



RECENSÕES / BOOK REVIEWS / OPINIONES

CORBIC, Arnaud. *Camus e Bonhoeffer: o encontro de dois humanismos*. São Paulo: Contra o Vento, 2025. 83 p. ISBN: 9786583604590.

Walace Alexsander A. Cruz *

<https://orcid.org/0009-0002-4745-5865>

Arnaud Corbic (de agora em diante, “A.”) é um filósofo francês, especialista em Albert Camus e Dietrich Bonhoeffer. Formado em teologia pelo Centre Sèvres de Paris e doutor em filosofia pela Universidade de Paris 1 Panthéon-Sorbonne. Ocupou a cadeira de filosofia contemporânea na Pontifícia Universidade Antonianum de Roma; atualmente, é professor da Sainte-Marie d’Antony (França). Na Europa, tem sido considerado, por pares, como um dos mais relevantes pensadores sobre o cristianismo na contemporaneidade. A obra recenseada contém 83 páginas; curta, mas rigorosa, densa e contributiva para os estudos acadêmicos sobre Bonhoeffer e Camus. Inicia-se com um prefácio de Joseph Moingt, teólogo católico (jesuíta), cujas obras contribuíram significativamente para os debates após o Concílio Vaticano II; mantendo-se, ainda hoje, na lista bibliográfica das disciplinas acadêmicas de teologia, principalmente nos cursos de teologia fundamental, cristologia e eclesiologia, para citar alguns. O A. distribui sua reflexão em uma introdução e sete capítulos: 1. A “fidelidade à terra” versus os “além-mundos”; 2. O *a priori* religioso; 3. Crítica à transformação do absurdo “em trampolim para a eternidade”; 4. O problema do mal e a questão da onipotência divina; 5. A oposição entre “ser um santo sem Deus” e “ser um homem”; 6. Simpatia e caridade; 7. Para além do idealismo moral e do realismo cínico. Além da conclusão, há uma seção derradeira com textos escolhidos: duas cartas de Camus e duas de Bonhoeffer; textos estes a que o A. evoca e sobre os quais delinea questões vitais de sua análise.

* Doutorando em Teologia, em regime de cotutela, pela FAJE (Brasil) e pela UCP (Portugal). Bolsista CAPES/PROEX. E-mail: professorwalacealexander@yahoo.com.

Na introdução, o A. destaca e delimita o objeto de sua análise: o paralelo entre algumas questões centrais que perpassam o humanismo cristão e o humanismo não religioso. O primeiro, não raras vezes, no curso de sua história, radicou-se numa perspectiva apologética; com efeito, seu objetivo seria “defender o humanismo cristão contra as críticas do humanismo não religioso – e, portanto, pressupondo – a superioridade dos fundamentos teológicos do primeiro sobre os fundamentos a-teológicos do segundo” (p. 17). No intuito de superar esse prisma, o A. propõe uma análise de ambos os humanismos de forma não apologética, ou seja, sem a pretensão de defender um em detrimento do outro; ao contrário, objetiva-se investigar os pressupostos, fundamentos, limites e equívocos de cada um, assim como suas contribuições. À vista disso, explica-se o subtítulo da obra: “o encontro de dois humanismos”. Considerando-se a abrangência e a pluralidade no seio de cada um dos humanismos destacados, o A. especifica: sua análise se debruça sobre o humanismo não religioso de Camus e o humanismo cristão de Bonhoeffer.

No cap. 1, o A. inicia destacando um traço fundamental no humanismo de Camus, que, de certo modo, é intrínseco ao humanismo de modo geral: a centralidade do humano; e, especialmente, a ênfase no humano como ser circunscrito a este mundo, atravessado pela finitude, pelo efêmero, pelo vazio existencial e pelas diversas injustiças sociais. Como consequência, Camus, justificando-se numa espécie de “fidelidade ao mundo”, contrapõe-se radicalmente à ideia de além-mundo, presente na maioria das tradições religiosas, como é o caso do cristianismo, contra o qual se insurge com críticas contundentes. A seu ver, a fé em um mundo vindouro implica o abandono deste mundo; a espera por outra vida redundaria no abandono desta. Em *Núpcias* (em francês, *Noces*) (1938), Camus satiriza o silêncio do céu diante da realidade de um mundo que agoniza; à vista disso, acentua o chamado da terra, ao qual somente o ser humano pode responder (p. 23). Em *O Mito de Sísifo* (em francês, *Le Mythe de Sisyphe*) (1942), Camus chama a atenção para a necessidade de não se aspirar à ilusão do imortal, mas de voltar-se e consumir-se na mortalidade. Camus identifica o cristianismo, como “religião da decadência”: “são os derrotados da vida que inventaram a vida após a morte para compensar sua miséria, que forjaram o mito da salvação da alma porque não tinham saúde do corpo, que inventaram outro mundo para poder caluniar este e manchá-lo, e que forjaram a ficção do ‘pecado’ porque não podiam participar das alegrias terrenas da plena satisfação dos instintos” (p. 25). Desse modo, no entender de Camus, o cristianismo constituir-se-ia num paliativo ao ser humano frente à realidade nefasta e, não raras vezes, incontornável de sua miséria, bem como num escapismo que oferece à nossa espécie a possibilidade de não assumir a responsabilidade diante da realidade concreta da vida, com suas nuances e tragicidades.

Todavia, o A. sugere a verificação dos pressupostos de Camus em relação ao cristianismo que este tem em mente. Assim, questiona-se: a fé na “vida

eterna” realmente implica a desvalorização desta vida? (p. 26). Nesse ínterim, coloca-se em diálogo com Camus Bonhoeffer, cuja reflexão assumiu, dentre outras, questões vitais, como a necessidade de distinção entre cristianismo e religião; a fé cristã e o mundo arreligioso; e o desafio de viver a fé cristã arreligiosamente. O A. sublinha que Bonhoeffer enfatiza um dado fundamental da Revelação: desde a parábola da Criação, perpassando todo o percurso bíblico, do AT ao NT, a fé judaico-cristã exige do crente fidelidade ao mundo. No AT, por exemplo, praticamente não há ênfase no além-mundo, mas, em linguagem de Bonhoeffer, na mundanidade ou na “polifonia da vida” (p. 26). Contudo, como observa o A., o argumento de Bonhoeffer não é apenas veterotestamentário, mas essencialmente cristológico. A afirmação revelacional de que Deus se encarnou no mundo é vital para contestar quaisquer tentativas de negação ou escapismo do mundo. Ao contrário, a Encarnação constitui-se paradigmática e programática. Estabelece o dever inegociável de uma experiência de fé encarnada, que assume a mundanidade como horizonte fundamental da práxis cristã. À vista disso, o A. aponta para duas categorias-chaves em Bonhoeffer: Último e Penúltimo. “De modo mais amplo para a teologia cristã, o que é último e absoluto na Revelação de Deus, precisamente no homem Jesus, não abole nem a realidade nem o valor único do que é ‘penúltimo’, terreno, provisório ou mesmo ‘relativo’, para usar a terminologia de Camus, mas, ao contrário, eleva-o e ‘salva-o’ para dar-lhe seu valor total” (p. 29).

No capítulo 2, o A. ressalta que a crítica de Camus ao cristianismo se radica essencialmente na “questão do além-mundos”, que, segundo supõe, sustenta-se em um *a priori* religioso (p. 33). Todavia, como pontua o A., a crítica ao *a priori* religioso está presente na teologia de Bonhoeffer. Para este, é fundamental a distinção entre religião e cristianismo. Enquanto o primeiro, em grandes linhas, parte de pressupostos e se constitui de fundamentos metafísicos, culminando em uma perspectiva existencial descolada da realidade e voltada para a interioridade, ou melhor, para o individualismo, o cristianismo parte de um dado revelacional fulcral: ao se encarnar, Deus assumiu plenamente a humanidade e a mundanidade. Com efeito, pode-se considerar o cristianismo, uma experiência de Deus *na*, e que, assume *a* mundanidade. Contudo, Camus não tem em seu horizonte conceitual essa distinção essencial entre religião e cristianismo, ou, do que Bonhoeffer denomina, cristianismo arreligioso. Como resultado, sua análise crítica do cristianismo baseia-se na ideia de que este está radicado “no pressuposto metafísico de um mundo além dos limites e da contingência, a fim de escapar da realidade deste mundo” (p. 33). Bonhoeffer denomina essa concepção de Deus de *deus ex machina*, ou “Deus como paliativo”, ou seja, um ente metafísico que serve de escape ao ser humano frente à miséria e ao desespero de sua condição existencial. Destarte, o A. avalia que Camus e Bonhoeffer se encontram aqui, na crítica à concepção religiosa de Deus. “Camus [a] rejeita em nome de seu humanismo – que descrevemos como precisamente não religioso – Bonhoeffer, como cristão [...] à luz da própria Revelação”.

No cap. 3, o A. sublinha que o projeto “humanista, ateu e prometeico” de Camus consiste em devolver o homem a si mesmo, libertando-o da esperança e do consolo de “uma outra vida” (p. 35). Nesse contexto, o cristianismo, ou, mais precisamente, a imagem de cristianismo concebida por Camus, constitui um entrave. Tal posição justifica-se com base, ao menos, em dois argumentos: primeiramente, o cristianismo, com sua ilusão do além, constitui um impedimento para que o crente reconheça o absurdo de sua condição, ou, se se preferir, da condição humana; por conseguinte, torna-o incapaz de assumir a autonomia em busca de sua emancipação. Em segundo lugar, diante da realidade do mal no mundo, o prisma religioso culmina numa forma de justificação do mal, transformando-o em um tipo de “trampolim para a eternidade” (p. 35). Subjaz aí, a ideia de que o mal, em suas múltiplas dimensões, inclusive sociais, deve ser aceito como intrínseco a um propósito divino, diante do qual o ser humano não deve questionar nem reagir. Assim, o A. pontua que, para Camus, o fracasso e a miséria humanas constituem as principais fontes que alimentam a ideia de transcendência ou de uma realidade além-mundo, cuja função vital é compensar as misérias sofridas neste mundo. Com efeito, Camus intensifica suas críticas em *O Mito de Sísifo*, ao supor que a conversão culmina em “suicídio filosófico”, “fideísmo” ou num “ato cego de confiança”, criticando, assim, filósofos existencialistas cristãos, como Kierkegaard e Jaspers (p. 36).

Não obstante, o A. observa que Bonhoeffer rejeita a ideia de que o fracasso ou o absurdo sejam os únicos espaços de encontro entre Deus e o ser humano. A crítica de Bonhoeffer converge com a de Camus no sentido de que essa imagem de deus, que ele identifica como *deus ex machina*, é estritamente religiosa e não corresponde à revelação de Deus em Jesus Cristo. O deus da religião constitui-se, na terminologia de Bonhoeffer, num “tapa-buracos”, servindo apenas para preencher lacunas da existência humana, ocupando espaço apenas nas margens da vida. Desse modo, à medida que o ser humano expande o alcance de sua autonomia, esse deus torna-se progressivamente desnecessário, inútil e, finalmente, inexistente. Bonhoeffer constatara tal realidade, daí sua recusa dessa concepção da divindade. Para ele, esse não é o Deus que se revela em Jesus Cristo, cujo propósito é estar no centro da vida, perpassando, permeando e plenificando a totalidade da existência humana (p. 37-38). Nesse viés, Deus e o ser humano não se encontram em contradição, e a autonomia deste último não é ameaçada pelo primeiro. Pelo contrário, é o próprio Deus que oferece liberdade e impulsiona a autonomia do ser humano, de modo que, como destacou Bonhoeffer, este possa (e até deve) viver *etsi deus non daretur* (como se Deus não existisse).

No cap. 4, o A. sublinha que Camus rejeita e critica, de modo específico, a concepção cristã de Deus como o todo-poderoso, considerando que a onipotência divina implicaria a impotência humana e cercearia sua

liberdade. Ademais, Camus contesta a concepção de onipotência divina, recorrendo ao clássico “dilema de Epicuro” ou “problema do mal”. Em *O Mito de Sísifo*, citado pelo A., a questão é assim formulada: “ou não somos livres, e o Deus todo-poderoso é responsável pelo mal; ou somos livres e responsáveis, mas Deus não é todo-poderoso” (p. 41). Nessa obra, o revoltado metafísico de Camus assume a primeira alternativa, mas, para isentar Deus do juízo humano, justifica a necessidade do mal sob o prisma do “propósito divino”, não raras vezes incognoscível ao ser humano (p. 41). Contudo, esse argumento é inaceitável para Camus. À semelhança do personagem Ivan Karamázov, de Dostoiévski, Camus afirma que esse Deus “não merece existir” ou simplesmente não existe; com efeito, o trono da divindade está vacante, competindo ao ser humano ocupá-lo, isto é, assumir-se como senhor da própria história (p. 42-43). Entretanto, o A. questiona: a onipotência divina revelada em Jesus Cristo condiz com o modo como Camus a concebe ou supõe? (p. 44).

Na perspectiva de Bonhoeffer, a resposta é negativa. Primeiro, “o mundo criado tem sua autonomia” (p. 44); segundo, “o homem é deixado em sua própria liberdade e responsabilidade” (p. 45). Mais ainda: para Bonhoeffer, em Jesus Cristo revela-se a “impotência do Filho no mundo, assumida livremente por amor na cruz” (p. 45). A cristologia de Bonhoeffer toma a estaurologia como eixo hermenêutico central para ressignificar e repensar o mistério de Deus; isto é, a cruz reelabora nossa compreensão de Deus. Nela, o que se manifesta como verdadeiramente todo-poderoso é o amor divino, que, no exercício de sua livre vontade, torna Deus inteiramente solidário e partícipe da condição humana, a ponto de se tornar, como nós, frágil e vulnerável. Contudo, “Camus tem uma concepção unívoca da onipotência divina” (p. 46). Isso o restringe à crítica de um deus cuja acepção a própria teologia moderna, como comprova a teologia de Bonhoeffer, problematiza e rejeita. O A. cita um fragmento de uma das cartas escritas na prisão por Bonhoeffer, que ilustra claramente tal perspectiva: “Deus nos faz saber que devemos viver como homens que conseguem viver sem Deus. O Deus que está conosco é aquele que nos abandona [...] o Deus que nos deixa viver no mundo, sem a hipótese de um Deus operante, é aquele diante do qual estamos constantemente” (p. 47).

No cap. 5, destaca-se a crítica de Bonhoeffer à própria ideia de religião ou, ainda mais, ao esforço proselitista de tornar os outros religiosos. Cristo não viera ao mundo com esses objetivos, mas para ofertar ao ser humano a experiência de Deus em sua plenitude. Isso implica que ele convida à participação da vida divina no mundo, o que abarca diretamente estar com Deus, ao lado dos sofredores no mundo (p. 50). Destarte, tornar-se cristão não significa tornar-se religioso, mas tornar-se um ser humano “com” e “para os outros” (p. 51). Bonhoeffer afirma, como destacado pelo A.: “o cristão não é um *homo religiosus*, mas simplesmente um homem [ser humano], assim como Jesus era um homem” (p. 51).

No cap. 6, o A. assinala outra crítica de Camus: à concepção de Deus como juiz. Isso “mantém a humanidade em uma lógica mercantil de destruição, recompensa ou punição”; assim, os que creem agem “por meio da punição divina, por preocupação individualista com sua salvação [...] basicamente por interesse próprio, e não por amor desinteressado pelos outros” (p. 55). Essa perspectiva está cristalizada, por exemplo, em *A Peste* (em francês, *La Peste*) (1947), onde Camus sugere que amar a Deus equivale a trair a humanidade; a caridade cristã camufla um interesse individualista, seja o de tornar-se mais santo, seja o de ganhar o céu (p. 56). A crítica de Camus, considerando-se essa perspectiva de cristianismo, encontra similaridade com a de Bonhoeffer, que “denuncia a instrumentalização individualista da graça e do amor ao próximo por meio de ‘obras’ a fim de alcançar a salvação pessoal” (p. 56).

No cap. 7, o A. ressalta outro ponto de encontro entre Camus e Bonhoeffer: a crítica ao idealismo moral e ao realismo cínico. Se, por um lado, a religião (ou mesmo o humanismo cristão) reveste-se de um idealismo moral, não raras vezes hipócrita, por outro lado, o humanismo não religioso, que parece assumir com maior densidade a realidade, todavia, não passa ao largo de um cinismo gritante, paralelo à hipocrisia religiosa. Destarte, Camus e Bonhoeffer não têm nem propõem fórmulas ou soluções prontas; ao contrário, chamam a atenção para que se considere o humano e seu mundo como um horizonte de complexidades, que exige constantes reflexões, reconsiderações e, sobretudo, lucidez e responsabilidade que pautem pretendidas ações e intervenções socioestruturais.

Por fim, na conclusão, o A. avalia que as críticas de Camus – sem minimizar ou negar seu ateísmo – expressam mais a rejeição da “religião em seus desvios idólatras do que uma rejeição ao Deus da realidade, o Deus da Revelação bíblica” (p. 64). Ao mesmo tempo, aponta para a contribuição de Bonhoeffer, sobretudo para o que se pode considerar inovador em sua teologia e hermenêutica: a ideia de um cristianismo arreligioso e de uma interpretação não religiosa dos conteúdos do cristianismo. Conclui-se, enfim, que “o dilema de ter que escolher entre ‘Deus ou o homem’ [...] é um falso dilema à luz da fé na Revelação em Cristo, que vê Deus e o homem sem separação ou confusão” (p. 64).

Submetido em 11.12.25 e aprovado em 16.12.25.