
TOSOLINI, Tiziano. *Paolo e i filosofi*. Interpretazioni del cristianesimo da Heidegger a Derrida. Bologna: Marietti, 2019. 176 p. ISBN: 978 - 8821112119.

SCILIRONI, Carlo. *San Paolo Filosofo*. Brescia: Queriniana, 2022. (Col. Giornale di Teologia). 112 p. ISBN: 978 - 8839934390.

A importância do pensamento paulino, presente em suas cartas conservadas na Bíblia, sempre foi fonte de diálogo e interpretação para a cultura humana. Nos últimos tempos, alguns importantes pensadores enfrentaram a leitura desses textos. Os dois livros apresentados aqui recolhem esses diálogos e suas conclusões. Tiziano Tosolini, professor na *Pontificia Universidade Gregoriana* (Itália) e pesquisador no *Instituto para Religião e Cultura* em Nagoya no Japão, escreve sobre as leituras dos filósofos contemporâneos em *Paolo e i filosofi: Interpretazioni del cristianesimo da Heidegger a Derrida*. Carlo Scilironi, professor de filosofia e teologia na Universidade de Pádua (Itália), interpreta as tentativas dos filósofos contemporâneos em classificar, ou não, o pensamento paulino como filosófico em *San Paolo Filosofo*. Ambos textos prestam um excelente serviço ao organizar, e por vezes criticar, as abordagens contemporâneas em filosofia dos escritos paulinos. Mas, a história é antiga e começa, como a filosofia, em Atenas, na Grécia.

No capítulo 17 dos Atos dos Apóstolos encontramos Paulo de Tarso, esperando Silas e Timóteo, em Atenas. Ele vê aquela cidade entregue a idolatria e tem seu espírito inflamado. Então, Paulo se torna protagonista de um momento ímpar na história do cristianismo, e que marcará para sempre o Ocidente: o encontro da nascente fé cristã com a pujante cultura grega. No texto é narrado que Paulo todos os dias discutia em praça pública com os que lá se encontravam. Também alguns filósofos epicureus e estoicos começaram a conversar com ele. Sobre qual assunto falavam? Ora, sendo todos os atenienses e estrangeiros residentes em Atenas apreciadores de histórias e novidades, Paulo no meio do Areópago tomou a palavra e disse: Atenienses, em tudo vejo que sois extremamente religiosos. Com efeito, observando, ao passar, os vossos monumentos sagrados, encontrei até um altar com a inscrição: a um deus desconhecido. Pois bem, aquilo que adorais sem conhecer, eu vos anuncio. Apesar de atenciosos num primeiro momento, os atenienses não se revelaram interessados na mensagem de Paulo dizendo, quando o apóstolo falou da ressurreição dos mortos: A respeito disso, te ouviremos em outra ocasião. Portanto, nesse primeiro momento o *Evangelho de Cristo*, anunciado por Paulo, não foi acolhido no mundo intelectual da época. Mas, a história não acabou aí.

Apesar da dificuldade inicial, a história do encontro de Paulo com a intelectualidade posterioridade é frutífera e criativa. Nos dois livros comentados nesse texto, a leitura de filósofos modernos e contemporâneos dos textos de Paulo, suas Cartas, é fruto de importantes estudos e considerações, seja para compreender o ser humano em suas vicissitudes, seja para compreender a sociedade humana em seu existir. Paulo é um constante e intenso interlocutor dos intelectuais ocidentais. Cada autor dos livros em questão, joga luzes nos debates, confrontando alguns filósofos em suas leituras das cartas de Paulo e destacando pontos importantes dessas leituras como a relação entre particular e universal, a filosofia política, o papel da lei, o tempo messiânico, o amor ao próximo e a *kénosis*. Em ambos os livros o primeiro pensador é Nietzsche. Depois Tosolini segue o debate com vários filósofos, enquanto Scilironi segue apresentando perfis paulinos.

Friedrich Nietzsche, especialmente nos textos *Anticristo* (1888) e *Aurora* (1881), apesar de ser contra Paulo, é fundamental numa consideração sobre a centralidade filosófica de Paulo. Ele encontra em Paulo um de seus principais adversários, um verdadeiro inimigo moral do homem e um pensador de absoluta centralidade para a história. Nietzsche vê Paulo como aquele que encarna o tipo antitético da “Boa Nova”. Aquele que desloca o centro de gravidade da vida deste mundo para a vida no outro mundo com sua pregação sobre a ressurreição de Cristo. Para Nietzsche, Paulo pregou uma grande ilusão, deixando que dominassem os fracos e os sem caráter, deixando que a força e o vigor dessa vida se dissolvesse até desaparecer. Com o anúncio do “além”, Paulo freia a vida. Por que Nietzsche ataca fortemente Paulo? Certamente, porque o filósofo encontra em Paulo uma filosofia fundamental e radical digna de consideração. Não a sabedoria dos Gregos, mas o escândalo do Cristo Crucificado, loucura de Deus que é mais sábio que a sabedoria dos homens. Paulo nos recorda que nossa sabedoria é circunscrita e finita. A existência para Paulo é uma pergunta originária porque não contém em si mesma a razão de sua existência. Neste percurso, Paulo apresenta a palavra da Cruz que vai contra a Lei (*Torah*) e a Sabedora Grega (*Sofia*). Paulo fala da relação homem, mundo e Deus, a partir de uma sabedoria que coloca a Cruz ao centro. Talvez esse seja o escândalo maior para Nietzsche.

Martin Heidegger no seu texto *Introdução à fenomenologia da religião* (1920-1921) apresenta uma leitura fenomenológica das cartas de Paulo, sobretudo *Gálatas* e *Tessalonicenses*. Neste período Heidegger está interessado na mística e na teologia cristã, a partir de um olhar fenomenológico. A fenomenologia para Heidegger não é um método que produz um esquema sistemático, mas uma reflexão que busca extrair a dinamicidade e a inteligibilidade da vida mesma, como ela se apresenta e como ela é historicamente vivida. Com essa abordagem, Heidegger quer elucidar as determinações fundamentais da religiosidade protocristã como horizonte de interpretação da experiência religiosa. Heidegger entende a conversão de Paulo como um processo de

modificação existencial. Paulo é introduzido, com sua conversão, ao interno de uma nova vida onde a fé é, antes de tudo, um autêntico modo de se relacionar com Deus. Daí surge a questão: como voltar-se para Deus sem objetivá-lo? Para Paulo isso é possível, segundo Heidegger, no servir e no esperar. Especialmente, no esperar e na esperança de viver na expectativa do Cristo que vem. O tempo cristão é o tempo da parusia. A parusia não é um tempo cronológico, mas um modo de vida, precisamente, o modo como Paulo vive a sua vida. Esse é o tempo do serviço e da caridade. A caridade aqui é a atualização e a intensificação da fé. Portanto, para Heidegger, especialmente a carta aos Tessalonicenses é uma verdadeira meditação existencial e preocupada, da situação, do viver. A dificuldade da leitura heideggeriana é a ausência de alguns elementos importantes do pensamento de Paulo como o lugar dos costumes, da tradição e da autoridade, e a referência às práticas litúrgicas e a oração. Ao interpretar a facticidade da vida cristã, Heidegger, para Tosolini, esquece que essa vida se funda no vínculo do amor e da intimidade com Deus.

Jacob Taubes é outro importante leitor de Paulo em *A teologia política de São Paulo* (1987). Ponto central de sua leitura é a teologia política da *Carta aos Romanos*. Sociólogo da religião e rabino, esse intelectual interpreta os escritos de Paulo, sobretudo, como fundador de um novo povo de Deus, em um frutífero diálogo com Carl Schmitt, Walter Benjamin e Sigmund Freud. Para ele, na Carta aos Romanos, Paulo vai da fundação à legitimação de um novo povo de Deus que inclui os gentios e os hebreus e que tem como ponto central a fé no messias que foi crucificado pela lei. Em sua leitura, Taubes interpreta Paulo como aquele que coloca a forma de vida que caracteriza o novo povo de Deus sob um único e radical mandamento do amor ao próximo. Por que o amor? Ora, na era messiânica, fé e esperança são completas, mas o amor, a caridade, estará sempre em estado de redenção, nunca será satisfeita até a plena realização dos tempos. A caridade nunca terá fim. Assim, para Taubes, Paulo inaugura uma nova política do amor que constitui e funda esse novo povo redento, esse novo povo de Deus. Para Tosolini, Taubes apresenta uma profunda compreensão acerca da teologia política de Paulo, mas em sua *teocracia kenótica* ele ao destacar o mandamento do amor ao próximo, omite o amor a Deus. Ou seja, para Tosolini, removendo a força do amor a Deus, que o novo testamento associa intrinsecamente ao amor ao próximo, Taubes torna o mandamento do amor humano mais difícil de ser realizado.

Seguindo a intuição anterior, para Alain Badiou, Paulo é o fundador do universalismo político (*São Paulo e a fundação do universalismo*, 1977). Badiou faz uma leitura contemporânea de Paulo. Para Badiou, nosso mundo está sob o influxo de dois processos sociais, a fragmentação e a homogeneização abstrata. No mundo de hoje não existem mais verdades absolutas e vivemos a busca de um universal que é cada vez mais vazio e privado de conteúdo. O pensamento de Paulo, ainda segundo Badiou,

é o único que pode nos ajudar a encontrar uma resposta a partir de um pensar uma “singularidade universal”, melhor dizendo, de uma verdade pensada como singularidade universal. Na opinião de Badiou, o discurso de Paulo é uma terceira figura entre o discurso profético judeu-cristão, e o discurso filosófico grego-cristão. Paulo apresenta o evento Cristo a partir da possibilidade inaudita da ressurreição de Cristo. Nesse discurso paulino alguns pontos são fundamentais: o sujeito cristão não é pré-existente ao evento que declara, a verdade da fé é da ordem da declaração que atesta uma convicção quanto ao evento Cristo e a fidelidade à declaração é crucial porque a verdade é um processo de fé e não uma iluminação. Nesse processo de fé, fé, esperança e amor estão imbricados. A esperança é a fé provada que se realiza no amor, ou seja, a fé é operante apenas mediante o amor. Badiou ilumina parte do pensamento paulino com sua criativa leitura, mas na opinião de Tosolini, a compreensão de Badiou do evento Cristo é frágil porque esquece, ou melhor, omite, o fundamental momento da Cruz.

Ampliando a intuição de uma leitura política das cartas de Paulo temos Giorgio Agamben com a interpretação do messianismo em *O tempo que resta*: um comentário à Carta aos Romanos, 2000. Agamben faz uma leitura secular de Paulo, lendo as cartas paulinas como uma obra clássica ou tratado filosófico. Assim, Paulo é visto, não como aquele que funda uma nova religião, mas como o teórico da abolição ou da suspensão da lei judaica. Para Agamben, as cartas de Paulo são textos messiânicos fundamentais para o ocidente na sua compreensão da vida política, apresentando uma forma de vida que é em si mesma, *Bíos* e *Zoé*, ou seja, vida política na *pólis* e vida biológica na *oikos*. Temos aqui, na leitura de Agamben, um tema fundamental da vida atual, da biopolítica contemporânea, na qual todos nós estamos inseridos. Agamben encontra em Paulo uma nova ideia de vida política e filosófica, uma nova forma de compreender a comunidade que vem, que é, fundamentalmente, a comunidade messiânica no tempo messiânico que é o *tempo que resta*. Esse tempo não é o tempo profético, nem o tempo escatológico, mas o tempo operativo, o tempo do fim, onde a salvação é já nascente e operativa no coração do mundo. O tempo messiânico é, para Agamben, retirado do tempo cronológico e implica numa total transformação de nós mesmos e de nosso modo de viver. O modo evangélico, messiânico de viver se realiza na fé e na fraqueza do amor. É um tornar-se apóstolo. A salvação é aqui e agora: o Reino de Deus está no meio de nós! Para Tosolini, a parte criativa e profunda da leitura de Agamben, o mistério da Cruz, fundamental para Paulo, está ausente.

Slavoj Zizek é, também, leitor de Paulo. Esse filósofo busca uma terceira via entre o liberalismo e o fundamentalismo reinantes nas sociedades contemporâneas. Assim, ele encontra em Paulo elementos para, a partir de uma leitura não crente e marxista, pensar um “materialismo cristão”. Zizek encontra no cristianismo de Paulo uma força traumático-profética

capaz de engendrar uma nova ordem social com um forte senso de comunidade. Zizek não escreve diretamente sobre Paulo. Mas, em sua leitura, absorve algumas ideias presentes nos escritos de Paulo: o problema da relação entre o indivíduo e a lei, a questão de uma teoria do inconsciente subjetivo estruturada pela oposição vida/morte, a descoberta da impotência de Deus e a fundação de uma nova comunidade baseada no amor. Para Zizek, Paulo oferece uma excelente alternativa ao sufocante círculo vicioso lei-transgressão. Lendo as narrativas da cruz e ressurreição como dialeticamente idênticas, Zizek encontra aí o sentido profundo da comunidade dos crentes como a primeira forma de sociabilidade verdadeiramente universal. Zizek propõe uma versão secularizada de Paulo, sem nenhum sentido religioso, uma versão neomarxista do pensamento paulino que ele chama de “materialismo da graça”.

Na leitura que Tosolini faz de Zizek, o filósofo, ao propor um cristianismo ateu de ideologia materialista, separa forma de conteúdo. Zizek transforma o cristianismo numa ideologia e num instrumento de uma doutrina, no caso marxista. Essa associação parece possível porque, para Tosolini, o marxismo só pode triunfar numa perspectiva messiânica, daí o uso do cristianismo paulino. Além de tudo, como outros filósofos, Zizek não tem interesse na pessoa e na vida de Jesus Cristo. Não se interessa com a figura humana de Jesus e prefere, segundo Zizek, como Paulo, se concentrar no evento morte e ressurreição de Cristo.

Outra leitura analisada por Tosolini é a do “*Cristianismo debole*” de Gianni Vattimo. Além de Paulo, é interessante notar no trabalho de Vattimo a referência constante à filosofia contemporânea de Emmanuel Lévinas, Jean-Luc Marion, Michel Henry, Remi Brague, Jürgen Habermas, Michel Foucault, Jacques Derrida e Jean Grondin. Esses filósofos ajudam Vattimo a construir o contexto de sua reflexão a partir de três eventos sociais: o crescimento dos fundamentalismos, a queda do comunismo e a crise de sentido das sociedades ocidentais. A partir desse contexto, Vattimo percebe um renascimento do pensar sobre Deus e um ambiente propício para um novo pensar, um “*pensamento fraco*” construído a partir da hermenêutica e de uma ontologia niilista. Nesse sentido o conceito de *Kénosis* é fundamental. Vattimo, a partir de sua leitura de Paulo, encontra a chave hermenêutica para falar significativamente de Deus no mundo pós-moderno. Ele lê o anúncio da morte de Deus como a morte do Deus da moral e dos filósofos, da metafísica tradicional. Mas, por outro lado, ele encontra na encarnação de Cristo, na *kénosis*, uma continuidade essencial entre Deus e o mundo, na qual o divino se abaixa e emerge na história humana tornando-se inseparável dela. Da reflexão paulina sobre a *kénosis*, Vattimo tira o princípio fundamental de sua filosofia, o princípio da caridade. A caridade torna-se, então, o princípio hermenêutico para distinguir e discernir as interpretações legítimas da mensagem cristã e da busca por um universalismo da hospitalidade. Reconhecer-se filho e herdeiro do processo kenótico é

colocar-se à escuta do outro com uma atitude de acolhimento, de depor sua própria presunção de verdade exercitando a tolerância e de esforçar-se por viver na era da interpretação, renunciando as próprias certezas. Um cristianismo filosófico fraco como o de Vattimo, e não religioso, apresenta-se como sinônimo de uma religião do não conhecimento metafísico de dogmas e verdades, mas de uma espiritualidade que insiste na prioridade da caridade sobre a verdade. A crítica de Tosolini ao pensamento fraco de Vattimo é que ele ignora a vida histórica de Jesus Cristo, sua morte na cruz e ressurreição, esvaziando assim, como disse antes, o cristianismo de seu conteúdo transformador e inédito.

Michel Foucault encontra em Paulo, especialmente na *Carta aos Efésios*, as ideias de “dizer a verdade” e da verdade como forma de vida. Numa leitura histórica da filosofia antiga até o cristianismo, o conceito de *parresia*, ou “dizer a verdade”, é essencial às últimas reflexões de Foucault. Para Foucault, “dizer a verdade” é uma atividade verbal fundamental, na qual o falante exprime sua própria relação pessoal com a verdade e coloca, por isso mesmo, em risco, a própria vida porque reconhece que dizer a verdade é um dever para ajudar outras pessoas, e a si mesmo, a viver melhor. Foucault encontra em Paulo, e também na vida monástica, o modelo daquele que diz a verdade e a testemunha com a própria vida. A mística possui um papel importante nesse processo histórico da *parresia* por ser o lugar que conserva, apesar de sua marginalização institucional, essa busca fundamental pelo “dizer a verdade” com palavras, mas principalmente com a vida. Curioso notar a ausência de uma crítica ao pensamento de Foucault por parte de Tosolini.

Caminho parecido ao de Foucault é feito por Jacques Derrida. Esse autor dialoga com Paulo explorando as temáticas da circuncisão e da lógica do véu, a partir da desconstrução. Com a desconstrução, Derrida pretende ler criticamente a história da filosofia como história da *Metafísica da Presença* fortemente logocêntrica. Derrida propõe-se, a partir de uma peculiar leitura de Nietzsche, Heidegger e Freud, ler os filósofos “de um outro modo”; buscando na leitura uma alteridade que sempre foi alienada das correntes filosóficas canônicas. Então, Derrida encontra Paulo a partir dos temas da circuncisão e do véu, e propõe uma leitura a partir da “circuncisão do espírito”. O patrimônio escriturístico de Paulo desafia Derrida a encontrar outros elementos para uma reflexão esquecida acerca de temas fundamentais para a humanidade, a saber, as relações entre universal e particular, fé e razão, e subjetividade e alteridade. Para Tosolini, Derrida, em sua criativa leitura de Paulo, deixa de lado a verdadeira diferença (*différance*) que a figura de Cristo constitui na história da humanidade e nos textos de Paulo.

O diálogo filosófico a partir de pensadores contemporâneos de Tosolini contrasta com a tentativa de Scilironi de interpretar Paulo como filósofo. No que diz respeito a autores e temáticas, os dois textos apresentam uma

profícua conversação para o pensamento contemporâneo, seja pela dimensão política, seja pela dimensão teológica dos escritos paulinos. Também é importante notar, como citado anteriormente, que ambos começam seus textos dialogando com o pensamento de Nietzsche que interroga filosoficamente o texto paulino e defende a absoluta centralidade de Paulo para a história humana. Diferente da estrutura do texto de Tosolini que apresentamos acima, Scilironi em seu texto aborda o pensamento paulino em três partes: Paulo filósofo da fé, Paulo filósofo e A inatualidade filosófica de Paulo.

No capítulo *Paulo filósofo da fé*, Scilironi discute a crítica de Nietzsche ao pensamento paulino e a leitura de Karl Jaspers. Para Nietzsche, Paulo encarna o tipo antitético da Boa Nova, enquanto Jaspers coloca Paulo ao lado dos grandes filósofos e o interpreta como filósofo da fé. Dialogando com esses dois pensadores, Scilironi vê em Paulo um hebreu do judaísmo tardio que recebe da observância legal da Lei o *Ethos* da obediência formal e a teologia do mérito. No entanto, esse horizonte de interpretação será transformado por uma filosofia que coloca a *Palavra da Cruz* no centro. Contra a Lei (*Torah*) e a Sabedora Grega (*Filosofia*), Paulo, como filósofo, propõe uma nova forma de compreender a relação *Homem-Mundo-Deus*. Ele faz isso abandonando a fé na Lei pela fé em Jesus Cristo. Na interpretação, Paulo rompe com a Lei para retornar ao espírito mais autêntico da Lei. É o conhecimento de Cristo Jesus que produz a superação da Lei. Por isso, Paulo anuncia a totalidade do Evangelho ao anunciar a ressurreição dos mortos, apresenta Cristo como o existente humano autêntico e universaliza a promessa da salvação para todos. O centro ético desse anúncio está no *Amor (Ágape)* que, mais do que um ideal ético é um fato escatológico. Todos os dons terão fim, a caridade (*Ágape*) nunca terminará. Paulo filósofo da fé nos apresenta uma ontologia soteriológica da graça.

O capítulo *Paulo Filósofo* começa com o discurso de Paulo em Atenas, como comentamos antes, e mostra o distanciamento de Paulo da sabedoria grega. Depois, discuti como o pensamento de Paulo possui uma absoluta centralidade em determinar os destinos do mundo e da história humana a partir de uma experiência única e originária: seu chamado para ser Apóstolo. Paulo, chamado por Cristo, é apóstolo, teólogo e filósofo. Ser apóstolo se configura para Paulo como um chamado e um mandato para anunciar o Evangelho. Assim, a filosofia de Paulo se configura, para Scilironi como uma radical tentativa de compreensão do conteúdo originário da experiência de fé, que deságua numa antropologia filosófica. Antropologia que tem como ponto central a abertura humana ao transcendente e se efetiva no dar-se da *Sabedoria de Deus*, na autorrevelação de Deus. A compreensão central aqui é a de que nenhuma sabedoria humana, circunscrita e finita, pode atingir a sabedora de Deus que irrompe no humano em Jesus Cristo. Portanto, para Scilironi, Paulo é filósofo radical, sendo autenticamente teólogo, e a força de seu pensamento está nessa radicalidade ontológica de suas considerações e interpretações.

No último capítulo, Scilironi discute *A inatualidade filosófica de Paulo*. Nesse capítulo o diálogo é amplo. Temos grandes pensadores que leram Paulo como Agostinho, Lutero, Espinosa, Nietzsche, Barth, Heidegger, Freud, Schmitt, Taubes, Badiou, Agamben e Cacciari. A ideia central desse capítulo é a de que Paulo subverte radicalmente o modo de se entender a relação *Homem-Mundo-Deus*. Nessa relação, a morte é a única e grande pergunta humana, sendo o *Evangelho do Cristo Ressuscitado* a verdadeira e derradeira resposta. Assim, para Scilironi, o pensamento de Paulo é uma formidável contribuição para um pensamento filosófico que seja diferente da sabedoria grega e judaica.

Ao final desta apresentação podemos nos perguntar acerca das conclusões possíveis dessa releitura de Paulo pelos filósofos contemporâneos. Os dois textos analisados apontam para a importância do pensamento paulino na formação da cultura ocidental, da concepção religiosa que moldou o *ethos* cristão e de uma forma de filosofia política que tem no messianismo seu ponto forte. Os filósofos, também, apontam que a leitura dos textos paulinos contribuem para tematizar e aprofundar as questões referentes a liberdade, a verdade, a justiça, a paz, a hospitalidade, a igualdade, a piedade, a fraternidade e a comunidade, entre outras tantas questões presentes nas cartas paulinas. Muitos argumentos de uma teologia filosófica paulina são frutos de considerações e reflexões: o universalismo da fé cristã para Paulo, o papel da lei e do messianismo na cultura, o amor ao próximo e a *kénosis* do divino. Por outro lado, para Tosolini, os filósofos, ainda hoje, não dão atenção ao discurso de Paulo sobre a cruz e a ressurreição.

Finalmente, o que brota do conjunto do pensamento paulino é uma autêntica pergunta, e uma potente resposta, pelo sentido e pela salvação, que não é fruto da sabedoria humana, mas da sabedoria de Deus. Sabedoria de Deus que é encontrada na proposta de um Deus feito homem, morto e ressuscitado. Naquele Deus desconhecido que os gregos procuravam, fruto do desejo humano por sentido e salvação, e que Paulo anunciou, sem sucesso no Areópago ateniense. É exatamente aqui, nesse último ponto, que reside a importância e a grandeza do pensamento paulino e que nos faz pensar. Porque, enquanto os judeus pedem sinais e os gregos buscam a sabedoria, Paulo anuncia a Sabedoria de Deus, escândalo para os judeus e loucura para os gregos (1 Cor. 1, 22-25). Sabedoria essa que nos escritos de Paulo fecundaram, e ainda fecundam, a história e a cultura humana. Portanto, eis dois textos importante para aqueles que pretendem, a partir da filosofia contemporânea, ler os textos paulinos e deixar-se questionar pela reflexão que brota desses diálogos.

Elton Vitoriano Ribeiro SJ

Dietrich Bonhoeffer, pastor e teólogo luterano, viveu no contexto da Alemanha nazista. Sua vida, pensamento e obras estão amalgamadas. Teve uma vida curta (1906-1945), pois, na contramão da Igreja Alemã Oficial que aderiu ao Terceiro Reich, tornou-se uma voz profética denunciando o espírito do AntiReino que atravessava o nazismo e do Anticristo que se encarnou em Adolf Hitler, o Führer. Como pastor, liderou a Igreja Confessante, uma comunidade comprometida com o evangelho de Jesus Cristo, que segundo criam, opunha-se a toda forma de desumanização, opressão e injustiças sociais.

No seu ofício de teólogo, apesar da vida curta, produziu de modo significativo, sobretudo, concentrando-se na cristologia, eclesiologia, e no que posteriormente, seria interpretado como uma teologia pública. É considerado mártir, haja vista, sua resistência ao nazismo, inclusive, na participação de um plano de execução do Führer; morreu duas semanas antes da queda do Regime.

Vida em Comunhão (em alemão *Gemeinsames Leben*), foi publicado em 1939. Dois anos antes, em 1937, o Regime havia fechado um seminário liderado por Bonhoeffer, na cidade de Finkenwalde, após esse acontecimento, no ano de 1938, B. dedicou um tempo exclusivamente para a escrita desta obra, que se tornou a de maior circulação durante o período de sua vida interrompida em 1945. A obra está dividida em cinco capítulos: 1) Comunhão; 2) A comunhão ao longo do dia; 3) O dia em isolamento; 4) O serviço e 5) Confissão de pecados e Ceia do Senhor.

No capítulo 1, o A. aponta que a comunhão é intrínseca à natureza da vida cristã, “não cabe ao cristão o isolamento de uma vida monástica, mas a vida em meio aos seus [...] é ali que ele encontra a sua missão e trabalho [...] e quem não estiver disposto a isso, esse não quer fazer parte do domínio de Cristo” (p. 13). Não podemos perder de vista o contexto do autor, de perseguição, repressão e opressão. O caminho natural, neste cenário, seria de fuga e isolamento. Todavia, insiste-se na necessidade inegociável de manutenção da vida comunitária. A vocação cristã supõe a comunhão, mais, é impossível viver uma espiritualidade que se quer autenticamente cristã fora da comunidade.

B. entende o isolacionismo como contradição à vocação cristã, também como covardia. No bojo de uma fé em resistência ou, uma fé cujo múnus é a resistência, o A. desafia sua comunidade à coragem da vida em comunidade. Por quê? Segundo B. porque “o povo de Deus [...] será a semente do Reino de Deus em todo o mundo” (p. 14). É no mundo que

se efetiva a realização da vocação do cristão, é o mundo o campo onde este é plantado como semente, gérmen do Reino de Deus que já é, e está por vir.

No Capítulo 2, o A. evoca que é na ordinariedade que o extraordinário da vida cristã se manifesta. Sob a ideia de uma comunhão “ao longo do dia”, B. alude a uma vivência de fé que considera o quotidiano, a vida corriqueira, o comum. Nota-se neste capítulo, o caráter pastoral de B. que se preocupa em instruir sua comunidade quanto à necessidade de orar, cantar e ler juntos. Recordamos que em seu seminário, era regra o exercício do comunitarismo, ou seja, refeições, orações, canções e leituras em conjunto. A despeito do fechamento do seminário e da perseguição implacável, B. insiste na manutenção destes hábitos comunitários de fé. Exorta seus leitores, “se você despreza a comunhão dos irmãos, está rejeitando o chamamento de Jesus Cristo” (p. 79).

No capítulo 3, o A. chama a atenção para o caráter paradoxal do seguimento de Jesus Cristo, ou seja, é um *estar só diante de Deus*, ao mesmo tempo, é um *estar acompanhado diante de Deus*. O/a discípulo/a precisa aprender a ter aquela solidão que o coloca sozinho diante de Jesus Cristo, a “tomar a sua cruz” (Mc 8,34), ou seja, há um caráter individual (ou, de individuação) na vivência da fé cristã. É neste contexto, que o silêncio emerge como uma disciplina espiritual a ser aprendida e praticada. Segundo B. “a Palavra não se dirige aos que ficam gritando, mas aos que ficam em silêncio [...] ficamos em silêncio depois de ouvir a Palavra, porque a Palavra ainda fala, vive e faz a sua morada em nós” (p. 81). Há uma dimensão subjetiva, pessoal no seguimento de Jesus Cristo. Todavia, jamais esta incorre ou conduz ao individualismo. Pois, a comunidade se forma destes vários indivíduos que estão, cada um, diante de Deus, mas jamais num individualismo que os arrancam do comunitarismo, característico do viver evangélico.

No capítulo 4, o A. aponta para a alteridade como demanda imprescindível na vida em comunidade. O/a outro/a não me é posto como alguém a ser colonizado. A tentativa de formar o próximo à minha imagem é uma traição ao projeto de Deus: tornar-nos à imagem de Jesus Cristo. Segundo B. “Deus não quer que eu molde a outra pessoa à imagem que me parece mais adequada, a saber, à minha própria imagem [...], mas Deus molda o outro à imagem de Seu Filho, o Crucificado” (p. 97).

Neste capítulo, o A. nos aponta a necessidade de que a comunidade seja o lugar atravessado pelas tensões, discordâncias e imperfeições. Explica que é nesse cenário que temos a oportunidade de viver o amor não como idealidade, mas verdade. O desafio da vida em comunhão está justamente na prova que o/a outro/a é para mim. B. indica que são tentações, o desejo de tornar o próximo à minha imagem, de convertê-lo à réplica de quem eu sou, de não o aceitar enquanto distinto e mesmo contraditório ao que sou.

A comunidade cristã é a comunidade de Jesus Cristo. Portanto, toda tentativa de a tornar a réplica de um eu qualquer, de uma ideologia A ou B etc., são traições ao projeto de Deus. B. recorda que a Igreja é a extensão de Jesus Cristo ou, como gostava de definir, é Jesus Cristo existindo em comunidade. Logo, é o *serviço* que demarca o ser-existir daqueles que estão na comunhão do/com o Filho de Deus.

Há um salto neste capítulo, no sentido de entender que a vida em comunhão não se restringe apenas às orações, canções ou refeições comunitárias, mas ao serviço. Para B. “a comunidade cristã deve ser regida pela justificação por graça, que resulta em serviço, e não pela autojustificação, que resulta em abuso. Quem em algum momento experimentou a misericórdia de Deus, este terá a partir daquele momento um só desejo, o desejo de servir” (p. 98).

B. afirma que em Jesus Cristo lidamos com o Deus que se colocou a serviço da humanidade. Logo, é incongruente se colocar no seguimento de Jesus Cristo e se recusar a se comprometer em servir à humanidade. A vida em comunhão se caracteriza como uma vida que, na radicalidade do discipulado, mantém-se radicalmente vinculada ao próximo, tendo neste, o lugar da realização de sua missão; afinal, são nos crucificados do mundo, que encontramos a possibilidade de servir, na verdade do amor e na disponibilidade que é fruto da generosidade, ao próprio Crucificado.

No capítulo 5, o A. reflete sobre a fragilidade humana e a graça de Deus. O trunfo do ser humano é justamente sua miséria, pois é diante dela que se revela a misericórdia de Deus (p. 116). Na pecaminosidade humana é possível uma autoconsciência, ou seja, temos a possibilidade de conscientização de nossa finitude, limitação e carência, marcas que caracterizam nossa condição. Na consciência de nossa miserabilidade é que se abre o horizonte da graça, anunciado na revelação.

Diante deste insight, deve-se suscitar em nós um duplo olhar. Para Deus, em quem encontramos, sobretudo, no Encarnado, aquele que nos compreende, que é solidário a nós e que nos salva em sua misteriosa graça. Para o próximo. É ele/a um/a outro/a que resguardada sua singularidade, é como eu, atravessado por todas as limitações da pessoa humana. Portanto, alvo de graça e misericórdia.

A *vida em comunhão* apela para a comunidade de Jesus Cristo como um reduto de toda pessoa humana, em quem está circunscrita a miserabilidade da nossa espécie. No horizonte de B. está sempre o “Cristo Crucificado” (p. 124), nele vislumbramos o Deus empático a nós; e devemos nos tornar empáticos ao próximo. Como luterano, B. retoma elementos da clássica *Theologia Crucis*, de Martinho Lutero (que por sinal, é citado várias vezes na obra). A cruz é o elemento central da vida em comunhão.

O discipulado, portanto, agrega “experiência de cruz” (p. 124), o que apenas experiência de vida não pode proporcionar, e aqui está uma singularidade da experiência cristã. Sem a “experiência de cruz”, na perspectiva de B., a pessoa humana não dispõe de condições de olhar para o outro/a, tal como ele/a deve ser visto, ou seja, como ser criado à imagem de Deus, amado pelo Deus pregado na cruz.

*Walace Alexsander A. Cruz*¹

¹ Doutorando em Teologia no Programa de Pós-Graduação na Teologia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (Bolsista CAPES/PROEX).