arianização da figura de Jesus Cristo. Tomar o mundo como objeto de sua responsabilidade implica não ficar no campo da consciência e converter tais perspectivas em ação. Dizer que Cristo é o Filho de Davi, expressão presente no evangelho de Marcos, por exemplo, não é nenhuma novidade ou visão inaugurada por Bonhoeffer. O que chama atenção aqui é o contexto situacional dessa afirmação. É preciso compreender para além do que foi dito. Dizer que Jesus é o Filho de Davi na Alemanha Nazista é dizer que, ao contrário do que afirmavam os Cristãos Alemães, não eram os judeus e sim aqueles que se reivindicavam arianos os verdadeiros assassinos da tradição cristã e daqueles que faziam parte da família de Cristo. Como afirma Todorov, condenar algo só é um ato moral numa época em que essa condenação não é recorrente, óbvia e se coloca como um risco pessoal ao fazê-la⁵²². Bonhoeffer se colocava como um transgressor ao defender a inocência dos judeus naquele momento.

7.3.4 A vingança

Por fim, o tema da vingança é aquele que dá o tom para o sermão e, por si só, é bastante delicado. Cabe ao cristão se vingar? Cabe, ao cristão, apelar para a violência diante de uma injustiça aparentemente sem fim? Bonhoeffer afirma que

[d]iante dos inimigos de Deus e de sua Igreja, nós podemos apenas orar. [...] Aqueles que pretendem se vingar ainda não tem nenhuma ideia de com quem eles estão lidando; eles ainda pretendem fazer a vingança com suas próprias mãos. Mas aqueles que elogiam a vingança de Deus apenas alcançaram o ponto onde eles estão lidando com o sofrimento sem ódio e sem oposição; pelo contrário, eles estão gentis, em paz e amando seus inimigos.⁵²³.

⁵²² TODOROV, Tzvetan. *Diante do Extremo*. São Paulo: Editora Unesp, 2017, p. 173.

⁵²³ Sermão sobre Salmo 58, Finkenwalde, 11 de julho de 1937. In: BARKER, H. Gaylor; BROCKER, Mark S. *Dietrich Bonhoeffer Works: Theological Education at Finkenwalde 1935-1937*, vol. 14. Trad. Douglas W. Stott. Minneapolis: Fortress Press, 2013, p. 967. Original (Nachlass 299 A51,3, p.2): “im Angesicht der Feinde Gottes und scinner Kirche können wir mur beten. [...] Wer Gott die Rache befiehlt, der verzichtet damit auf jede eigne Rache. Wer sich selbst rachen will, der ahnt noch nicht, mit wem er es zu tun hat, der will seine Sache noch selbst in die Hand nehmen. Wer abet Gott allein die Rache anheim gibt, der ist bereit geworden selbst zu leiden und zu dulden, ohnr Rache, ohne einen Gedanken an eigne Rache, ohne Hass und ohne Widerspruch, der ist sanftmütig, friedfertig, der liebt seine Feinde.“.

A ação de vingança não envolve uma tomada de decisão após uma reflexão com a própria consciência. É um impulso pautado no desejo individual. Por conta disso, ele é contrário à vingança. Posteriormente, em 1940, quando defenderia a ação direta contra Hitler em meio às conspirações, sua justificativa não seria a vingança por colegas ou por si mesmo, mas sim como algo fundamental para que a Alemanha não ruísse completamente. O dilema ético de recorrer a um crime (como o tiranicídio) contra a injustiça persiste: imitar o método daquele que combato buscando algo maior ou recusá-lo por completo?⁵²⁴. Essa questão será delicada e sofrerá transformações para o pastor no final da década de 1930 até meados de 1940. Ao conspirar contra Adolf Hitler e até mesmo desejar sua morte, é possível pressupor a motivação da justiça e não da vingança. A justificativa primordial é visando o futuro, paralisar o mal, e não o passado, pagar o mal que foi feito.

No final do sermão, Bonhoeffer faz uma reflexão sobre a importância da cruz de Cristo e de como é nela que tudo acontece, inclusive a justiça divina. O pastor enfatiza Cristo como o *Crucificado*, algo significativo em meio às formulações teológicas que tentam retirar da história dos evangelhos sofrimento, dor e fraqueza. O salmo da vingança, portanto, é lido a partir da própria expiação de Cristo. É naquele momento que o Messias representaria a todos e se responsabilizaria por todos. “Em meio a essa fúria, no entanto, Cristo ora esse salmo por nós em *ação representativa vicária*.”⁵²⁵. Esse conceito - *Stellvertretung*, no alemão - é um dos pontos fundamentais para uma pergunta que nos invade ao lidarmos com a vida e obra de Bonhoeffer: *por que resistir?*

7.4 A RESPONSABILIDADE COMO RESISTÊNCIA

Por que um homem aristocrata, considerado ariano, inserido em uma das maiores tradicionais culturais do país e com um futuro promissor se opõe e resiste ao totalitarismo nazista? Por que se coloca em meio ao furacão de disputas políticas e eclesiais, colocando em risco sua própria vida (que, de fato, foi o preço que pagou)? Partindo de Todorov, é possível pensar como o ato de resistir e de se opor é uma recusa absoluta ao mal e ao absurdo como algo aceitável:

⁵²⁴ TODOROV, Tzvetan. *Diante do Extremo*. São Paulo: Editora Unesp, 2017, p. 315.

⁵²⁵ Sermão sobre o Salmo 58, Finkenwalde, 11 de julho de 1937. BARKER, H. Gaylor; BROCKER, Mark S. *Dietrich Bonhoeffer Works: Theological Education at Finkenwalde 1935-1937*, vol. 14. Trad. Douglas W. Stott. Minneapolis: Fortress Press, 2013, p. 970. Original (Nachlass 299 A51,3, p.1): “Mitten in diesem Toben betet Christus diesen Psalm stellvertretend für uns“.

“[...]agradeço àqueles que inventaram meios (artificiais e não naturais) para que os seres humanos sofram menos e àqueles que lutam para eliminar as causas de certos males que nada têm de inelutável.”⁵²⁶.

O tema da resistência é um dos temas de grande efervescência no pós-Guerra e será melhor trabalhado adiante. A reflexão sobre a resistência político-religiosa através dos sermões de Dietrich Bonhoeffer tem como ponto chave a noção de responsabilidade que o pastor carrega consigo e o conceito, trabalhado ao longo das análises, de *ética da responsabilidade cristã*. Luta armada é resistência, arte é resistência, educação é resistência. Mas o que antecede o ato de resistir? O que motiva a resistência? A trajetória de Dietrich Bonhoeffer, assim como de outras figuras no período, nos apresenta um caminho para enxergamos a resistência ao totalitarismo (e, também, a outros governos autoritários) de maneira ampla, nos dando indícios dos seus *porquês*.

7.4.1 *Stellvertretung*: ação representativa vicária

Ao ler os sermões de Finkenwalde, as anotações dos estudantes sobre a *Exposição sobre Romanos 9-11* chama muito a atenção. É um texto cujo Bonhoeffer faz uma análise, versículo a versículo, do texto bíblico, iniciando com a pergunta: *O que é um judeu?* A resposta aparece nas primeiras anotações dos alunos: aqueles que foram eleitos⁵²⁷.

Os trechos da fala do teólogo transparecem uma reação ao discurso usualmente feito sobre os judeus no período. “[...] a dureza do coração do Faraó serviu para proclamar a glória de Deus em toda terra”⁵²⁸, reflete Bonhoeffer com seus alunos. Como um grito de esperança, o pastor diz que mesmo em meio a uma liderança que conspira contra os desígnios de Deus, a figura divina irá agir. Sua exposição é pautada em três capítulos escritos pelo apóstolo Paulo na Carta aos Romanos sobre a incredulidade, a rejeição e o futuro dos judeus. Sua fala sobre eles, nesse texto, não rompe com a tradição luterana da qual faz parte e, inclusive, resgata reflexões luteranas sobre a culpa dos judeus na crucificação do Messias. No entanto, mesmo reconhecendo tal fato,

⁵²⁶ TODOROV, Tzvetan. *Diante do Extremo*. São Paulo: Editora Unesp, 2017, p. 332.

⁵²⁷ Exposição sobre Romanos 9-11, Finkenwalde, 28 de setembro de 1935. BARKER, H. Gaylor; BROCKER, Mark S. *Dietrich Bonhoeffer Works: Theological Education at Finkenwalde 1935-1937*, vol. 14. Trad. Douglas W. Stott. Minneapolis: Fortress Press, 2013, p. 868. Não foi possível analisar a versão original em alemão desse sermão.

⁵²⁸ Exposição sobre Romanos 9-11, Finkenwalde, 28 de setembro de 1935. BARKER, H. Gaylor; BROCKER, Mark S. *Dietrich Bonhoeffer Works: Theological Education at Finkenwalde 1935-1937*, vol. 14. Trad. Douglas W. Stott. Minneapolis: Fortress Press, 2013, p. 869.

Bonhoeffer aponta isso como um exemplo do endurecimento do coração daqueles que foram escolhidos e a necessidade de que eles voltassem a sua missão como eleitos de Deus, da qual ainda não foram retirados⁵²⁹. Bonhoeffer dialoga e reage as afirmações de Paulo, demonstrando a centralidade desse povo judeu que, mesmo em meio àquilo que ele considera um erro, é primordialmente o povo de Deus.

O pequeno fragmento de anotações finaliza com a mesma pergunta: *o que é o judeu?* Sua preocupação em como lidar com esse judeu reside, também, na compreensão que um povo eleito, como o povo de Israel, seria aquele que carrega a vontade de Deus⁵³⁰. Essa discussão está ligada ao conceito de ação vicária representativa ou *Stellvertretung* que aparece em outros textos do pastor, como o próprio sermão sobre o salmo 58 analisado anteriormente. Na exposição sobre os Romanos, afirma: “Ação vicária representativa (*Stellvertretung*): Isso significa que Deus não se desvia do seu plano. Ele usa a culpa com um propósito. Isso não pode ser entendido moralmente.”⁵³¹. O que significa ser agente vicário representativo para Bonhoeffer?

Michael DeJonge assinala que é na obra *Ética* que Bonhoeffer melhor desenvolveu esse conceito. O conceito de *Stellvertretung*, no alemão, é a junção dos termos que indicam tomar lugar e permanecer (*Stelle*) e agir em benefício de outra pessoa (*Vertretung*). DeJonge utiliza, também, o termo *ação representativa indireta* como tradução possível para o conceito. O que é essa *Stellvertretung* no estudo mobilizado por Bonhoeffer? Cristo toma para si, na Cruz, as responsabilidades daqueles que pertencem ao mundo ao qual o próprio Cristo pertencia. O conceito, portanto, diz respeito a uma ação responsável que só é responsável quando é para o outro. Em *Ética*, ao definir a estrutura de uma vida responsável, Bonhoeffer afirma que a responsabilidade é baseada na *Stellvertretung*. A ideia de representação e responsabilidade são intrínsecas segundo o pastor:

⁵²⁹ Exposição sobre Romanos 9-11, Finkenwalde, 28 de setembro de 1935. BARKER, H. Gaylor; BROCKER, Mark S. *Dietrich Bonhoeffer Works: Theological Education at Finkenwalde 1935-1937*, vol. 14. Trad. Douglas W. Stott. Minneapolis: Fortress Press, 2013, p. 869.

⁵³⁰ Exposição sobre Romanos 9-11, Finkenwalde, 28 de setembro de 1935. BARKER, H. Gaylor; BROCKER, Mark S. *Dietrich Bonhoeffer Works: Theological Education at Finkenwalde 1935-1937*, vol. 14. Trad. Douglas W. Stott. Minneapolis: Fortress Press, 2013, p. 870.

⁵³¹ Exposição sobre Romanos 9-11, Finkenwalde, 28 de setembro de 1935. BARKER, H. Gaylor; BROCKER, Mark S. *Dietrich Bonhoeffer Works: Theological Education at Finkenwalde 1935-1937*, vol. 14. Trad. Douglas W. Stott. Minneapolis: Fortress Press, 2013, p. 870.

Podemos deduzir aquelas circunstâncias em que o ser humano é diretamente forçado a agir em lugar de outros - como pai, como estadista, como mestre - que a responsabilidade se baseia na representação. [...] Qualquer tentativa de viver como se estivesse sozinho é uma negação do caráter factual da sua responsabilidade. [...] Não importa por quantos se assume a responsabilidade, se por uma pessoa, por uma comunidade ou por grupos de comunidade. Não há ser humano que possa se eximir completamente de responsabilidade, isto é, de representatividade. Mesmo o solitário vive de forma representativa, e até de maneira muito especial, porque sua vida é vivida em representação do ser humano como tal, da humanidade. O conceito de responsabilidade por si mesmo só faz sentido na medida em que visa a responsabilidade que assumo perante eu como ser humano - porque sou um ser humano, portanto.⁵³²

Para Dietrich Bonhoeffer, portanto, “o maior elemento da vida responsável é o *Stellvertretung*, a representação vicária do outro nas ações em seu favor e em seu benefício”⁵³³. Representar o outro é se responsabilizar por ele e pelo mundo que é compartilhado por nós.

Essa compreensão antecede a tomada de decisões da própria vida do pastor. Se a principal forma da vida responsável é representar o outro e intervir a seu favor, é na cena pública, na ação direta, que a *ética da responsabilidade cristã* - em obediência a Deus e no amor ao outro, no *amor mundi* - se faz presente. Bonhoeffer reelabora o conceito já presente na teologia luterana e o aplica desde a década de 1930 em sua tese, *Sanctorum Communio*, em que afirmou que

Um carrega o outro [na comunidade dos santos] com amor ativo, intercessão e perdão dos pecados na representação vicária plena que só é possível na comunidade de Cristo, a qual se baseia como totalidade no princípio da representação vicária, isto é, no clamor de Deus; mas todos são carregados pela comunidade, que consiste exatamente nesse “um pelo outro” dos membros.⁵³⁴

Stellvertretung é, pois, a *ética da responsabilidade cristã* em si. É um conceito não só elaborado por Bonhoeffer como também aplicado em sua própria vida pela responsabilização que ele tem com o outro em meio ao contexto violento e conturbado. Ele representa o outro ao se responsabilizar por ele. E, ao se responsabilizar pelo próximo - sendo este judeu, por exemplo -, resiste ao totalitarismo nazista.

7.4.2 Resistir: conceito e historiografia

⁵³² BONHOEFFER, Dietrich. *Ética*. São Leopoldo: Sinodal, 2011, p. 126.

⁵³³ DEJONGE, Michael P. *Bonhoeffer's Reception of Luther*. Oxford: Oxford University Press, 2017, p. 244.

⁵³⁴ BONHOEFFER, Dietrich. *Ética*. São Leopoldo: Sinodal, 2017, p. 154.

Após analisarmos o conceito de *Stellvertretung*, é importante integrá-lo ao conceito de resistência e como este foi apreendido por estudiosos desde o Pós-Guerra. A resistência na Alemanha Nazista é uma das temáticas mais difundidas na historiografia sobre o período. De acordo com Ian Kershaw, a compreensão do fenômeno da resistência está no centro da compreensão do nazismo como um todo⁵³⁵. Falar de resistência é falar de quem colabora (como os Cristãos Alemães), da ideologia do regime, de consentimento, de coerção, de totalitarismo.

No imediato pós-Guerra, a questão da resistência se tornou uma narrativa forte na constituição dos novos Estados. Diante disso, alguns personagens e grupos, especialmente de uma resistência burguesa, tiveram maior destaque como movimentos estudantis e alguns indivíduos de igrejas católicas e protestantes, além da própria resistência comunista. Durante a década subsequente, o tom da historiografia da resistência sofreu uma mudança significativa na perspectiva de Kershaw. Surge um processo de *monumentalização e heroicização* da resistência, com uma ênfase considerável na resistência burguesa, cristã e individual - critérios nos quais Bonhoeffer se enquadra perfeitamente. É interessante pensar como essas tendências historiográficas, além da própria biografia e produção do personagem, o tornaram ainda mais popular é visto como um *mártir da resistência*.

A partir dos anos de 1960 e especialmente nas décadas de 1970 e 80, a historiografia da resistência na Alemanha Nazista passa por um olhar mais crítico por parte de uma nova geração de historiadores que, diferentemente da geração anterior, não tinha tido um contato tão direto com o regime. Isso permitiu uma visão menos monolítica e simplista do contexto, abrindo espaço para aquilo que Ian Kershaw chama de uma *resistência através das pessoas*, levando em conta a história dos “de baixo” e a história do cotidiano (*Alltagsgeschichte*) na reconstrução de uma narrativa sobre esse passado traumático⁵³⁶. É a partir dessa nova perspectiva acerca do lugar da resistência - não só em grandes eventos conspiratórios, mas também em práticas do cotidiano - que é possível compreender a resistência de Bonhoeffer como algo que antecede sua participação na conspiração de 1944. Atitudes que, em um regime democrático ou até mesmo em uma ditadura, não necessariamente seriam consideradas um ato de *resistência*, mas, sim, uma evidência de *não*

⁵³⁵ KERSHAW, Ian. *The Nazi Dictatorship: problems and perspectives of interpretation*. Londres: Bloomsbury Publishing, 2015, p. 205.

⁵³⁶ KERSHAW, Ian. *The Nazi Dictatorship: problems and perspectives of interpretation*. Londres: Bloomsbury Publishing, 2015, p. 205-212.

colaboração, tomam um papel de maior enfrentamento em um contexto em que a política não pode ser experienciada em sua totalidade.

7.4.3 O homem revoltado

Isso nos leva a um questionamento sobre o próprio conceito que baliza a pesquisa: *o que é resistência?* O que é, portanto, *resistir?* O historiador François Bédarida define que um resistente segue três princípios centrais em sua ação de resistência: “a atividade clandestina e ilegal [...], o voluntarismo, [e] a luta multiforme, armada ou não, contra a força do inimigo”⁵³⁷. Partindo da definição de Bédarida, *Bonhoeffer é um resistente*. As ações de Bonhoeffer, desde 1932, se enquadram, em maior ou menor medida, nesta definição. A resistência se faz a partir de *atos de resistência* e não apenas da vontade de não colaborar. É necessário agir para que a ação política, como a resistência, apareça. Quando Bonhoeffer resiste, apesar de surgir de uma vontade e ação individualizada, só surtiu efeito por ser realizada no mundo público. “[S]er livre e agir são mesma coisa”⁵³⁸ e a liberdade só pode aparecer na minha relação com o outro, constituindo assim o mundo público e, por consequência, a política. Sua resistência a partir dos sermões surte efeito, pois ele, no papel de pastor na relação com seus ouvintes, cria um espaço de ação, um espaço onde a liberdade pode aparecer. Um espaço de ação política.

Albert Camus, em *O Homem Revoltado*, define o homônimo como aquele que diz não, que nega e intervém no contexto ao qual se recusa participar. Na leitura de Pierre Rosanvallon do clássico de Camus, o homem revoltado pode ser *um rebelde*, *um dissidente* ou *um resistente*⁵³⁹. O rebelde é aquele que sempre sai em defesa das liberdades contra o autoritarismo, se impondo no jogo das instituições para fazer com que as leis sejam respeitadas e avançadas. Dietrich Bonhoeffer não se enquadra nessa definição, pois, seu envolvimento com a política institucional e busca desse espaço como resolução dos seus conflitos foi praticamente nula. Já o dissidente é aquele que aparece como uma fenda em meio ao ordenamento da ideologia, aquele que expressa moralmente sua indignação estando à margem do sistema, uma definição plausível para

⁵³⁷BÉDARIDA apud ROLLEMBERG, Denise. Definir o conceito de Resistência: dilemas, reflexões, possibilidades. In: Samantha Viz Quadrat; Denise Rollemberg. (Org.). *História e memória das ditaduras do século XX*. 1ed. Rio de Janeiro: Editora da Fundação Getúlio Vargas, 2015, v. 1, p. 82.

⁵³⁸ ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva, 2011, p. 199.

⁵³⁹ ROSANVALLON, Pierre. *La contrademocracia: La política en la era de la desconfianza*. Buenos Aires: Manantial, 2011, p. 162.

analisarmos o teólogo⁵⁴⁰. No entanto, é a definição de Rosanvallon de resistente que nos ajuda a entender o que é o resistir e como Dietrich Bonhoeffer cabe nessa definição:

Remete a uma ação em um contexto muito mais limitado de uma ocupação estrangeira ou de uma impossibilidade de intervir de maneira crítica no marco das instituições existentes. [...] não é apenas um homem na defensiva, que busca “pôr freio”. É aquele que conspira em uma atmosfera de desalento e abandono, ao manter uma esperança ativa, que se nega a ceder ao fatalismo e espera, na noite, a chama do porvir. A ação de resistência, que implica em sua origem clandestinidade, está unida a uma rejeição; mas é uma rejeição ativa, metódica, organizada, articulada sobre uma mobilização.⁵⁴¹

A resistência, portanto, se apresenta como uma rejeição ativa. É um *não*, mas que age para que este objeto de rejeição venha a ser outra coisa. A resistência de Bonhoeffer se apresenta como um *não* e como um *sim*. Um *não* a nova ordem e nova organização proposta pelo nazismo e um *não* a concepção de mundo instaurada. Não havia um projeto de mundo ou de Alemanha que contrapunha o de então nas formulações de muitos resistentes ou grupos de resistência. Ao mesmo tempo que Bonhoeffer nega absolutamente a *Gleichschaltung*, proposta de coordenação de todos os aspectos da vida alemã a partir da ideologia nazista, ele diz seu *sim* ao ter firmada a concepção do mundo que quer, percepção calcada em sua visão cristã-luterana de mundo. A resistência de Dietrich Bonhoeffer se apresenta como uma ação contrária ao nazismo, mas que, ao mesmo tempo, defende uma concepção de mundo, de Alemanha e de Igreja que deveria se instaurar a partir de então.

Resistência, portanto, não abarca todos os conflitos do cotidiano. A partir das definições de Bédarida e Rosanvallon é possível estabelecer parâmetros para incluir, ou não, um indivíduo ou grupo no campo da resistência. De acordo com essas mesmas definições, por exemplo, é incorreto dizer que a Igreja Confessante foi uma instituição resistente. Apesar de sua clandestinidade em dado momento, não houve, de fato, uma luta contra o regime, seja armada ou não. Também não houve uma rejeição ativa que pudesse classificar este grupo como força de resistência. Conceitos como *não-conformidade*, *dissidência* e *oposição* são termos que aparecem nas análises de grupos ou indivíduos que destoaram da ideologia nazista em uma ou mais ações.

⁵⁴⁰ ROSANVALLON, Pierre. *La contrademocracia*: La política en la era de la desconfianza. Buenos Aires: Manantial, 2011, p. 168.

⁵⁴¹ ROSANVALLON, Pierre. *La contrademocracia*: La política en la era de la desconfianza. Buenos Aires: Manantial, 2011, p. 168.

7.4.4 Dietrich Bonhoeffer, o resistente

A noção de representar o outro através da ação responsável no mundo público se converte em uma ação de resistência a partir do momento em que o indivíduo, clandestinamente, de forma voluntária, aplica diferentes estratégias contra aquilo que identifica como o mal. Isso deve ocorrer em um contexto de grande repressão às liberdades e, ao rejeitá-lo, o indivíduo é capaz de mobilizar ações organizadas, metódicas, de rejeição ativa daquele mal. Bonhoeffer, portanto, ao defender e ao praticar uma ação responsável em um contexto de desumanização das relações sociais, resiste ao totalitarismo em sua essência. Os três diferentes, mas complementares Bonhoefferes - o *Bonhoeffer pregador*, o *Bonhoeffer teólogo* e o *Bonhoeffer espião* - são três dimensões da *ética da responsabilidade cristã* presentes na mesma figura.

Michael DeJonge, no livro *Bonhoeffer on Resistance: The Word Against the Wheel*, defende três fases e seis tipos de resistência ao longo da vida de Bonhoeffer. Como no quadro presente na *Introdução* da Dissertação (Tabela 1) o teólogo define a primeira fase da resistência de Bonhoeffer de 1932 a 1935 tendo quatro tipos principais: 1. Resistência individual e humanitária a um Estado injusto; 2. Serviço diaconal às vítimas da injustiça do Estado; 3. Palavra política indireta da Igreja ao Estado e 4. Palavra política direta da Igreja contra um Estado injusto. Os *Bonhoeffers teólogo* e *pregador* estão fortemente presentes nesse contexto até 1935, momento em que o seminário de Finkenwalde é fundado. De acordo com DeJonge, a ascensão do nazismo deu início a um estado de confissão e “a principal forma de resistência que ele considerou (assinada pelo famoso “parando a própria roda”) era uma compreensão da confissão da Igreja nesse momento específico.”⁵⁴². Partindo da análise de DeJonge de textos como *A Igreja e a Questão Judaica*, Bonhoeffer encorajava a resistência de cristãos individualmente contra um Estado injusto a partir do exercício de suas vocações individuais (Tipo 1). Essa resistência individual é diferente da resistência proposta como um serviço diaconal, de assistência àquelas que são vítimas do Estado (Tipo 2). A partir disso podem ser estabelecidas, de acordo com DeJonge, duas formas de resistência da Igreja para além do serviço diaconal: uma palavra política indireta (Tipo 3) e uma palavra política direta (tipo 4). DeJonge demonstra como a questão da atuação política do cristão no pensamento de Bonhoeffer está diretamente relacionada à sua

⁵⁴² DEJONGE, Michael. *Bonhoeffer on Resistance: The Word against the Wheel*. Oxford: Oxford University Press, 2018, p. 8.

compreensão luterana sobre os dois reinos e o papel da Igreja e do Estado⁵⁴³ já mencionadas no capítulo “*O chamado de Deus para suas Testemunhas Proféticas*”: *os sermões em Londres*.

A palavra política indireta da Igreja (Tipo 3) parte do momento em que o Estado não tem uma ação injusta por si só, mas sim tem uma ação prejudicial, que é um sintoma de um Estado injusto. Diante de uma situação extrema, a Igreja deve se posicionar de forma direta (Tipo 4), através de atitudes concretas na realidade vivida pelos indivíduos⁵⁴⁴. É perceptível, através da análise de DeJonge, que os dois primeiros cortes temporais da pesquisa - Berlim e Londres - estão inseridos nessa primeira fase e nesses quatro tipos de resistência. São formas de resistências, individual e coletivamente, que implicam uma compreensão do mundo como um espaço pelo qual valha a pena se comprometer e tal atuação como um reflexo da obediência a Deus e do que é ser Igreja.

Já a segunda fase da resistência, de acordo com a tipologia do especialista sul-africano, está localizada entre os anos de 1935 e 1939. Para DeJonge, Finkenwalde e o aprofundamento de Bonhoeffer na questão do discipulado cristão não são uma retirada do pastor de uma ação resistente, mas sim “uma entrada em uma resistência de um tipo diferente.”⁵⁴⁵. Essa diferença é perceptível nas pregações de Bonhoeffer, especialmente em sua fase final. A questão da Igreja e do que é ser cristãos é um eixo central para pensar o Tipo 5 da fase 2 apontado por DeJonge: *a resistência através do discipulado*. A análise do autor sobre o discipulado e sua compreensão como uma forma de resistência é bastante elucidativa nesse sentido.

Discipulado, então, é um modo da Igreja de ser isso, quando considerada em conexão com o tema da resistência, expressa a si mesmo de duas maneiras. Primeiro, discipulado nomeia a existência da Igreja como corpo de Cristo que necessariamente acompanha e apoia a proclamação da Igreja da Palavra de Cristo; discipulado é a maneira de ser que fortalece a resistência da Igreja pela Palavra. Segundo, discipulado é a forma da Igreja de ser para com os outros em

⁵⁴³ Os cinco primeiros capítulos da obra de DeJonge trazem uma reflexão acerca das raízes teóricas que levam o pastor a formulação da sua tipologia de resistência em Bonhoeffer. As discussões acerca do conceito de Estado, Igreja, política e como esses três tópicos se relacionam são amplamente abordados pelo autor para a formulação da sua tese. Cf. DEJONGE, Michael. *Bonhoeffer on Resistance: The Word against the Wheel*. Oxford: Oxford University Press, 2018.

⁵⁴⁴ DEJONGE, Michael. *Bonhoeffer on Resistance: The Word against the Wheel*. Oxford: Oxford University Press, 2018, p. 81.

⁵⁴⁵ DEJONGE, Michael. *Bonhoeffer on Resistance: The Word against the Wheel*. Oxford: Oxford University Press, 2018, p. 119.

sofrimento. Discipulado é o foco da resistência de Bonhoeffer até, no final da década de 1930, ele se envolver na conspiração para derrubar o Terceiro Reich.⁵⁴⁶

A última fase de resistência, período correspondente à Segunda Guerra Mundial (1939-1945), é aquilo que o pastor chama como um momento de resistência através da *ação responsável do indivíduo* (Tipo 6). Esse tipo de resistência, de maneira muito similar ao tipo 1, é uma resistência que parte da motivação individual ou coletiva com base em suas crenças e valores - não é uma ação da Igreja em si. No entanto, a resistência através da ação responsável do indivíduo é uma forma mais extrema “que Bonhoeffer encontra como necessária em circunstâncias terríveis, ou seja, quando o Estado parece ter parado de funcionar em um nível que ameaça toda a sociedade.”⁵⁴⁷. Essa percepção é fruto de uma vida inteira de reflexão acerca do papel da Igreja, do Estado, da autoridade política e do papel do cristão. Não é uma decisão de um momento. DeJonge demonstra como em textos escritos na década de 1940, Bonhoeffer defende a ideia de uma total desobediência como uma resposta a um Estado injusto. Um dos pontos que Bonhoeffer foca na obra *Ética* é como a profissão, chamado de exercício vocacional, é um lugar de excelência para o exercício da responsabilidade.

A construção do pensamento de Bonhoeffer que o levou à participação em uma resistência militar armada está diretamente relacionada às características do Estado com o qual lida. Se em um primeiro momento defendeu que a responsabilidade deveria ser colocada em prática no exercício da profissão no mundo público em tempos comuns, defendeu, também, que, em tempos de um governo apocalíptico, era necessário recusar a obediência estatal pois essa se configuraria em uma desobediência a Deus. Seria, em nossos termos, a negação da ética da responsabilidade apenas para seguir ordens terrenas. Michael DeJonge defende que a ação responsável do indivíduo configura o tipo 6 da resistência sendo “uma ação do indivíduo em situações extremas e extraordinárias.”⁵⁴⁸. 1933 é, de fato, bem diferente de 1941. No entanto, o percurso do movimento totalitário já estava em vigor desde 1933. A noção de responsabilidade perpassa toda a

⁵⁴⁶ DEJONGE, Michael. *Bonhoeffer on Resistance: The Word against the Wheel*. Oxford: Oxford University Press, 2018, p. 127.

⁵⁴⁷ DEJONGE, Michael. *Bonhoeffer on Resistance: The Word against the Wheel*. Oxford: Oxford University Press, 2018, p. 66.

⁵⁴⁸ DEJONGE, Michael. *Bonhoeffer on Resistance: The Word against the Wheel*. Oxford: Oxford University Press, 2018, p. 147.

configuração dessa classificação de resistência no pensamento do autor e nos ajuda na compreensão dos seus diferentes momentos de atuação.

Essa classificação nos ajuda a compreender como a famosa resistência conspiratória, noticiada como aquela do pastor que queria matar Hitler⁵⁴⁹, é, na verdade, a culminação de um processo de compreensão da responsabilidade que o cristão possui no mundo. Sendo, ele mesmo, cristão, não se isentou da responsabilidade que recaia sobre si, resistindo. “Sua participação na conspiração,” afirma DeJonge “foi o ponto final de um longo processo de resistência, a parada final através de um elaborado fluxograma de atividade de resistência.”⁵⁵⁰ É importante pontuar que Bonhoeffer não traça uma doutrina da resistência em sua obra, mas, como demonstra Michael DeJonge, é possível perceber em alguns de seus textos, como *A Igreja e a Questão Judaica* e os fragmentos de *Ética*, como a tomada de ação diante da responsabilidade que recai ao cristão se converte em diferentes formas de resistir a um Estado injusto. A resistência que o teólogo defende que o cristão e a Igreja devem propor difere de qualquer outro tipo de resistência política (sendo, ela também, uma forma de resistência política) justamente pelo seu motivador inicial, o primeiro vínculo na cadeia da ética da responsabilidade cristã é a obediência a Deus. O que é reconhecido como palavra de Deus e a essência da Igreja são basilares para a tomada da responsabilidade como forma de resistência no mundo público. Como afirma Bonhoeffer em *Ética*:

A ação responsável é, precisamente nisso, uma aventura livre, sem justificação por lei alguma, acontecendo, pelo contrário, na renúncia a qualquer auto justificação válida e, assim, na renúncia a seu conhecimento último e válido de bem e mal. O bem, na qualidade daquilo que é responsável, acontece no desconhecimento do bem, na entrega da ação necessária, e mesmo assim (ou justamente assim!) livre, a Deus, que vê o coração, pesa o ato e guia a história.⁵⁵¹

7.5 EXISTÊNCIA COMO RESISTÊNCIA

Finkenwalde foi, portanto, a materialização do que Bonhoeffer gostaria que a Igreja fosse. Foi um núcleo de permanência, de troca e de resistência em um contexto em que o morrer, o

⁵⁴⁹ Um dos principais resultados ao buscar o nome de Dietrich Bonhoeffer em canais de notícias na internet é a reportagem da Isto é de 2011 intitulada “O pastor que queria matar Adolf Hitler”. A reportagem, que divulga a controversa biografia escrita por Eric Metaxas que possui fortes lacunas documentais e um sensacionalismo ao tratar da figura do teólogo demonstra uma noção de resistência que está em disputa na construção da memória do pastor. Cf DAL PIVA, Juliana. O pastor que queria matar Adolf Hitler. *Isto é*, 02 de dezembro de 2014. Disponível em https://istoe.com.br/181116_O+PASTOR+QUE+QUERIA+MATAR+ADOLF+HITLER/amp/.

⁵⁵⁰ DEJONGE, Michael. *Bonhoeffer on Resistance: The Word against the Wheel*. Oxford: Oxford University Press, 2018, p. 160.

⁵⁵¹ BONHOEFFER, Dietrich. *Ética*. São Leopoldo: Sinodal, 2011, p. 158.

estagnar e a submissão eram o chão comum. Os tempos sombrios que Bonhoeffer denunciava, sua era maligna, mesmo que absolutamente limitada para a ação, ainda assim era um espaço do possível pois “[...] quando ainda se tem tempo, é imperativo agir: tal é a lição mínima da resistência ao nazismo.”⁵⁵².

A disputa de narrativas sobre resistência ficou como legado de um passado traumático como o enfrentado por Dietrich Bonhoeffer e seus contemporâneos. Muitos deles não tiveram, assim como o próprio Bonhoeffer não teve, a oportunidade de ver aquilo que consideravam ser a Babilônia do seu tempo chegar definitivamente ao fim. A história de quem resiste é, por vezes, a história daqueles que perdem. Lembrar dessas histórias é impedir, a maneira de Heródoto, que a morte aconteça duplamente. O historiador François Hartog, em sua análise sobre as *Histórias* deste que é reconhecido primeiro historiador, diz que “o *histor* sente-se requisitado a produzir sua narrativa para impedir (ou, pelo menos, retardar) o apagamento dos traços da atividade de homens que são simplesmente homens”⁵⁵³. A rememoração é, portanto, uma forma daqueles que não foram vitoriosos no embate não perderem suas ações no tempo e, assim, continuarem vivendo.

A lista de candidatos e membros da Casa de Brethren, aqueles que eram conduzidos por Bonhoeffer durante seu período em Finkenwalde, é uma lembrança da *importância do lembrar*. Konrad Bojack, Wolfhard Danicke, Heinz Dufft, Horst Lekszas, Fritz Onnasch, Adolf-Friedrich Preuss, Gerhard Vibrans, Robert Zenke, Hans-Jakob Büchsel, Christoph Harhausen, Gerhard Lohmann, Alexander von der Marwitz, Kurt Rhode, Günter Chrit, Götz Grosch, Rudolf Kühn, Otto-Karl Lerche, Theodor Maass, Erich Schumacher, Gustav Seydel, August Tetsch, Reinhold August, Willi Brandenburg, Hans Hofmann, Fritz Käpernick, Erich Klapproth, Paul Wälde, Rudolf Hensel, Otoo Janikowski, Wolfgang Krause, Herbert Liedtke, Gerhard Rohr, Wolfgang Schmidt, Eberhard Veckenstedt, Rudolf Wapler⁵⁵⁴ e Dietrich Bonhoeffer: homens que, mortos ou desaparecidos no período, compuseram um espaço de resistência ao avanço totalitário, em menor

⁵⁵² TODOROV, Tzvetan. *Diante do Extremo*. São Paulo: Editora Unesp, 2017, p. 241.

⁵⁵³ HARTOG, François. *O Espelho de Heródoto: o ensaio de representação sobre outro*. Trad. Jacinto Lins Brandão. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2019.

⁵⁵⁴ Lista de nomes de membros e candidatos, na ordem de sua integração ao seminário, presente no apêndice 2 da coletânea das obras de Bonhoeffer. BARKER, H. Gaylor; BROCKER, Mark S. *Dietrich Bonhoeffer Works: Theological Education at Finkenwalde 1935-1937*, vol. 14. Trad. Douglas W. Stott. Minneapolis: Fortress Press, 2013, p. 870. A ordem dos nomes segue a cronologia de ingresso dos participantes e suas candidaturas para os semestres entre 1935 e 1937.

ou em maior medida. Lembrar seus nomes e a história de um deles é impedir o apagamento de suas ações sendo simplesmente homens, como afirma Hartog no trecho acima.

Trabalhar o passado desses homens é, portanto, “apropriar-se de uma reminiscência, tal como ela relampeja em um momento de perigo”⁵⁵⁵. Partindo da análise filosófica de Walter Benjamin, é uma forma de *escovar a história a contrapelo* por buscar a rememoração daqueles que, mortos e silenciados em sua derrota, não viram o fim daquilo que se opunham. Dietrich Bonhoeffer é um perdedor histórico: seus planos, seu lugar e seus objetivos nunca se concretizaram, foram todas sedimentados pela violência nazista. No entanto, narrar sua vivência e suas pregações em Finkenwalde, assim como relembrar a existência daqueles anônimos que construíram, assim como ele, aquele espaço, é uma forma de não os deixar morrer.

⁵⁵⁵ BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito da História. In: ROUANET, Sérgio Paulo (ed.). *Walter Benjamin: Obras Seleccionadas*. Brasília: Editora Brasiliense, 1985, p. 224.

CONCLUSÃO

DESPERTAR AS CENTELHAS DE ESPERANÇA

“A coragem de manifestar a própria opinião só pode brotar do livre senso de responsabilidade do homem livre. Só agora os alemães estão começando a descobrir o que significa responsabilidade livre. Ela se baseia em um Deus que exige o livre risco da fé na ação responsável e promete perdão e conforto a quem se torna pecador dessa maneira.”

(Dietrich Bonhoeffer em Dez ano depois, 1943.)

CONCLUSÃO

DESPERTAR AS CENTELHAS DE ESPERANÇA

O dom de despertar no passado as centelhas de esperança é privilégio exclusivo do historiador convencido de que também os mortos não estarão em segurança se o inimigo vencer. E esse inimigo não tem cessado de vencer.⁵⁵⁶

Assistir a vitória do inimigo que sistematicamente vence pode validar a desesperança por parte daqueles que veem a história como progresso e coleções de triunfos. Contar a história de um perdedor, como Dietrich Bonhoeffer, em um país tão diferente, como o Brasil, mas em um contexto brutalmente dolorido, é uma tarefa distante, mas, por vezes, muito familiar. Os mortos enterrados pelas ações e pela negligência consciente de uma política fascista, com traços totalitários, que criou raízes no século XX e que ecoa no século XXI, estão vivos através da lembrança das vidas daqueles que permanecem e das palavras daqueles que não os deixam morrer. Os mortos e torturados pela Ditadura Militar brasileira, os mortos devido à política racial de marginalização e abandono do Estado ao longo da história sangrenta do Brasil, os mortos pelo negacionismo e negligência consciente do governo federal em relação a pandemia de covid-19, são vidas que, pela memória, não morrerão.

Contar a história daquele que morreu fruto da violência de um Estado violento, especialmente sendo ele alguém que lutou pela sua ruína, é uma medida pequena - mas, ainda assim, uma forma de ação - na tarefa de impedir que a vitória do inimigo atual ameace até mesmo os mortos através de seu negacionismo e distorção dos próprios eventos do passado. Esse trabalho buscou basear sua análise nas produções feitas por um perdedor, especialmente em uma das fontes menos trabalhadas: os sermões. Analisar como um dos pastores mais reconhecidos como resistente na Alemanha Nazista entendia a importância do envolvimento do cristão com o mundo e a responsabilização para com o seu semelhante é uma inquietação em um momento de individualismo extremo, de fundamentalismo religioso, de abandono da política como um caminho do possível.

Invalidar ou omitir o caráter da responsabilidade pública em Dietrich Bonhoeffer é falsificar sua história e sua produção. Escrever sobre essa temática um contexto em que medidas

⁵⁵⁶ BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito da História. In: ROUANET, Sérgio Paulo (ed.). *Walter Benjamin: Obras Seleccionadas*. Brasília: Editora Brasiliense, 1985, p. 224-225.

e discursos fascistas e fundamentalistas já ganharam força e poder no Brasil - país onde essa pesquisa é escrita - e em um contexto cuja extrema-direita e o discurso de ódio pelo outro (especialmente pelo estrangeiro) está em aumento constante na Alemanha - país de onde essa pesquisa fala - é uma forma de reafirmar a dimensão da responsabilidade que cabe a cada sujeito membro de uma comunidade política. O fascismo representa um grande perigo por trazer a segunda morte das vítimas do passado⁵⁵⁷ ao forçar seu esquecimento e, também, ao falseá-las. A dimensão política do trabalho teológico e pastoral de Bonhoeffer não pode ser negada.

Dessa forma, essa dissertação pretendeu contribuir para a inserção de Dietrich Bonhoeffer na historiografia brasileira tentando, com isso, contribuir na discussão acerca da relação entre cristianismo e política na Alemanha Nazista. Contar a história de Bonhoeffer é perceber o paradoxo descrito por Todorov: “as narrativas do mal podem produzir narrativas do bem”⁵⁵⁸. Embora a reflexão tenha um tom positivo, não se pretende romantizar o mal ou sofrimento injusto vivenciado pelas vítimas do nazismo, tal qual Bonhoeffer e diversas outras pessoas. A reflexão nos ajuda a ver sua biografia e obra como um rastro daquilo que Hannah Arendt chama de clarão de luz trazido por alguns homens e mulheres que vivenciaram tempos sombrios. Bonhoeffer permanece pela narrativa, mas também pela vida daqueles que impactou e ajudou a salvar. Sua morte, permeada pela falta de informações e pelo desespero de seus familiares e amigos por notícias e busca de seus pertences no pós-guerra⁵⁵⁹, é uma lembrança de alguém que escolheu a responsabilidade até o fim. Fazer com que sua história permaneça através da vivência de outras histórias é fazê-lo perdurar no tempo.

A morte de Bonhoeffer foi o fim da sua vida, mas não da sua história, que permanece viva nas narrativas a seu respeito, viva na vida daqueles que ajudou a salvar e permanentemente disputada nas décadas subsequentes. Bonhoeffer, diferentemente dos judeus, não tinha sua existência considerada impura ou parasita: ele era alemão, ele era ariano. No entanto, se colocou ao lado das vidas consideradas indignas e questionou a permanência política e até mesmo a vida

⁵⁵⁷ LÖWY, Michel. *Walter Benjamin: aviso de incêndio*. Uma leitura das teses “Sobre o conceito de História”. Trad. Wanda Nogueira Caldeira Brandt. São Paulo: Boitempo, 2005.

⁵⁵⁸ TODOROV, Tzvetan. *Diante do Extremo*. São Paulo: Editora Unesp, 2017, p. 145.

⁵⁵⁹ Um exemplo disso são duas cartas escritas por Eberhard Bethge para a Igreja de Flossenbürg onde o teólogo busca informações sobre Dietrich Bonhoeffer, seus últimos momentos de vida e seus pertences. O diálogo ocorre depois de quase um ano do falecimento do pastor, em abril de 1945. Cf Carta de Eberhard Bethge para Brigitte Wagner, Flossenbürg, 12 de fevereiro de 1946, Nachlass 299, A88,8 (1), Berlim, Staatsbibliothek. e Carta de Eberhard Bethge para Brigitte Wagner, Flossenbürg, 30 de abril de 1946, Nachlass 299, A88,8 (2), Berlim, Staatsbibliothek.

tida como a de dignidade máxima na ideologia em vigor: a do *Führer*. A sua permanência nos escritos posteriores, de décadas posteriores, é uma lembrança que, por mais que o totalitarismo pretenda ser total, isso é uma *pretensão*. O desejo de permanecer humano e de lembrar a humanidade daqueles que viveram em períodos desumanos é uma lembrança que o totalitarismo nazista venceu em muitos aspectos, mas não em todos.

Por outro lado, é fundamental reafirmar Dietrich Bonhoeffer como um ser humano e não como um mártir ou herói transcendental. As ações e reflexões de Bonhoeffer não são práticas sobre-humanas. Sua vida, como um clarão que ilumina seus tempos sombrios, nos serve de algo, hoje, por, de alguma maneira, reconhecermos traços em comum em nossos tempos e no seu contexto. Se a atitude de Bonhoeffer fosse totalmente sobre-humana, impossível de ser alcançada por qualquer ser humano, qual lição ou reflexão para nossa realidade poderíamos apreender dessa narrativa? Esse é um risco que todas as reflexões sobre resistência devem se atentar: a canonização do ou dos personagens das quais trata. Essa pesquisa tentou lidar com a produção de Bonhoeffer considerando suas mudanças, suas contradições e suas inconsistências, questões presentes em todo ser humano.

É fundamental vê-lo como humano justamente para entender que suas ações e seu pensamento são frutos de *escolhas humanas*. Se o tempo em que ele viveu não tivesse nenhum lampejo que nos ajudasse na reflexão da nossa própria realidade, pouca utilidade teria para pensar o hoje – e são os traços em comum que nos atraem ao pensar esse personagem e sua experiência. A *ética da responsabilidade cristã*, formulação trabalhada ao longo dessa pesquisa, parte da escolha, da tomada de decisão do indivíduo diante de *cenários possíveis*. O sermão foi um instrumento utilizado por Bonhoeffer a partir da escolha que tomou diante do contexto vivenciado. A cada sermão proferido, no entanto, Bonhoeffer tomava mais uma nova escolha e reafirmava escolhas feitas e caminhos abandonados. Incentivava a escolha da instituição da qual fazia parte - a Igreja – ao mesmo tempo que criticava sua postura e se desiludiu com a universidade e a vida acadêmica. Bonhoeffer, portanto, *lidava com gente sendo gente*.

É pensando nessa relação com o ser humano que a pesquisa pretendeu estabelecer a noção da *ética da responsabilidade cristã* nos sermões de Dietrich Bonhoeffer a partir de duas formas de responsabilidade correlacionados: o *amor mundi*, que é a responsabilidade que o cristão tem perante o mundo que habita, e a *obediência cristã*, a responsabilidade de suas ações perante a

Deus e a Igreja que pertence. Essas duas responsabilidades aparecem em cadeia: o indivíduo que se responsabiliza pelo mundo e pelo outro é, por consequência, aquele que obedece a Cristo. Aquele que obedece a Cristo é quem se responsabiliza e toma o mundo como seu. Conclui-se, portanto, que é impossível que essas duas dimensões estejam desconectadas ou que um indivíduo exerça apenas uma das esferas dessa responsabilidade. Agir dentro da *ética da responsabilidade cristã* é algo em cadeia, codependente e relacional. A análise dos sermões sob essa ótica pôde demonstrar que, de acordo com cada um dos três momentos analisados e suas especificidades, uma dimensão dessa ética transparecia mais, mas sempre ambas relacionadas. A análise das pregações em Berlim, em Londres e em Finkenwalde, com cada um dos perfis de Bonhoeffer naquele momento, são fundamentais para compreender a noção de responsabilidade presente no pensamento do autor, diante de sua análise crítica do contexto vivenciado e sua própria resistência.

Por fim, a palavra final sobre a ação e a conquista, em meio a derrota, será dita pelo próprio Dietrich Bonhoeffer. Em agosto de 1944, na prisão de Tegel, Bonhoeffer escreveu um poema sobre os percalços e as dificuldades na busca e na conquista da liberdade que acreditava. Eis o poema *Estações para o caminho de liberdade*, escrito pelo homem condenado à morte pela sua resistência pautada na *ética da responsabilidade cristã* que, pregando resistência em uma era maligna, via na morte que apontava em seu horizonte não o fim, mas sim a concretização do que acreditou toda sua vida.

[...]

Ação

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

Sofrimento

Maravilhosa transformação. As mãos tão fortes e ativas
 te foram amarradas. Impotente, solitário, vês o fim
 da tua ação. Mas então respiras aliviado e colocas o que é direito,
 tranquilo e consolado, em mãos mais fortes e te dás por satisfeito

Apenas por um instante tocaste, feliz, a liberdade,
e logo a entregaste a Deus, para que ele a aperfeiçoe esplendidamente.

Morte

Vem, pois, sublime festival no caminho para a liberdade eterna,
Morte, derruba os incômodos grilhões e muros
de nosso corpo mortal e nossa alma obcecada,
para que vejamos, afinal, o que aqui não nos foi permitido vislumbrar.
Liberdade, procuramos-te muito na disciplina, na ação e no sofrimento;
morrendo reconhecemos, no semblante de Deus, a ti mesma.⁵⁶⁰

⁵⁶⁰ BONHOEFFER, Dietrich. Estações para a liberdade. BONHOEFFER, Dietrich. *Resistência e submissão: Cartas e anotações escritas na prisão*. São Leopoldo: Editora Sinodal, 2015.

ANEXO I - DOCUMENTAÇÃO

Lista de sermões

Sermão sobre Apocalipse 2:4-5,7: *Na Duodécima Hora da Igreja*, Berlim, 06 de novembro de 1932.

Homília sobre Daniel 10:1,8, 16-19: *Coragem em Tempos Incertos*, Berlim, 01 de dezembro de 1932.

Sermão sobre Mateus 8: 23-27: *Superando o Medo*, Berlim, 15 de janeiro de 1933.

Sermão sobre Juízes 6:15-16; 7:2; 8:23: *Gideão: Deus é, meu Senhor*, Berlim, 26 de fevereiro de 1933.

Sermão sobre 1 Pedro 1:7b-9: *A Alegria da Ascensão*, Berlim, 25 de maio de 1933.

Sermão sobre Êxodo 21:1-8, 15-16, 18-20, 30-35: *Para os Pregadores e Profetas na Nova Alemanha*, Berlim, 28 de maio de 1933.

Sermão sobre Mateus 16:13-18: *“Quem você diz que eu sou?”*, Berlim, 23 de julho de 1933.

Sermão sobre 2 Coríntios 5:20: *“Embaixadores de Cristo”*, Londres, 22 de outubro de 1933.

Sermão sobre 2 Coríntios 5:10: *“Voltando atrás”*, Londres, 19 de novembro de 1933.

Sermão sobre Sabedoria 3:3: *“Como uma mãe conforta seu filho”*, Londres, 26 de novembro de 1933.

Sermão sobre Lucas 21:28: *“Venha, meu resgate!”*, Londres, 03 de dezembro de 1933.

Sermão sobre Lucas 1:46-55: *“Meu Espírito se alegra”*, Londres, 17 de dezembro de 1933.

Sermão sobre Lucas 9:57-62: *“Começando com Cristo”*, Londres, 01 de janeiro de 1934.

Sermão sobre Jeremias 20:7: *“O Chamado de Deus para suas testemunhas proféticas”*, Londres, 21 de janeiro de 1934.

Sermão sobre Salmo 98:1: *“Cantar ao Senhor uma nova canção”*, Londres, 29 de abril de 1934.

Sermão sobre casamento em Rute 1:16-17, Londres, 03 de maio de 1934.

Sermão sobre 1 Coríntios 2:7-10: *“O encontro humano com os mistérios de Deus”*, Londres, 27 de maio de 1934.

Homília sobre Batismo em Josué 24:15, Londres, 24 de julho de 1934.

Sermão sobre Lucas 13:1-5, *“Se arrependa em não julgue”*, Londres, 08 de julho de 1934.

- Sermão sobre Mateus 11:28-30: *“Venha até mim”*, Londres, setembro de 1934.
- Sermão sobre 1 Coríntios 13:1-3: *“E não tiveram amor”*, Londres, 14 de outubro de 1934.
- Sermão sobre 1 Coríntios 13:4-7: *“O que o amor quer”*, Londres, 21 de outubro de 1934.
- Sermão sobre 1 Coríntios 13:8-12: *“Eu deveria ser perfeito?”*, Londres, 28 de outubro de 1934.
- Sermão sobre 1 Coríntios 13:13: *“Uma Igreja que acredita, espera e ama”*, 04 de novembro de 1934.
- Sermão sobre Provérbios 16:9: *“Quando o caminho de Deus cruza o nosso”*, Londres, final de 1934.
- Sermão sobre 2 Coríntios 12:9: *“Minha força é aperfeiçoada na fraqueza”*, Londres, 1934.
- Sermão sobre Marcos 9:23-24: *“Deus, me ajude na minha incredulidade”*, Londres, 1934.
- Sermão de Funeral sobre Lucas 2:29-30, Londres, 1934.
- Sermão sobre Salmo 42: *“Chamando a Nova Igreja”*, Zingst, 02 de junho de 1935.
- Sermão sobre Zacarias 3:1-5, Finkenwalde, 21 de julho de 1935.
- Sermão sobre Provérbios 28:13, Finkenwalde, meados de 1935.
- Reflexão bíblica: *“Preparando o dia em fé: devoções matinais”*, Finkenwalde, 1935.
- Exposição sobre Romanos 9-11: *“Questão Judaica”*, Finkenwalde, 28 de setembro de 1935.
- Sermão sobre Mateus 18:21-35: *“Perdão”*, Finkenwalde, 17 de novembro de 1935.
- Sermão sobre Apocalipse 14: 6-13: *“Permanecendo firme na Babilônia”*, Finkenwalde, 24 de novembro de 1935.
- Sermão sobre Salmo 90: Funeral de Julie Bonhoeffer, Berlim, 15 de janeiro de 1936.
- Sermão sobre casamento em 1 Tessalonicenses 5:16-18, Falkensee, 15 de abril de 1936.
- Sermão sobre casamento em João 13:34, Magdeburg, 15 de julho de 1936.
- Sermão sobre Apocalipse 2:1-7, Finkenwalde, 25 de outubro de 1936.
- Sermão sobre Mateus 26:45b-50: *“O Traidor”*, Finkenwalde, 14 de março de 1937.
- Sermão sobre Salmo 58: *“Pregando o Evangelho em Uma Era Maligna”*, Finkenwalde, 11 de julho de 1937.

Livros e obras

BONHOEFFER, Dietrich. A Comunhão dos Santos. São Leopoldo: Sinodal, 2017.

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

BONHOEFFER, Dietrich. Resistência e submissão: cartas e anotações escritas na prisão. São Leopoldo: Sinodal, 2015.

BONHOEFFER, Dietrich. Ética. São Leopoldo: Sinodal, 2011.

BONHOEFFER, Dietrich. Orando com os Salmos. Curitiba: Encontro Publicações, 2010.

BONHOEFFER, Dietrich. Vida em Comunhão. São Leopoldo: Sinodal, 2009.

Cartas, ofícios e relatórios

Cartas enviadas ou recebidas por Bonhoeffer que foram utilizadas na pesquisa

Carta Circular aos colegas e amigos, Berlim, 02 de fevereiro de 1933

Carta para Erwin Sutz, Berlim, 14 de abril de 1933.

Carta para Erich Seeberg, Berlim, 21 de abril de 1933.

Carta para Erwin Sutz, Berlim, 17 de julho de 1933.

Carta dos estudantes de teologia de Berlim para Friedrich von Bodelschwingh, 01 de agosto de 1933.

Carta para Julie Bonhoeffer, Berlim, 20 de agosto de 1933.

Carta para Theodore de Félice, Berlim, 20 de agosto de 1933.

Carta para Erwin Sutz, Londres, 11 de setembro de 1934.

Carta para Theodor Heckel, Berlim, 04 de outubro de 1933.

Carta para Friedrich Siegmund-Schultze, 06 de novembro de 1933.

Carta para George Bell, Londres, 13 de novembro de 1933.

Carta para George Bell, Londres, 16 de novembro de 1933.

Carta de Karl Barth para Dietrich Bonhoeffer, Berlim, 20 de novembro de 1933

Carta para Sabine e Gerhard Leibholz, Londres, 23 de novembro de 1933.

Carta para Karl Barth, Londres, 24 de outubro de 1933.

Carta de George Bell a Dietrich Bonhoeffer, Londres, 27 de novembro de 1933.

Carta para Martin Niemoller, Londres, 30 de novembro de 1933.

- Carta para George Bell, Londres, 27 de dezembro de 1933.
- Carta para Henry Louis Henriod, Londres, 02 de janeiro de 1934.
- Minuta da reunião extraordinária do Conselho Congregacional das Igrejas de St. Paul e Sydenham, 04 de janeiro de 1934.
- Carta de Dietrich Bonhoeffer para Hermann Wolfgang Beyer, Londres, 06 de janeiro de 1943.
- Carta para Karl-Friedrich Bonhoeffer, Londres, 13 de janeiro de 1934.
- Carta para George Bell, Londres, 17 de janeiro de 1934.
- Carta para Henry Louis Henriod, Londres, 23 de janeiro de 1934.
- Carta para Karl Bonhoeffer, Londres, 02 de fevereiro de 1934.
- Carta de Dietrich Bonhoeffer a Theodor Heckel, Londres, 18 de março de 1934.
- Carta para Henry Louis Henriod, Londres, 07 de abril de 1934.
- Carta para George Bell, Londres, 15 de abril de 1934
- Carta a Erwin Sutz, Londres, 28 de abril de 1934.
- Carta para George Bell, Londres, 01 de maio de 1934.
- Carta para George Bell, 03 de maio de 1934.
- Carta para George Bell, 15 de maio de 1934.
- Carta para Julie Bonhoeffer, Londres, 22 de maio de 1934.
- Carta para Théodore de Félice, 04 de julho de 1934.
- Carta de Henry Louis Henriod a Dietrich Bonhoeffer, 07 de julho de 1934.
- Carta para Henry Louis Henriod, Londres, 12 de julho de 1934.
- Carta para H. Fricke, Londres, 31 de julho de 1934.
- Carta para remetentes desconhecidos, Londres, julho de 1934.
- Carta para Ove Valdemar Ammundsen, Londres, 08 de agosto de 1934.
- Carta para Théodore de Félice, 12 de agosto de 1934.
- Carta para Erwin Sutz, Londres, 11 de setembro de 1934.
- Carta de Mahatma Gandhi a Dietrich Bonhoeffer, 01 de novembro de 1934.
- Carta para Gerhard Leibholz, 15 de novembro de 1934.
- Carta para Karl-Friedrich Bonhoeffer, Finkenwalde, 14 de janeiro de 1935.
- Carta para Karl Koch, Zingst, 04 de junho de 1935.

- Carta para Ernst Cromwell, Finkenwalde, 08 de junho de 1935.
- Carta para Günther Harder, Finkenwalde, 10 de julho de 1935.
- Carta para Baron Bruno Schröder, Londres, 12 de agosto de 1935.
- Carta para o Concílio da Igreja Evangélica da União da Velha Prússia, Finkenwalde, 06 de setembro de 1935.
- Carta para Karl Barth, Finkenwalde, 19 de setembro de 1935.
- Carta para Leonard Hodgson, Finkenwalde, 18 de outubro de 1935.
- Carta para Martin Niemöller, Finkenwalde, 12 de novembro de 1935.
- Carta para os irmãos da Primeira Sessão, Finkenwalde, 15 de novembro de 1935.
- Carta do Seminário de Pastores de Finkenwalde para o Concílio de Brethren na União da Velha Prússia, Finkenwalde, 15 de novembro de 1935.
- Carta para Leonard Hodgson, Finkenwalde, 18 de novembro de 1935.
- Carta para Ove Valdemar Ammundsen, Finkenwalde, 18 de novembro de 1935.
- Carta da Casa de Brethren para a Primeira Sessão, Finkenwalde, 29 de novembro de 1935.
- Carta para Phillip Cromwell, Finkenwalde, 03 de março de 1936.
- Carta para Ernst Cromwell, Finkenwalde, 27 de março de 1936.
- Carta de Willi Brandenburg a Dietrich Bonhoeffer, Finkenwalde, 22 de julho de 1936.
- Carta para as duas primeiras sessões, Finkenwalde, 24 de junho de 1936.
- Carta da Casa de Brethren para Amigos e Apoiadores do Seminário, Finkenwalde, 12 de julho de 1936.
- Carta para Wolfgang Staemmler, Finkenwalde, 27 de junho de 1936.
- Carta do Ministério da Ciência, treinamento e educação pública do Reich e da Prússia para Dietrich Bonhoeffer, Berlim, 05 de agosto de 1936.
- Carta para Eberhard Bethge, Finkenwalde, 06 de agosto de 1936.
- Carta para Eberhard Bethge, Finkenwalde, 8 de agosto de 1936.
- Carta para Karl Barth, Finkenwalde, 19 de setembro de 1936.
- Carta para as Congregações da Igreja Reformada de St. Paul , Finkenwalde, 23 de setembro de 1936.
- Carta de Dietrich Bonhoeffer a Erwin Sutz, Finkenwalde, 24 de outubro de 1936.
- Carta de Dietrich Bonhoeffer para os Irmãos, Finkenwalde, 24 de junho de 1937.

Carta de Dietrich Bonhoeffer para Gerhard Vibrans, Finkenwalde, aproximadamente 1937.

Palestras, ensaios e discursos proferidos por Bonhoeffer

Palestra sobre *Cristologia* (anotações dos estudantes). Universidade de Berlim, maio a julho de 1933.

Discurso *A Visão Alterada da geração jovem sobre o conceito de Führer*, Berlim, 27 de janeiro de 1933.

Discurso *O Führer e a o indivíduo na geração jovem*, Berlim, 23 de fevereiro de 1933.

Ensaio *A Igreja e a Questão Judaica*, Berlim, 15 de abril de 1933.

Memorando dos pastores de Londres, Londres, 05 de fevereiro de 1934.

Conferência *A Igreja e os Povos do Mundo* (sermão da paz), Fano, 28 de agosto de 1934.

Ensaio de Bonhoeffer sobre a *Questão da Comunhão da Igreja*, Finkenwalde, 18 de novembro de 1935.

Rascunho do Guia de Preparação de Candidatos para o Serviço Pastoral, Finkenwalde, 27 de abril de 1936.

Declarações, ofícios e relatórios escritos por Bonhoeffer

Apelo do Movimento dos Jovens Reformadores, Berlim, 06 de maio de 1933.

A Confissão de Bethel, Betel, agosto de 1933.

Declaração dos Pastores de Berlim, Berlim, 06 de julho de 1933.

Declaração dos Pastores de Berlim ao Sínodo Nacional da Igreja Evangélica Alemã, setembro de 1933.

Declaração ao governo da Igreja do Reich, Bradford, 29 de novembro de 1933.

Dos Pastores Evangélicos Alemães em Londres para a o Presidente do Reich Alemão, Londres, 15 de janeiro de 1934.

Declaração dos pastores em Londres, Londres, fevereiro de 1934.

1934-1935 Relatório anual da Igreja Evangélica Alemã de Sydenham em Londres.

Relatório do ano de 1936, Finkenwalde, 21 de dezembro de 1936.

Documentos governamentais

Carta de Theodor Heckel às congregações alemãs e aos pastores estrangeiros, 31 de janeiro de 1934.

Minuta gravada por Benjamin Locher, Londres, 08 de fevereiro de 1934.

Declaração de Theodor Heckel, Londres, 09 de fevereiro de 1934.

Memorando para os Pastores de Londres, 13 de fevereiro de 1934.

Declaração de Theodor Heckel, Londres, fevereiro de 1934.

Carta de Theodor Heckel para os Pastores fora da Alemanha, 14 de novembro de 1934.

Ofício do Ministério das Relações Exteriores sobre a apresentação de Dietrich Bonhoeffer e Gustav Schönberger, 05 de dezembro de 1934.

Carta de Theodor Heckel para as Congregações Evangélicas Alemãs na Grã-Bretanha, 10 de dezembro de 1934.

Carta do Ministro dos Assuntos da Igreja do Reich e da Prússia para o Ministro da Ciência, Treinamento e Educação Pública, Berlim, 12 de novembro de 1935.

Carta de Theodor Heckel para o Comitê Regional da Igreja, Berlim, 7 de março de 1936.

Relatório do Serviço de Segurança do Reichsführer SS, Escritório Norte de Divisão Regional, para o Quartel General do Serviço de Segurança, Berlim, 23 de junho de 1936.

Questionário da Chancelaria do Curador da Universidade aos Professores da Universidade de Berlim, Berlim, 24 de agosto de 1936.

Carta do Reichsführer SS e do Chefe da Polícia Alemã para o Escritório da Polícia Secreta do Estado, Berlim, 29 de agosto de 1937.

Outros documentos

Carta dos estudantes de teologia de Berlim para Friedrich von Bodelschwingh, 01 de agosto de 1933.

Carta de George Bell ao editor do The Round Table, 02 de janeiro de 1934.

Uma mensagem a respeito da Igreja Evangélica Alemã para os representantes das Igrejas do Conselho Cristã Universal pela Vida e Trabalho pelo Bispo de Chichester, Londres, 10 de maio de 1934.

Declaração Teológica de Barmen, Berlim, maio de 1934.

Carta de George Bell a Mahatma Gandhi, 22 de outubro de 1934.

Carta Fragmento “Guerra e Paz” de um relatório sobre o tema da Conferência Mundial da Igreja em Oxford 1937, Berlim, 15 de abril de 1937.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARENDDT, Hannah, KOHN, Jerome (Org.). *A Promessa da Política*. Algés: Difel, 2008.
- ARENDDT, Hannah, KOHN, Jerome (Org.). *Compreender: formação, exílio e totalitarismo (ensaios)*. São Paulo: Companhia das Letras: Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.
- ARENDDT, Hannah. *As Origens do Totalitarismo: Antissemitismo, imperialismo, totalitarismo*. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.
- ARENDDT, Hannah. *Compreender: formação, exílio e totalitarismo (ensaios)*. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.
- ARENDDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1997.
- ARENDDT, Hannah. *Homens em Tempos Sombrios*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- ARENDDT, Hannah. *O conceito de amor em Santo Agostinho*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.
- ARENDDT, Hannah. *Origens do Totalitarismo: Antissemitismo, Imperialismo, Totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.
- ARENDDT, Hannah. *Responsabilidade e Juízo*. Trad. Miguel Serras Pereira. Lisboa: Dom Quixote, 2007.
- ASSY, Bethania. *Ética, responsabilidade e Juízo em Hannah Arendt*. São Paulo: Instituto Noberto Bobbio, 2015.
- BARKER, H. Gaylor; BROCKER, Mark S. *Dietrich Bonhoeffer Works: Theological Education at Finkenwalde 1935-1937, vol. 14*. Trad. Douglas W. Stott. Minneapolis: Fortress Press, 2013.
- BARNETT, Victoria. *For the soul of the people: Protestant protest against Hitler*. 2ª ed. Oxford: Oxford University Press, 1998.
- BARNETT, Victoria. *The Collected Sermons of Dietrich Bonhoeffer. Volume 2*. Trad. Victoria Barnett. Fortress Press: Minneapolis, 2017.
- BAUMAN, Zygmunt. *Medo Líquido*. Trad. Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.
- BENJAMIN, Walter. *Sobre o conceito da História*. In: ROUANET, Sérgio Paulo (ed.). *Walter Benjamin: Obras Seleccionadas*. Brasília: Editora Brasiliense, 1985.
- BERGEN, Doris L. *Twisted cross: the German Christian movement in the Third Reich*. Chapel Hill: Univ of North Carolina Press, 2000.
- BETHGE, Eberhard. *Bonhoeffer. A Biography*. Minneapolis, MN: Fortress Press, 2000.
- BÍBLIA, Português. *Bíblia Shedd, Revista e Atualizada no Brasil*. Trad. João Ferreira de Almeida. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 1997.
- CALDAS, Carlos. *Dietrich Bonhoeffer e a Teologia Pública no Brasil*. São Paulo: Garimpo Editorial, 2016.

- CLEMENTS, Keith. *Dietrich Bonhoeffer Works* London: 1933-1935. Volume 13. Trad. Isabel Best e Douglas W. Stott, Minneapolis: Fortress Press, 2007.
- CLEMENTS, Keith. *Dietrich Bonhoeffer's Ecumenical Quest*. Geneva: World Council of Churches Publication, 2015.
- DE GRUCHY, John (org.). *Bonhoeffer for a New Day: Theology in a Time of Transition*. Grand Rapids: Eerdmans Publishing, 1997.
- DEJONGE, Michael P. *Bonhoeffer, status confessionis and the Lutheran Tradition*. Stellenbosch: Stellenbosch Theological Journal no. Vol. 2 n°3, p. 41–60, 2017.
- DEJONGE, Michael P. *Bonhoeffer's Reception of Luther*. Oxford: Oxford University Press, 2017.
- DEJONGE, Michael. *Bonhoeffer on Resistance: The Word against the Wheel*. Oxford: Oxford University Press, 2018.
- DOMARUS, Max. *Hitler. Speeches and Proclamations 1932-1945. Volume I: The Years 1932 to 1934*. Wauconda: Bolschzy-Carducci Publishers.
- EMEDIATO, Wander e FRANCO, Eduardo Assunção. *Discurso Religioso, Argumentação e Cognição da Fé*. In: MELO, Mônica Santos de Souza Melo (org.). *Reflexões sobre o discurso religioso*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2017.
- ERICKSEN, Robert P. *A Radical Minority: Resistance in the German Protestant Church*. In: NICOSIA, Francis R.; STOKES, Lawrence D. (Org.). *Germans against Nazism: nonconformity, opposition and resistance in the Third Reich: essays in honour of Peter Hoffmann*. New York: Berg Publishers Ltd, 1990.
- ERICKSEN, Robert P; HESCHEL, Susannah (orgs). *Betrayal: German Churches and the Holocaust*. Minneapolis: Fortress Press, 1999.
- EVANS, Richard J. *A Chegada do Terceiro Reich*. 2ª edição, São Paulo: Planeta, 2014,
- EVANS, Richard. *O Terceiro Reich no poder*. 2ª edição, São Paulo: Planeta, 2014.
- EVANS, Richard. *Terceiro Reich: Na História e na Memória: novas perspectivas sobre o nazismo, seu poder político, sua intrincada economia e seus efeitos na Alemanha pós-guerra*. São Paulo: Planeta Brasil, 2018.
- FAIRCLOUGH, Norman. *Discurso e mudança social*. trad. Izabel Magalhães. Brasília: UnB, 2001.
- GERLACH, Wolfgang. *And the Witnesses Were Silent: The Confessing Church and the Persecution of Jews*. 3 ed. Trad. Victoria J. Barnett, Nebraska: University of Nebraska Press, 2000.
- GRUCHY, John (org.). *The Cambridge companion to Dietrich Bonhoeffer*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- HARTOG, François. *O Espelho de Heródoto: o ensaio de representação sobre outro*. Trad. Jacinto Lins Brandão. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2019.

- HAYNES, Stephen R. Bonhoeffer, the Jewish People and Post-Holocaust Theology: Eight Perspectives; Eight Theses. *Studies in Christian-Jewish Relation*, Boston, v. 2, n. 1, p. 36-52, 2007.
- HERZOG, Dagmar. *Sex after fascism: memory and morality in twentieth-century*. 2^a ed. Princeton: Princeton University Press, 2007.
- HILL, Christopher. *A Bíblia Inglesa e as Revoluções no século XVII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- HITLER, Adolf. *Minha Luta*. Trad. Klaus von Puchen. São Paulo: Centauro, 2016.
- HOCKENOS, Matthew D. *A Church divided: German Protestants confront the Nazi past*. Indiana: Indiana University Press, 2004.
- HOCKENOS, Matthew D. *The Church Struggle and the Confessing Church: An Introduction to Bonhoeffer's Context*. *Studies in Christian-Jewish Relation*, Boston, Vol. 2, No. 1, 2007, p. 1-20.
- JASPERS, Karl. *A questão da culpa*. São Paulo: Todavia, 2018.
- KERSHAW, Ian. *Hitler, the Germans and the Final Solution*. New Haven: Yale Univ. Press, 2008.
- KERSHAW, Ian. *Popular Opinion and Political Dissent in the Third Reich: Bavaria 1933-1945*. 2. ed. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- KERSHAW, Ian. *The "Hitler Myth": Image and Reality in the Third Reich*. Oxford: Oxford University Press, 1987.
- KERSHAW, Ian. *The Nazi Dictatorship: Problems and Perspectives of Interpretations*. 4^a ed. Londres: Bloomsbury Publishing, 1999.
- LACOUÉ-LABARTHE, Phillippe; NANCY, Jean Luc. *O mito nazista: O espírito do Nacional-Socialismo e o seu destino*. São Paulo: Editora Iluminuras, 2000.
- LANDES, Richard. *Havens on Earth: The Varieties of the Millennial Experience*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- LÖWY, Michel. *Walter Benjamin: aviso de incêndio. Uma leitura das teses "Sobre o conceito de História"*. Trad. Wanda Nogueira Caldeira Brandt. São Paulo: Boitempo, 2005.
- MARCUSCHI, Luiz Antônio. *Produção textual, análise de gêneros e compreensão*. São Paulo: Parábola Ed., 2009.
- MATA, Sérgio da. *História e religião*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2010.
- MÜLLER apud BERGEN, Doris L. *Twisted Cross: The German Christian Movement in the Third Reich*. Carolina do Norte: University of North Carolina Press, 1996.
- ORWELL, George. 1984. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- RAMOS, Luciana Soares. *A recepção da teologia de Bonhoeffer na América Latina*. 2007. 161 f. Dissertação. Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2007.

RASMUSSEN, Larry. Dietrich Bonhoeffer Works: Berlin: 1932-1933, vol. 12, Trad. Isabel Best et al, Minneapolis: Fortress Press, 2009.

REBOUL, Oliver. Introdução à retórica. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

RENDERS, Helmut. Compromisso pastoral, clareza teológica e cidadania: Declaração Teológica de Barmen como resultado de interação entre Igreja e academia teológica. Caminhando. São Paulo, v. 14, nº 2, 2009.

REZENDE, Karina. Como a democracia em Weimar morreu: antirrepublicanismo e corrosão da democracia na Alemanha e a ascensão do Nazismo. Cantareira, 33ª ed. Jul-Dez., 2020.

REZENDE, Karina. Cristianismo e Memória: lembrança e esquecimento em Dietrich Bonhoeffer. Protestantismo em Revista, São Leopoldo, volume 46, n. 02, jul/dez 2020, p. 107-116.

ROLLEMBERG, Denise. Definir o conceito de Resistência: dilemas, reflexões, possibilidades. In: Samantha Viz Quadrat; Denise Rollemberg. (Org.). História e memória das ditaduras do século XX. 1ed. Rio de Janeiro: Editora da Fundação Getúlio Vargas, 2015.

ROSANVALLON, Pierre. La contrademocracia: La política en la era de la desconfianza. Buenos Aires: Manantial, 2011.

ROSENBERG, Alfred. The Myth of the Twentieth Century: An evaluation of the spiritual-intellectual confrontation of our age. Estocolmo: White Wolf, 2015.

SANTANA, Wilder Kleber Fernandes de. O sermão expositivo religioso enquanto gênero do discurso: uma abordagem linguístico-dialógico-discursiva. Revista Digital dos Programas de Pós-Graduação do Departamento de Letras e Artes da UEFS, Feira de Santana, v. 19, n. 2, 2018.

SELL, Wilhelm. Ser humano, ser para a outra pessoa: o significado da antropologia de Dietrich Bonhoeffer para a sua ética. Tese de doutorado em Teologia. Faculdades EST, Programa de Pós-Graduação, São Leopoldo, 2019.

SKINNER, Quentin. In: Pallares-Burke, Maria Lúcia (Org.). As Muitas Faces da História. São Paulo: Editora Unesp, 2000.

SKINNER, Quentin. Significado e compreensão na história das ideias. SKINNER, Quentin. Visões de Política: questões metodológicas. Sobre os métodos históricos. Algés: DIFEL, 2005, p. 80-126.

TODOROV, Tzvetan. Diante do Extremo. São Paulo: Editora Unesp, 2017.

TODOROV, Tzvetan. Memória do Mal, Tentação do Bem. Serzedo: Editora ASA, 2002.

TOSSI, Giuseppe. Religião e política: três possíveis relações. Religare, Paraíba, v. 15, n. 2, p. 382-421, dezembro de 2018.

VIDAL-NAQUET, Pierre. Os assassinos da Memória: 'Um Eichmann de papel' e outros ensaios sobre o revisionismo. Campinas: Papirus, 1988.

WESLEY, John. Carta para James Hervey, Londres, 20 de março de 1739. In: POTTS, J. Manning (org.). Seleções de cartas de João Wesley. São Bernardo do Campo: Imprensa Metodista, 1991.