

Fuga mundi* na relação entre igreja e mundo: aproximação teológica entre Dietrich Bonhoeffer e a *Gaudium et spes

*Fuga mundi in the relationship between the Church and the world:
theological approach between Dietrich Bonhoeffer and Gaudium et spes*

Rafael Martins Fernandes^a

Luiz Maria de Barros Coelho Neto ^b

Resumo

Ao longo da história do cristianismo, a *fuga mundi* surgiu como forma radical de vivência cristã. Esse modo de viver os valores do Evangelho correspondeu a necessidades específicas do contexto do seu surgimento. No entanto, com o passar do tempo, alguns princípios norteadores da *fuga mundi* colaboraram para a implantação, em larga escala no cristianismo, de uma compreensão de mundo dualista, que separa a Igreja do mundo, bem como faz oposição entre corpo e alma, sagrado e profano, matéria e espírito. Entretanto, a Igreja está inserida no mundo, da mesma maneira como “o Verbo de Deus se fez carne e habitou entre nós” (Jo 1,14). A reflexão realizada pelo Concílio Vaticano II, expressa na *Gaudium et spes*, fornece elementos relevantes para essa evangélica autocompreensão da Igreja no mundo. Há outros autores que também refletiram sobre as relações entre cristianismo e mundo como, por exemplo, o teólogo luterano Dietrich Bonhoeffer (1906-1945). Neste artigo, faz-se uma crítica à atitude de *fuga mundi*, a partir de escritos de Bonhoeffer e da *Gaudium et spes*. A metodologia utilizada é a análise comparativa entre os textos em questão. Pretende-se, com isso, mostrar como os autores, em seus respectivos contextos, superaram concepções dualistas de Igreja e de ser humano, lançando luzes para um agir eclesial dialógico e servidor.

Palavras-chave: Cristianismo. *Fuga mundi*. Dualismos. Mundo adulto. Encarnação redentora.

^a Pontifícia Universidade Católica de Rio Grande do Sul (PUCRS), Porto Alegre, RS, Brasil. Doutor em Teologia, e-mail: padrerafaelfernandes@gmail.com.

^b Pontifícia Universidade Católica de Rio Grande do Sul (PUCRS), Porto Alegre, RS, Brasil. Mestre em Teologia, e-mail: barroslui@gmail.com.

Abstract

*Throughout the history of Christianity, the fuga mundi emerged as a radical form of Christian experience. This way of living the values of the Gospel corresponded to the specific needs of the context in which it emerged. However, over time, some guiding principles of the fuga mundi collaborated for the implantation, on a large scale in Christianity, of a dualistic understanding of the world that separates the Church from the world, as well as opposing body and soul, sacred and profane, matter and spirit. Nonetheless, the Church is inserted in the world, in the same way as “the Word of God became flesh and dwelt among us” (Jn 1,14). The reflection carried out by the Second Vatican Council, expressed in *Gaudium et spes*, provides relevant elements for this evangelical self-understanding of the Church in the world. There are other authors who also reflected on the relationship between Christianity and the world, such as, for example, the Lutheran theologian Dietrich Bonhoeffer (1906-1945). In this article, a critique is made of the fuga mundi attitude, based on the writings of Bonhoeffer and *Gaudium et spes*. The methodology used is the comparative analysis between the texts in question. It is intended, therefore, to show how the authors, in their respective contexts, overcame dualistic conceptions of the Church and the human being, shedding light on a dialogical and servant ecclesial action.*

Keywords: Christianity. Fuga mundi. Dualisms. Adult world. Redemptive incarnation.

Introdução

Que tipo de relação a Igreja deve estabelecer com o mundo? Atualmente, é possível observar entre os cristãos aqueles que pregam uma oposição radical entre Igreja e mundo, santidade e secularidade, sagrado e profano. Esse modo dualista de estabelecer as relações com as pessoas e as coisas promove a demonização do mundo e afasta a Igreja das realidades terrestres. Faz ressurgir, em diferentes segmentos eclesiais, a proposta da *fuga mundi* como modo de viver o cristianismo. O objetivo deste artigo é a elaboração de uma crítica teológica à atitude de *fuga mundi*, a partir dos escritos de Dietrich Bonhoeffer e da Constituição Pastoral *Gaudium et spes* do Concílio Vaticano II. A aproximação às obras supracitadas acontecerá por meio do método de análise comparativa. A análise ocorrerá em perspectivas histórica e teológica.

Dietrich Bonhoeffer, com sua vida e obras, e a *Gaudium et spes* são faróis que iluminaram pensamentos e ações de muitos evangélicos e católicos no século XX. Ele, teólogo e pastor luterano, assumiu voluntariamente um lugar de destaque no movimento de resistência ao nazismo. Foi feito prisioneiro em um campo de concentração nazista e assassinado em 1945. As suas obras testemunham um cristianismo profético e engajado no mundo. Do lado católico, a Constituição *Gaudium et spes* é a carta magna do Magistério eclesial, no que diz respeito à atuação dos católicos na sociedade contemporânea. Essas duas propostas se complementam e concedem fundamentos teológicos e pistas de discernimento pastorais plausíveis para o tempo atual, que é marcado por novas ondas de medo e de polarizações na sociedade. Crê-se que a reflexão sobre a relação entre Igreja e mundo, nas obras em questão, contribuirá para a realização de uma crítica pertinente para aqueles que, em vista da salvaguarda da fé, são tentados a construir muros em vez de pontes.

Na primeira seção, faz-se uma análise descritiva do desenvolvimento da ideia de *fuga mundi* no cristianismo, ressaltando os elementos teológicos que favoreceram o florescimento e a consolidação desse modo de vida retirante. Na segunda seção, descreve-se a trajetória social e eclesial de Bonhoeffer para, em seguida, explicitar-se os principais traços de sua teologia de mundo e a sua proposta de um cristianismo *a-religioso*. A terceira seção contextualiza a *Gaudium et spes* dentro do renovado quadro eclesiológico conciliar, bem como analisa a nova teologia de mundo contida nessa Constituição. Na quarta seção, mostra-se, de modo sistemático, os pontos convergentes e divergentes entre Bonhoeffer e a *Gaudium et spes*, no que tange à crítica à *fuga mundi*. Este estudo comparativo permitirá indicar

princípios teológicos que iluminem o fazer eclesial comum entre cristãos de diferentes confissões, em vista da construção de uma sociedade mais humana e fraterna.

1. Fuga mundi no cristianismo

Quando se analisa a atitude de “*fuga mundi*”, deve-se levar em conta os diferentes significados que se atribuem ao conceito de “mundo”. Na Bíblia, esse conceito pode designar simplesmente as coisas criadas que, em si mesmas, não são divinas, mas boas, porque provêm de Deus (Gn 1,31). Contudo, pode também significar a realidade existente sob o domínio do mal. No Novo Testamento, as tradições paulina e joanina foram aquelas que mais salientaram o segundo sentido, com o objetivo de afirmar, em seguida, a necessidade da salvação do mundo por Cristo.

A tradição joanina merece um particular destaque neste estudo, devido à ênfase que concede ao uso pejorativo de “mundo”, usança que serviu para justificar posteriormente uma atitude de *fuga mundi* no cristianismo. No quarto Evangelho, “mundo” é encontrado 186 vezes, o que corresponde a mais de um terço dos usos dessa palavra no Novo Testamento. Já no início do Evangelho, sobressai a concepção negativa: “o mundo refutou a palavra de Deus” (1,10) e “o pecado está no mundo” (1,29). Mas essa concepção logo é contraposta por uma perspectiva positiva, fundamentada no tema da encarnação do Verbo: a encarnação manifesta a verdade do amor de Deus pelo mundo (3,16s). Cristo veio “para a vida do mundo” (6,51). A ênfase na encarnação se mantém nas cartas joaninas, a fim de contrapor a visão cristã à concepção gnóstica da realidade criada. Vale lembrar que as seitas gnósticas – disseminadas no cristianismo primitivo – conceberam um mundo espiritual “do alto” reservado para uma elite, o que conduzia inevitavelmente a uma atitude de desprezo pela matéria criada. A tradição joanina, ao invés disso, sublinhou a necessidade de discernimento sobre as realidades mundanas, tendo como critério a memória da encarnação e da paixão de Cristo (1 Jo 4,3; 5,6-8). Portanto, não existe, nos escritos joaninos, uma defesa da atitude de fuga do mundo; isto vale também para as outras tradições neotestamentárias. O que existe são advertências aos cristãos para que façam bom uso das coisas terrenas (MORGEN, 2014, p. 1210-1212).

Quando se observa os escritores cristãos do período patrístico, Gerd Haeffner (1976, p. 472-473) destaca a busca deles por uma síntese grego-cristã de mundo, na qual prevalece a fidelidade ao Novo Testamento. Tertuliano e Ireneu de Lião confrontam-se com a literatura gnóstica e maniqueia, afirmando a bondade da matéria e o caráter renovador da presença dos cristãos no mundo. A Carta a Diogneto corrobora esse pensamento, ao afirmar que os cristãos são a alma do mundo (CARTA A DIOGNETO, [1997], n. 5). Por sua vez, Clemente de Alexandria ([1960], I, 12) ressalta a necessidade de os cristãos cultivarem, nos seus afazeres, a virtude da temperança, mostrando uma complementariedade entre o uso dos bens terrenos e a renúncia aos excessos desse uso. É, no entanto, Orígenes ([1984], XX, 29, 266) quem refletiu uma maior influência da cultura helenista ao interpretar os escritos joaninos em uma perspectiva neoplatônica. Ele afirma em seu comentário a João: “[Empenhemo-nos] em evitar de ser homens e, com zelo, [procuremos] tornar-nos deuses, pelo fato que, até permanecermos homens, somos mentirosos”¹. Esta interpretação negativa das realidades terrestres concedeu um grande valor à efetiva – ou ao menos simbólica – *fuga mundi* no cristianismo. Conforme Sesé (2012, p. 1080), Orígenes influenciou quase todos os futuros escritores monásticos.

O fenômeno do monasticismo cristão já é documentado no fim do século III, quando alguns fiéis na Síria e no Egito se desligaram de suas famílias e de suas comunidades cristãs para viverem no deserto. A *fuga mundi* constituiu a característica peculiar da vocação desses monges. Prevaleceu neles um espírito de luta contra os poderes hostis a Deus. A luta deveria ser vencida por meio da vivência radical dos conselhos evangélicos. Os monges, após

¹ Tradução dos autores.

superarem na fé um período de provações do maligno no deserto, estariam prontos para se tornarem guias e conselheiros espirituais para outros em seus combates (JEDIN, 1980, p. 457-536). Entre os expoentes do monasticismo, cita-se Pacômio, Basílio e Bento de Núrsia.

O movimento monástico cresceu rapidamente e foi uma reação ao evento de massificação do cristianismo, especialmente após a cristianização do Império Romano. Em um contexto no qual ser cristão não exigia mais uma atitude de conversão, mas constituía-se em privilégio civil, o estilo de vida dos monges tornara-se um importante sinal profético para os demais crentes, alertando-os sobre a seriedade do seguimento a Cristo.

Conforme Christoph Benke (2011, p. 67-76), o monasticismo acabou influenciando em boa medida as práticas de espiritualidade laical no início da Idade Média. O novo ideal cristão de *fuga mundi*, realizado nos mosteiros, vinha a substituir o ideal do martírio, após o final das perseguições do Império. Destacaram-se os testemunhos de Martinho de Tours, na Gália, e de Columbano de Luxeuil, na Irlanda. Eles imprimiram, na sociedade medieval nascente, os traços de uma espiritualidade privatizada, ao conceder muita importância para a ascese pessoal. As ideias de Agostinho também contribuíram para uma interpretação privatizada da espiritualidade cristã, deixando em segundo plano o mundo. Diante da centralidade da relação Deus-alma para o santo de Hipona, o mundo chega a ser afirmado como o que está “fora” (AGOSTINHO, [1997], X, 27, 38). Com essas considerações, não é difícil de entender por que a vida monástica – com seu ideal de retirada do mundo – despontou como o novo exemplo de vida cristã. O que era vivido pelo monge acabava sendo proposto de modo mais simplificado para os demais batizados. Assim, os monges tornaram-se um grupo eclesial de elite, determinando a consciência eclesial da época.

Destacam-se como aspectos problemáticos do monasticismo para a espiritualidade medieval, além do elitismo, uma compreensão bastante negativa das coisas materiais e uma exaltação da via intelectual na composição do caminho de perfeição cristão. A existência desses elementos são, em grande medida, o resultado da influência que a filosofia grega, sobretudo neoplatônica, obteve sobre o cristianismo (RAHNER, 1961, p. 16-18). Tais elementos dificultaram uma tematização mais aprofundada da presença cristã no mundo.

As mudanças no ideal cristão já se fizeram presentes nos movimentos de pobreza dos séculos XI e XII, como os mendicantes, mas se acentuaram com o início da modernidade. Como fez notar Benke (2011, p. 133), a partir do século XVI, o seguimento a Cristo vai acontecer em um novo panorama da relação entre Deus e o mundo. Se na Idade Média não havia nenhuma dificuldade em relacionar a soberania de Deus com a liberdade da pessoa e a natureza, na modernidade esta inter-relação começa a se tornar problemática. As guerras religiosas, a revolução científica, o racionalismo e a revolução francesa fomentaram um fosso entre religião e sociedade. Como consequência, a espiritualidade cristã perdeu significativamente a sua incidência sobre o mundo, ficando relegada, outra vez, para o âmbito do privado. Os movimentos religiosos modernos começaram, então, a tratar de reivindicar para Deus o mundo cada vez mais secularizado.

O novo interesse dos cristãos pelo mundo é percebido em personagens como Lutero e Inácio de Loyola. Lutero, com seu impulso reformador, concedeu uma atenção especial para as realidades terrenas ao oferecer uma nova interpretação sobre a doutrina da justificação. A afirmação da *sola gratia* retirou do crente a grande preocupação pela salvação de sua alma, liberando-o para as atividades civis e econômicas. Quanto à Inácio (2000), por meio dos seus exercícios espirituais, pautou uma renovada articulação entre mística e ação. Enfatizou a bondade da criação e a presença dos sinais de Deus no cotidiano das pessoas. Para perceber tais sinais, era preciso cultivar uma postura de “indiferença” em relação às coisas. A “indiferença inaciana” também permitia um correto uso dos bens e uma maior disponibilidade para inserir-se nas diferentes realidades civis. Na nova pauta do cristianismo, fazia-se sentir a urgência da relação dos crentes com a sociedade.

É verdade que, no âmbito católico, os embates com o protestantismo e o iluminismo fizeram a Instituição eclesial tomar uma posição de distanciamento em relação à modernidade. Este é um dos motivos que explicam a tardia elaboração de uma reflexão teológica sobre o mundo. Conforme Bedouelle (2014, p. 1214 e 1215), foi somente

na segunda metade do século XX que essa reflexão se consolidou, possibilitando à Igreja Católica abrir caminhos significativos de diálogo com a sociedade. Entre os autores que se dedicaram, sob diferentes perspectivas, ao aprofundamento de teologia(s) do mundo, além de Bonhoeffer, cita-se: o luterano Friedrich Gogarten (1953), com a sua teologia da secularização; Marie-Dominique Chenu (1964), representante da *Nouvelle théologie*; Johann Baptist Metz (1969), expoente da teologia política. No Brasil, os teólogos da libertação, como Leonardo Boff (1994) e José Comblin (1991), exerceram um papel proeminente no desenvolvimento da relação da Igreja com o mundo.

Franco oferece-nos uma síntese histórica perspicaz sobre o assunto:

A experiência radical de consagração cristã iniciada de maneira acentuada com a oficialização do cristianismo como Religião do Império Romano, tendo como caminho ascético preliminar o virar as costas, literal e simbólico, à vida normal nas sociedades humanas, é reconfigurada hoje em dia – sem perder o sentido profundo do desiderato da radicalidade de vida e de procura de intimidade com Deus – em ordem a propor a feitura de um caminho ao contrário, isto é, olhando de frente o mundo e tendo no mundo o palco da experiência de consagração radical (FRANCO, 2008, p. 556).

Diante do novo cenário teológico, aborda-se, a seguir, o pensamento de Dietrich Bonhoeffer, que desenvolveu uma reflexão teológica original acerca da relação entre a religião cristã e o mundo.

2. Dietrich Bonhoeffer e o cristianismo *a-religioso* para um mundo adulto

O teólogo Dietrich Bonhoeffer, no início do século XX, lúcido em relação às mudanças de seu tempo, que foi marcado pelo idealismo e pelo racionalismo do mundo moderno, percebeu a necessidade de abandonar as categorias religiosas como forma de expressão do cristianismo, para apresentar o Evangelho ao mundo por meio do testemunho eficaz de vivência cristã.

Bonhoeffer realiza uma crítica à religião. Não se trata de uma crítica ao cristianismo como tal, mas sim à sua roupagem tecida pela teologia de sua época. Bruno Forte reflete:

A insuficiência da alternativa teológica, tanto dialética como existencial, à ideologia² leva Bonhoeffer a procurar não em uma teologia da crise, mas em uma “crise da teologia”, bem mais radical, o meio de persistência do cristianismo para além do fim da modernidade, no inquieto delinear-se do pós-moderno (FORTE, 2010, p. 154-155).

Nesta seção, serão abordados os principais aspectos da assim chamada “crise da teologia” em Bonhoeffer, a fim de que se esclareça como a referida crise possa ajudar a Igreja a revisar as suas relações com a sociedade.

A biografia desse teólogo está unida de modo indissolúvel às suas obras e, por isso, será brevemente apresentada.

2.1 Vida e obras

Dietrich Bonhoeffer nasceu no dia 04 de fevereiro de 1906, em Breslau, atual território da Polônia, na época pertencente à Alemanha. Proveniente de uma família abastada e com tradição religiosa luterana, “Bonhoeffer passou a maior parte da juventude em Berlim, com seus sete irmãos e irmãs, dedicando-se ao estudo, à música e ao esporte. [...] Como estudante distinguiu-se por extraordinária capacidade de concentração” (MONDIN, 1980, p. 166). Estudou teologia nas universidades de Berlim e de Tübingen. Com apenas 21 anos de idade, doutorou-se com a tese *Sanctorum Communio*, na qual pesquisou a realidade da Igreja com o auxílio das ciências sociais. A teologia que desenvolveu nos

² Pela expressão “ideologia” pode-se compreender o racionalismo da modernidade.

anos seguintes possuiu forte acento cristocêntrico, com ênfase no seguimento histórico e concreto de Jesus Cristo. Nas palavras de Mondin: “Ele é defensor de um cristianismo apaixonado, exigente, absoluto, completo” (MONDIN, 1980, p. 165-166).

Ainda como jovem teólogo, Bonhoeffer pôde manifestar sua crescente paixão por Cristo e pelo mundo. Com a ascensão do Partido Nacional-Socialista alemão ao poder, em 1933, e a consequente divisão da Igreja evangélica em dois grupos, Bonhoeffer decidiu apoiar a chamada “Igreja confessante”, isto é, aquela parte dos fiéis que se posicionou criticamente diante da usurpação da religião pelo nazismo. Nos anos seguintes, ficou encarregado de acompanhar os seminaristas da Igreja confessante. Além disso, promoveu a paz e o ecumenismo na Alemanha, na Inglaterra e nos Estados Unidos. A partir de 1939, resolveu não sair mais da Alemanha, convicto de que o seu lugar não poderia ser outro senão dentro do movimento de resistência ao nazismo. Foi preso em 1943 e “executado por alta traição por ordem de Himmler, nos últimos dias de guerra, no campo de extermínio de Flossenburg, na alta Baviera, na madrugada de nove de abril de 1945” (PERUZZO, 2010, p. 40).

Suas principais obras, além da tese *Sanctorum Communio* (1927), são: *Nachfolge* (*Discipulado* em 1937), *Gemeinsames Leben* (*Vida em Comunhão* em 1938), *Ethik* (*Ética*, iniciada em 1937, mas não concluída) e *Widerstand und Ergebung* (*Resistência e Submissão*, coletânea dos escritos feitos na prisão e publicada pelo seu amigo Bethge, após sua morte em 1945).

2.2 Mundo adulto

Conforme Bonhoeffer, o mundo moderno atingiu a maioridade, superando qualquer dependência da religião. Tornou-se “adulto”. Foi esta a expressão encontrada pelo autor para dizer que a sociedade aprendeu, com a força da racionalidade, a ter autonomia diante de Deus e da religião. Com o progresso da técnica e das diversas ciências, a humanidade tomou para si o encargo de resolver os seus dilemas e problemas mais profundos. Questões existenciais como a morte, o sentido e a culpa – conteúdos, até então, exclusivos da religião – tornaram-se objeto de estudo da psicologia, medicina e outras ciências. No mundo emancipado pela razão, “fica evidente que tudo também funciona sem ‘Deus’, e tão bem quanto antes” (BONHOEFFER, 2015, p. 435).

Para o teólogo luterano, a religião perdeu o seu espaço no mundo adulto e ele critica a tentativa de uma defesa desesperada da religião frente a esta nova realidade. O autor afirma: “Considero o ataque da apologia cristã à maioridade do mundo primeiro como sem sentido, segundo como deselegante, terceiro como não cristão [...], porque ele me parece como a tentativa de fazer retroceder para a puberdade uma pessoa que se tornou adulta” (BONHOEFFER, 2015, p. 436).

O mundo adulto, emancipado na modernidade, é aquele orientado pela razão forte, pelo idealismo e pela autonomia do sujeito pensante. Se a esse mundo moderno a teologia liberal de Bultmann ofereceu uma resposta existencialista, Bonhoeffer, por sua vez, propôs o cristianismo *a-religioso*.

2.3 Cristianismo a-religioso

Segundo Bonhoeffer, a emancipação do mundo adulto em relação à religião fez a linguagem religiosa cristã perder a sua eloquência. A proposta desse teólogo por um “cristianismo *a-religioso*”, visa, em primeiro lugar, a superação da crise de linguagem da fé cristã.

Mondin esclarece o significado de “cristianismo *a-religioso*”: “Dos dois termos, o primeiro indica o gênero e o segundo a diferença específica, ou ainda melhor, o primeiro indica o conteúdo e o segundo a forma” (MONDIN, 1980, p. 165). A crítica de Bonhoeffer não é, portanto, ao conteúdo do cristianismo, mas à forma, ou à linguagem pela

qual o cristianismo era expresso. A linguagem “religiosa”, por ele assim chamada, era ineficaz para o mundo adulto, pois apresenta Deus como um deus mitológico, *ex machina*, tapa-buracos³.

Conforme explica Mondin (1980, p, 177), o contato do teólogo luterano com a ciência, a política, a literatura, mas, sobretudo, com as correntes ateias durante a prisão, fê-lo repensar profundamente o uso de conceitos religiosos assimilados pela tradição cristã no decurso da história. A revisão radical não questionava apenas os conceitos mitológicos, como os “milagres”, que eram desqualificados pela teologia existencial de Bultmann. Bonhoeffer também questionou os conceitos religiosos em si mesmos.

O que Bonhoeffer entendeu por linguagem religiosa pode ser assimilado em *Resistência e Submissão*. O teólogo esclareceu que há duas características presentes no discurso religioso: o uso de conceitos metafísicos e o individualismo. O teólogo questionou a relevância dos conceitos metafísicos para a atualidade e a origem bíblica da doutrina da salvação individual da alma. Na compreensão do autor, essa combinação conduz a teologia para o distanciamento da mensagem evangélica sobre a encarnação redentora do Verbo de Deus no mundo e a irrupção do Reino de Deus na terra. Ele argumenta:

A pergunta individualista pela salvação pessoal da alma não desapareceu quase completamente da nossa visão? Não temos realmente a impressão de que existem coisas mais importantes do que essa pergunta [...]? Sei que dizer isso parece bastante monstruoso. Mas, no fundo, não seria até mesmo bíblico? A questão da salvação da alma ocorre em algum lugar do Antigo Testamento? O centro de tudo não são a justiça e o reino de Deus na terra? E também em Rm 3,24ss o alvo do raciocínio não seria também a ideia de que só Deus é justo, e não uma doutrina individualista da salvação? O que está em pauta não é o além, mas este mundo e como ele é criado, conservado, estruturado em leis, reconciliado e renovado. O que está além deste mundo quer estar aí *para* este mundo no evangelho (BONHOEFFER, 2015, p. 379-380)⁴.

A religião, compreendida como “estrutura humana de apreensão do divino” (FORTE, 2010, p. 153), é recusada por Bonhoeffer, pois essa maneira de propor a reflexão teológica seria outra forma de racionalismo e ideologização. As categorias religiosas são, portanto, pretensões que não condizem com o Deus real, o Deus das Sagradas Escrituras, encarnado, sofredor, crucificado. É preciso, segundo o autor, apresentar o cristianismo não sob a forma religiosa, conceitual, idealista, mas é necessário narrá-lo a partir da experiência do Deus que se fez homem real. Logo, a mudança de paradigma teológico por ele proposto – cristianismo *a-religioso* – apresenta o Deus sofredor e crucificado sem roupagens, a fim de fazer resplandecer, com toda a imanência da vida, a beleza da revelação cristã:

O que ocorre, então, é uma interpretação não-religiosa dos conceitos bíblicos, uma leitura que estabelece como fundamento e tem como chave hermenêutica o sofrimento do Deus crucificado, a infinita fraqueza de seu abandono, vivido com total fidelidade à terra por ele amada (FORTE, 2010, p. 153).

Como se demonstrou, a “crise da teologia” é o resultado de um sério confronto de Bonhoeffer com a questão da imanência da fé cristã no mundo secularizado. Esse confronto, além de conduzir a teologia para uma radical revisão da linguagem da fé cristã, que foi expressa em termos de “cristianismo a-religioso”, produziu inevitavelmente a crítica à *fuga mundi*.

³ Nos comentários de C. Gremmels, E. Bethge e R. Bethge, em *Resistência e submissão*, encontra-se uma explicação para a expressão: “Em português: ‘o Deus (que sai) da máquina’. No teatro da Antiguidade, tratava-se de uma figura que aparecia ‘de repente’ com o auxílio de um dispositivo mecânico e resolvia os problemas de forma ‘sobrenatural’” (Cf. BONHOEFFER, 2015, p. 373. Nota de rodapé n. 24).

⁴ Itálicos dos autores.

2.4 Crítica à fuga mundi

Bonhoeffer reconheceu a legitimidade do que foi almejado no modo de vivência do cristianismo monástico. A *fuga mundi*, experimentada como forma de resistência e de preservação dos valores centrais do cristianismo, não era o objeto da crítica do teólogo. O que se tornou alvo de desaprovação foi o caráter elitista desse modo de ser cristão:

[...] O erro decisivo do monasticismo não residia no fato de [...] ter seguido o gracioso caminho do discipulado rigoroso. Antes, o monasticismo distanciou-se essencialmente do cristianismo por se deixar transformar ele próprio na realização excepcional, voluntária, de uns poucos, reivindicando, assim, mérito especial para si (BONHOEFFER, 2004, p. 12).

A avaliação negativa, que concerne ao caráter de exclusividade no ideal de vida monástica, não é o único argumento da crítica de Bonhoeffer. Para o teólogo, o Deus que motiva a atitude da *fuga mundi* condiz com o Deus expresso em categorias religiosas. O Deus que foge do mundo real, concreto, repleto de incompletudes, é, para Bonhoeffer, o mesmo Deus da religião, categorizado por conceitos, abstrações e ideologias: o *deus ex machina* ou tapa-buracos, proposto como solução mágica e poderosa aos problemas humanos. Santos observa que “o Deus da religião tradicional é um Deus das lacunas, um Deus invocado para preencher as lacunas do entendimento humano e, ao passo que o conhecimento humano aumenta, esse Deus passa a ser cada vez mais desnecessário” (SANTOS, 2015, p. 137). Esse “deus mágico” não é o Deus bíblico. Ao contrário, o Deus cristão está presente na imanência da vida humana, sobretudo naqueles que têm a sua vida ameaçada (cf. Mt 25, 31-46). Enquanto a religiosidade humana remete o ser humano ao poder de um *deus ex machina*, que tende a desencarnar o homem de sua realidade, o Deus cristão liberta o ser humano dessa compreensão religiosa ao assumir Ele mesmo, por amor, a forma do servo sofredor. No seguimento ao Deus humanado, descobre-se a vocação do ser humano para o engajamento no mundo⁵.

A crítica de Bonhoeffer à *fuga mundi* é ainda melhor entendida quando se aborda a sua eclesiologia. Para o autor “a Igreja só é Igreja quando está aí para os outros. [...] A Igreja deve participar das tarefas mundanas da vida social humana, não dominando, mas auxiliando e servindo” (BONHOEFFER, 2015, p. 512). À exemplo de Cristo, que se fez homem real, encarnado, como um “ser-para-os-outros”, também a Igreja só é autêntica Igreja quando encarnada no mundo amado por Jesus. O testemunho de participação no movimento de resistência ao nazismo, oferecido por esse teólogo, elucidou de modo eloquente a necessidade de imersão da Igreja nas diferentes realidades humanas, sem, no entanto, confundir-se com as ideologias ali presentes.

Na obra *Vida em comunidade*, Bonhoeffer (1997, p. 9) evidenciou que a imersão da comunidade cristã no mundo ocorre em dois momentos: o de distanciamento crítico e o de “ataque” ao mundo, sendo o último movimento realizado sob o mandato evangélico de ir e permanecer como “cordeiros no meio de lobos” (Mt 10,16). A presença da comunidade cristã no mundo é, então, exercitada como *passio*, à semelhança da vida de Jesus. O fruto desse “ataque” ao inimigo é a paz ao mundo.

Em um artigo sobre a eclesiologia de Bonhoeffer, Appel e Capozza denunciam um cristianismo de sacristia, sem envolvimento concreto com o ser humano histórico e real:

Toda fuga para estruturas pretensamente santas, não contaminadas pelo mundo e suas necessidades, assim como toda autosssegurança ética, que pensa anunciar uma verdade a-histórica, eterna, longe dos desafios sociais concretos, com isso é recusada [por Bonhoeffer], assim como a separação entre uma Igreja autossuficiente e um

⁵ Bonhoeffer propõe um novo binômio ao desenvolver seu projeto de libertação da teologia de conceitos religiosos dualistas. Trata-se da teologia do último e penúltimo, que integra os âmbitos sagrado e profano e supera tal dualismo. Essa teologia é desenvolvida especialmente em sua *Ética* (2009).

mundo “fora”, que na melhor das hipóteses seria território de missão e, sem autoridade própria, fosse apenas receptor das verdades eclesiais (APPEL; CAPOZZA, 2006, p. 592).

Em seu poema “Cristãos e pagãos” (BONHOEFFER, 2015, p. 469-470), o autor evidencia a diferença entre o ser humano “religioso” e um autêntico cristão. O primeiro age da mesma forma que o pagão, buscando um *deus ex machina* para solucionar seus problemas individuais. Estes, embora estejam no mundo, não o encaram na sua concretude, em suas finitudes e demandas, mas, inversamente, fogem dele. Poder-se-ia dizer que estão vivendo uma espécie de *fuga mundi*. O segundo, entretanto, segue os passos do Deus bíblico, que “sofre por cristãos e pagãos a morte na cruz e a ambos concede o perdão” (BONHOEFFER, 2015, p. 470). Os cristãos autênticos “ficam com Deus na Sua paixão” (BONHOEFFER, 2015, p. 470), pois vão ao encontro de Deus presente no “pobre, insultado, sem abrigo e sem pão” (BONHOEFFER, 2015, p. 470).

A célebre frase de Bonhoeffer: “somente quem clama em favor dos judeus pode cantar gregoriano”⁶, dirigida aos seus contemporâneos, sintetiza, de algum modo, o chamado deste teólogo ao seguimento de Cristo na plena imanência da vida.

3. Relação entre igreja e mundo na *Gaudium et spes*

Poucos anos separaram a eloquente obra de Bonhoeffer do grande movimento renovador da Igreja Católica no século XX, o Concílio Vaticano II (1962-1965). Contudo, a situação do mundo já era bem diferente. Com o fim das duas guerras mundiais e a reconstrução da Europa, o mundo respirava ares de estabilidade e de otimismo em relação ao desenvolvimento dos povos. A Constituição pastoral *Gaudium et spes*, publicada em 7 de dezembro de 1965, respira esses novos ares que, com certeza, contribuem para a elaboração de uma teologia do mundo⁷ equilibrada e resistente a pessimismos em nada evangélicos.

Mesmo que a *Gaudium et spes* não trate explicitamente a questão da *fuga mundi*, esta Constituição oferece uma revisão séria e ponderada dos princípios teológicos que fundamentam a relação dos cristãos com o mundo, desarticulando dualismos que fomentam a atitude de indiferença e/ou rejeição por tudo aquilo que é humano. Por isso, esta análise se concentrará sobre os princípios da teologia do mundo presentes na *Gaudium et spes*, seguido de algumas implicações pastorais.

3.1 O enfoque pastoral do Concílio

O enfoque dado pelo Concílio para a relação da Igreja com o mundo já foi delineado no discurso oficial de abertura do Concílio em 11 de outubro de 1962, pronunciado pelo Papa João XXIII. Ele concedeu um escopo pastoral para o evento, ao afirmar a necessidade de *aggiornamento* da Igreja, no que se refere ao modo como ela transmitia a doutrina cristã para a sociedade moderna. Mais do que métodos, o *aggiornamento* consistia em uma nova postura dialogal e misericordiosa da Igreja perante o mundo. Assim afirmou o Papa, de modo profético, sobre a nova postura: “nos nossos dias, a Esposa de Cristo prefere usar mais o remédio da misericórdia que o da severidade” (JOÃO XXIII, 1962).

O novo enfoque pastoral foi desenvolvido pelo Concílio por meio do retorno às Escrituras e fontes patrísticas, bem como pela utilização de novos métodos das ciências modernas, introduzidos na teologia por meio dos movimentos litúrgico, bíblico, patrístico, ecumênico e pela Ação Católica. A mudança desvelou uma renovada imagem

⁶ Frase pronunciada por Dietrich Bonhoeffer em novembro de 1938, após o massacre dos judeus por parte dos nazistas no evento que ficou conhecido como *Kristallnacht* (Noite dos cristais). Conferir em: RUDIN, 2019.

⁷ Sobre a elaboração de uma *Theologia mundi* no Concílio, ver o artigo de GONÇALVES, 2021.

de Igreja: ela foi apresentada como povo de Deus (LG 9-17) que, em Cristo, é “sacramento universal de salvação” (LG 1, 48, 59; SC 26; AG 1, 5; GS 45), destinada a ser servidora da humanidade (GS 1-3). Essa renovada eclesiologia distanciou-se da visão de Igreja como *societas perfectas*, vigente até então, de cunho apologético, clericalista e jurisdicista. Segundo Christoph Theobald (2006, p. 400), a Constituição Dogmática *Lumen gentium* e a Constituição Pastoral *Gaudium et spes* constituem os dois polos de compreensão da nova eclesiologia, sendo a *Gaudium et spes* responsável por estabelecer diretamente os princípios doutrinários e pastorais do diálogo da Igreja com o mundo.

3.2 *Gaudium et Spes*: conteúdos e objetivos

A Constituição pastoral *Gaudium et Spes* foi o último documento a ser aprovado no Concílio. Não foi planejado desde o início, mas foi surgindo gradualmente ao longo do caminho conciliar. Entre as influências de sua gênese está o discurso proferido pelo cardeal Suenens, no dia 04 de dezembro de 1962, em uma das aulas conciliares, combinado com as encíclicas *Pacem in terris*, de João XXIII (11 de abril de 1963), e *Ecclesiam suam*, de Paulo VI (6 de agosto de 1964).

O subtítulo da Constituição pastoral expressa a nova postura dialógica do Concílio: “a Igreja no mundo de hoje”. Não fala em termos de Igreja e mundo, mas de Igreja *no* mundo. A preposição articulada “no” subverte a posição anterior da Instituição eclesial de colocar-se acima ou ao lado da sociedade moderna, em uma atitude condenatória, para situar-se como companheira de caminhada dos povos. A nova postura permitiu ao Concílio colher os valores e as interrogações mais profundos da sociedade moderna, reconhecendo nesses valores e interrogações uma busca autêntica pelo transcendente (BRUSTOLIN, 2012, p. 125).

A *Gaudium et spes* está estruturada em duas partes, precedidas de um Proêmio e de uma introdução. A primeira parte, de caráter prevalentemente doutrinário, intitula-se *A Igreja e a vocação do homem*. Está dividida em quatro capítulos: (1) *a dignidade da pessoa humana*; (2) *a comunidade humana*; (3) *a atividade humana no mundo*; (4) *o papel da Igreja no mundo contemporâneo*. A segunda parte, denominada *Alguns problemas mais urgentes*, desenvolve-se em cinco capítulos: (1) *A dignidade do matrimônio e da família*; (2) *A promoção do progresso cultural*; (3) *a vida econômico-social*; (4) *a vida da comunidade política*; (5) *promoção da paz e da comunidade internacional*. Não há uma cisão entre as partes doutrinária e pastoral. Estas se harmonizam, mostrando que a pastoralidade da Constituição se realiza a partir de uma adequada articulação entre realidade e doutrina.

O fundamento do diálogo entre a Igreja e o mundo, na *Gaudium et spes*, encontra-se na compreensão da Igreja acerca da dignidade da pessoa humana, da comunidade dos homens e do sentido último da atividade humana (cf. GS 40). O humanismo integral, que decorre da antropologia da *Gaudium et spes*, está fundamentado no mistério de Cristo que, pela sua Encarnação, revela o mistério e a dignidade do ser humano ao próprio ser humano (cf. GS 22). O texto considera que é apenas em Cristo que o ser humano pode encontrar o fundamento da sua dignidade, o sentido e o valor do trabalho e o horizonte último de sua vida. Ao final da leitura da Constituição, percebe-se que o texto lança novas luzes sobre a ação dos cristãos para o serviço do mundo, em cooperação com todos os homens de boa vontade.

Analisar-se-á, a seguir, os capítulos III e IV da primeira parte da Constituição pastoral, pois apresentam os princípios teológicos do Concílio que fundamentam a revisão das relações entre Igreja e mundo e que são pertinentes para esta pesquisa.

3.3 Valor do mundo e da atividade humana

O perito conciliar Pieter Smulders (1967, p. 312-317) relatou uma nota histórica que é significativa para a compreensão das dificuldades enfrentadas no processo de composição do capítulo III da *Gaudium et spes*, relativo à análise teológica da atividade humana. Esse capítulo, apesar de central para os intentos do Vaticano II, foi

aprofundado por uma comissão especial somente na última sessão conciliar⁸, o que resultou em uma exposição um tanto superficial e provisória sobre o assunto. Questões tradicionais, como o Matrimônio, tiveram mais tempo de maturação que o capítulo em questão. De outra parte, as perguntas insólitas, deixadas para ser respondidas nesse capítulo – como o valor do Evangelho para o ser humano engajado nas atividades sociais – e que mereceriam uma reflexão mais pormenorizada, tiveram de ser respondidas apressadamente. Não seria a procrastinação da análise do sentido das atividades humanas um sintoma da dificuldade de muitos Padres em valorar positivamente o mundo? Não estariam muitos deles imbuídos de uma visão dualista da realidade, propensa para a afirmação incondicional da atitude de *fuga mundi*? De fato, a dificuldade de muitos Padres em valorar positivamente o mundo foi retratada por peritos conciliares (CHENU, 1967, p. 339, 346 e 347; SMULDERS, 1967, p. 324). Não obstante as divergências nas visões de mundo e a falta de tempo para amadurecer o texto, os Padres conseguiram aprovar, no capítulo III, o que Smulders (1967, p. 318) considerou como uma reflexão sobre o mundo em “tom inédito na história da Igreja”. E isto se deve pelo surpreendente otimismo da reflexão.

A análise sobre as atividades humanas foi antecedida e fundamentada pelo conceito teológico de mundo, estabelecido no Proêmio da Constituição pastoral. Mundo, mais do que a totalidade das coisas criadas, é o

[...] mundo dos homens, ou seja, a inteira família humana, com todas as realidades no meio das quais vive; esse mundo que é teatro da história da humanidade, marcado pelo seu engenho, pelas suas derrotas e vitórias; mundo, que os cristãos acreditam ser criado e conservado pelo amor do Criador; caído, sem dúvida, sob a escravidão do pecado, mas libertado pela cruz e ressurreição de Cristo, vencedor do poder do maligno; mundo, finalmente, destinado, segundo o desígnio de Deus, a ser transformado e alcançar a própria realização (GS 2).

Essa noção complexa do “mundo dos homens”, na qual são relacionadas as liberdades divina e humana, tendo como desdobramento final a consumação escatológica no Reino, abre espaço para a afirmação do valor da atividade humana e do progresso. Esta valoração positiva é desenvolvida no capítulo III da Constituição: “Uma coisa é certa para os crentes: a atividade humana individual e coletiva, aquele imenso esforço com que os homens, no decurso dos séculos, tentaram melhorar as condições de vida, corresponde à vontade de Deus” (GS 34).

Em uma visão tradicional cristã, marcada pelo dualismo, a vontade de Deus era manifesta dentro do quadro de uma oposição entre os bens terrenos e celestes, recaindo a valoração positiva sobre os últimos bens. As conquistas humanas, talvez, de nada serviriam para a consumação do Reino no fim dos tempos. Seriam puro orgulho e vaidade. Esse estado das coisas provocou uma atitude cristã de conformismo diante das circunstâncias da vida, senão de *fuga mundi*.

Na formulação do número 34, a subcomissão redatora utilizou a expressão de Ireneu de Lião: “A glória de Deus é o homem que vive” (IRENEU DE LIÃO, 1995, IV, 20, 7), a fim de estabelecer uma visão integral da realidade da salvação do homem, enquanto corpo e alma. Mesmo que tenha desaparecido na redação final, como atesta Smulders (1967, p. 319), esta expressão permitiu ao texto aprovado não opor a glória de Deus ao desenvolvimento tecno-científico e socioeconômico da humanidade. Em uma perspectiva dinâmica da criação, o ser humano é entendido como administrador dos bens criados (Gn 1,26-30) e, por isso, é coparticipante do seu desenvolvimento até o fim dos tempos⁹. Assim, todo o progresso humano que tende para uma autêntica humanização – no sentido de elevar a dignidade da pessoa, auxiliando-a na realização de sua vocação (GS 35) –, contribui para o crescimento do Reino de Deus. Vale dizer que os Padres tiveram o cuidado de não identificar simplesmente o progresso humano com o crescimento do Reino, rejeitando concepções triunfalistas de um reino puramente temporal.

⁸ A quarta sessão desenvolveu-se entre setembro e dezembro de 1965.

⁹ “[...] prolongam com o seu trabalho a obra do Criador, ajudam os seus irmãos e dão uma contribuição pessoal para a realização dos desígnios de Deus na história” (GS 34).

Como pano de fundo teológico da afirmação do valor da atividade humana, os Padres fizeram valer uma concepção unitária e revitalizada das obras da criação do mundo e da encarnação redentora de Cristo. Nesse sentido, a redenção não se justapõe à obra da criação. Ao contrário, a criação é entendida como obra em contínuo processo de evolução (LIBANIO; PIN, 2015, p. 648) e a encarnação redentora, por sua vez, não fica desligada da criação, como se estivesse restringida somente à salvação de uma parte do ser humano (alma). Na encarnação redentora, toda a pessoa (corpo e alma) é assumida e salva, e com ela, todo o cosmos (GS 38). Tal compreensão histórica e unificada da criação e redenção do mundo perpassa toda a *Gaudium et spes* (CHENU, 1967, p. 345-352) e supera o neoagostianismo que interpretou de modo exclusivo a relação da alma com Deus, deixando o mundo de fora¹⁰.

No entanto, como a *Gaudium et spes* foi escrita em um período eclesial de transição para o paradigma do sujeito moderno, deixa entrever ainda elementos da visão de mundo anterior. Aquino Júnior (2017, p. 112-116) destacou a persistência de “termos um tanto dualistas e ambíguos ou, pelo menos, pouco precisos (terrestre – celeste; humano – religioso; fé – vida)”. Segundo ele, a explicitação da relação desses termos entre si, dentro do quadro de conceitos da economia cristã (bíblica), evita o dualismo e/ou o reducionismo do mundo à dimensão transcendente ou imanente; e isso é positivo. Contudo, a persistência de um vocabulário tradicionalmente dualista no texto pode servir como instrumento de conservação e/ou retorno de visões dualistas no cristianismo.

A ponderação de Aquino Júnior não retira o mérito dos Padres conciliares de oferecer uma nova valoração das realidades humanas. Do nosso ponto de vista, põe apenas em evidência o gigantesco esforço deles no que diz respeito à superação de antigas visões da realidade que não estavam em sintonia com o Evangelho e o novo contexto cultural. Além disso, as críticas em torno ao uso da linguagem religiosa (dualista), na *Gaudium et spes*, reforçam a ideia de que essa Constituição pastoral é uma obra inconclusa, no que tange à construção de uma teologia do mundo cristã.

3.4 Igreja, sacramento de comunhão no mundo

A noção de Igreja como sacramento é central para compreensão da Igreja no Vaticano II (LG 1, 48, 59; GS 45). Faz parte do renovado arcabouço linguístico do Concílio e se tornou uma palavra-chave para a superação de visões dualistas entre o mundo e a Igreja. Essa noção é explicada em *Lumen gentium* 1: “A Igreja é em Cristo como que sacramento, isto é, sinal e instrumento, da união íntima com Deus e da unidade de todo o gênero humano”. A Igreja é assim ligada intimamente a Trindade e, imersa no mundo, é feita sinal e instrumento de comunhão do Reino de Deus.

A sacramentalidade da Igreja possibilitou aos Padres afrontarem, de modo equilibrado, a delicada questão da relação entre imanência e transcendência na Igreja, expressa no Concílio em termos de “agrupamento visível e comunidade espiritual” (LG 8; GS 40). Conforme Hackmann (2012, p. 107), sacramento evidencia o caráter “encarnacional” da graça no mundo. Une as duas dimensões da Igreja, isto é, o “ser” e o “agir”, em uma única realidade complexa.

A teologia neoescolástica, anterior ao Concílio, privilegiava o “ser”, o “em si” da Igreja, dado em uma concepção estática, na qual o divino era visibilizado e quase identificado com a Hierarquia eclesiástica (COMBLIN, 2011, p. 22-26). Gerava-se uma mentalidade na qual coexistiam “dois mundos”: o espiritual – ligado exclusivamente ao culto e à Hierarquia – e o temporal, dedicado aos leigos. A noção de sacramento permitiu ultrapassar o puro e simples *em si* da Igreja, conectando-a com a missão, em uma visão da realidade única, liberta de dualismos perniciosos

¹⁰ Conforme Yves Congar (2009, p. 40), a imposição de dualismos no cristianismo se deveu mais às interpretações unilaterais sobre a obra de Agostinho na Idade Média do que a ele mesmo.

para a vida eclesial. Ao mesmo tempo, sacramento não permitiu uma pretensa concepção secularista de mundo, na qual o transcendente é simplesmente absorvido pela dimensão imanente.

No capítulo IV da primeira parte da *Gaudium et spes*, dedicado às relações da Igreja com o mundo, a perspectiva sacramental da Igreja, manifesta sobretudo nos números 40 e 45¹¹, permitiu a estipulação de uma compreensão integral da missão eclesial, perpassando os âmbitos pessoal, social e de construção do mundo. No âmbito pessoal, afirma o Concílio que a Igreja, ao revelar o Cristo Salvador aos homens, desvela ao próprio homem a sua incomparável dignidade, liberdade e vocação. Ao mesmo tempo, a Igreja proclama os direitos humanos e aprecia os dinamismos do tempo moderno que promovem tais direitos (GS 41). No âmbito social, o Concílio destaca a missão da Igreja de promover a unidade da humanidade por meio da fé e da caridade, respeitando as diferentes culturas (GS 42). E, no âmbito da construção do mundo, destaca-se a rejeição do Concílio a uma concepção de vida cristã que, na prática, é manifestação velada da atitude de *fuga mundi*:

Afastam-se da verdade os que, sabendo não termos aqui cidade permanente, mas buscarmos a futura, julgam, por conseguinte, poderem negligenciar os seus deveres terrestres, sem perceberem que estão mais obrigados a cumpri-los, por causa da própria fé, de acordo com a vocação à qual cada um foi chamado (GS 43).

A referida insensibilidade de cristãos em relação aos problemas da sociedade é sintoma da vivência de um cristianismo fundado em regras, mas não na caridade. E, como os Padres afirmam na sequência do mesmo parágrafo, a vida que não é centrada na caridade é vida perdida! É interessante notar que o arrazoado teológico utilizado para justificar essa fuga da realidade, segundo eles, está fundado em dualismos, como entre fé e vida:

Este divórcio entre a fé professada e a vida cotidiana de muitos deve ser enumerado entre os erros mais graves do nosso tempo. [...] Portanto, não se crie oposição artificial entre as atividades profissionais e sociais de uma parte, e de outra, a vida religiosa. Ao negligenciar os seus deveres temporais, o cristão negligencia os seus deveres para com o próximo e o próprio Deus e coloca em perigo a sua salvação eterna (GS 43).

A *Gaudium et spes*, devido ao seu enfoque dialógico com o mundo atual, não tratou do tema dos consagrados de vida contemplativa que se retiram da convivência em sociedade. Esta temática foi abordada no capítulo VI da *Lumen gentium* e no Decreto *Perfectae caritatis*, sobre a renovação da vida religiosa. É significativo o número 44 da *Lumen gentium* que justifica a *fuga mundi* para consagrados, a partir da explicitação do caráter sacramental da Igreja¹². Nesse sentido, a vida contemplativa – que inclui os monges eremitas e cenobitas – tem a missão de testemunhar, ao modo de *signal*, os aspectos escatológicos do Reino de Deus, pelo seu modo peculiar de viver os conselhos evangélicos. Contudo, a tradicional regra de vida *ora et labora* não deve excluir a urgência do apostolado para a vida monástica (PC 7).

Em suma, os Padres conciliares preservaram a doutrina dos “estados de vida” – incluindo aí o caráter de *fuga mundi* para os monges de vida contemplativa –, ao mesmo tempo em que realocaram essa doutrina tradicional para dentro do renovado quadro eclesiológico da *Lumen gentium* e da *Gaudium et spes*. Vale dizer que o estado de vida que saiu mais fortalecido com a eclesiologia conciliar foi o estado dos fiéis leigos. Eles foram apresentados como sujeitos eclesiais, sendo as suas ações reconhecidas como fundamentais na evangelização das sociedades (AA).

¹¹ Em *Gaudium et spes* 40, a dimensão sacramental da Igreja é expressa em termos de “agrupamento visível e comunidade espiritual”; e, no n. 45, a Igreja é “o sacramento universal da salvação”.

¹² “E porque o Povo de Deus não tem na terra a sua cidade permanente, mas vai em busca da futura, o estado religioso, tornando seus seguidores mais livres das preocupações terrenas, manifesta também mais claramente a todos os fiéis os bens celestes, já presentes neste mundo; é assim testemunha da vida nova e eterna, adquirida com a Redenção de Cristo, e melhor preanuncia a ressurreição futura e a glória do reino celeste” (LG 44).

Uma situação, com certeza, bem diferente da época do surgimento do monasticismo cristão, na qual a atitude de *fuga mundi* recebia maior prestígio.

4. Comparação entre Bonhoeffer e *Gaudium et spes*

Nesta última seção, busca-se alcançar uma visão mais sistemática da crítica à *fuga mundi* nos escritos de Bonhoeffer e na *Gaudium et spes*. Para isso, irá se aproximar as compreensões de Igreja e de mundo, bem como serão explicitadas as principais características dessa crítica à fuga do mundo.

Bonhoeffer pensa a Igreja a partir da compreensão de Lutero e de Karl Barth. A Igreja é a comunidade de fiéis (*Gemeinde*) concreta, mas oculta, que se realiza lá onde se prega retamente o Evangelho. É o Cristo presente no mundo. Assim, a Igreja é entendida dentro de um horizonte existencial, como “puro ato” (BONHOEFFER, 2017b, p. 30 e 31). Quanto à compreensão de Igreja no Vaticano II, foi visto que os Padres procuraram se desvencilhar de uma concepção eclesial puramente estática e institucional, ao destacar a noção de Igreja como sacramento. Tal noção permitiu conectar os aspectos visíveis da comunhão eclesial, como os ministérios e a liturgia, com a realidade da missão. Desta maneira, “sacramento” aproximou-se da compreensão de Igreja do teólogo luterano, especialmente quando este último definiu a comunidade de fé em termos de “ação de representação” do Cristo no mundo (BONHOEFFER, 2017b, p. 52). A lei de representação possui uma dinâmica sacramental e se visibiliza na vivência comunitária da *passio* pelo mundo, tal como Cristo a viveu. Mesmo que Bonhoeffer não tenha usado o termo “sacramento”, existe aqui uma notável aproximação das perspectivas católica e luterana, no que diz respeito ao entendimento da relação que a Igreja deve ter com o mundo.

A relação entre Bonhoeffer e a *Gaudium et spes* torna-se mais clara quando se analisam as respectivas teologias de mundo. Na Constituição pastoral, os Padres definiram o mundo a partir da integração dos princípios teológicos da criação e da encarnação redentora, o que lhes permitiu alcançar uma visão mais positiva e unitária da realidade criada, superando o discurso eclesial apologético e antimodernista predominante naquele período. Na perspectiva conciliar, os cristãos devem, inseridos nos diferentes setores da sociedade, buscar o discernimento dos sinais dos tempos (GS 4), a fim de poder contribuir na edificação do Reino de Deus. Vale dizer, contudo, que os Padres não conseguiram concretizar a teologia de mundo conciliar em uma realidade específica. O Concílio ateve-se somente a formulações e a critérios de ação gerais, válidos para toda a orbe católica.

O teólogo luterano, por sua vez, desenvolveu uma teologia de mundo marcada pelos princípios da encarnação e da realidade, que o levaram à valorização dos aspectos imanentes da fé cristã. Essa valorização é perceptível quando se verifica a perspicaz análise sociológica que Bonhoeffer fez da realidade europeia, e que contribuiu de maneira decisiva para a definição do mundo atual, chamado por ele de “adulto”. As consequências dessa teologia para a prática eclesial foram mais mordentes que a do Concílio, sobretudo porque foram acompanhadas pelo testemunho radical de fé atuante do teólogo na sociedade alemã.

No âmbito católico, deve-se afirmar também que o trabalho de concretização da *theologia mundi* – semelhante ao produzido por Bonhoeffer – só pôde ser realizado pelas Igrejas locais no pós-concílio. Nesse sentido, a Conferência Episcopal da Igreja latino-americana, em Medellín (1968), foi a primeira a definir de modo preciso, sob o aspecto sociológico, o mundo local. Aplicando a teologia conciliar dos sinais dos tempos, a América latina foi definida como o mundo dos pobres. Essa concretização propiciou o desenvolvimento de uma reflexão eclesial mais profética e engajada na sociedade civil, semelhante ao “ataque ao mundo” realizado por Bonhoeffer. A Igreja pós-conciliar, na América Latina, não tardou em colher os melhores frutos dessa reflexão; dentre eles, o martírio de Dom Oscar Romero, vivido com intensa paixão pelo seu povo.

Quando, enfim, compara-se as críticas à *fuga mundi* na *Gaudium et spes* e em Bonhoeffer, verificam-se como pontos em comum: 1º) visões de Igrejas descentradas de si mesmas e voltadas para a vivência do Evangelho nas

realidades temporais; 2º) compreensões teológicas de mundo que levam em conta o princípio da encarnação e a rejeição de dualismos; 3º) o entendimento de que as igrejas devem reagir aos valores do mundo, marcados pelo mal, com o uso de resistência não violenta e de obras de misericórdia.

Como elementos peculiares da teologia de Bonhoeffer em relação ao Concílio, tem-se, nos escritos do autor alemão, uma crítica mais radical à *fuga mundi*, dada sobretudo na rejeição ao ideal de vida monástica contemplativa. Recorde-se que o motivo da rejeição é o caráter elitista desse estado de vida. Bonhoeffer, contudo, elogia o discipulado vigoroso existente no monasticismo. De outra parte, o teólogo alemão é mais claro e incisivo que o Vaticano II, no que diz respeito à denúncia de um tipo de fuga do mundo entre cristãos, que se realiza de maneira velada na sociedade. Ele se refere aos fiéis que se refugiam em religiosidades individualistas e de tipo mágico. Tais religiosidades pseudocristãs não exigem o comprometimento com o mundo real, que é marcado pela dor, pela fome e pelas mortes de inocentes. A falta de comprometimento de cristãos com a sociedade manifesta-se, então, como uma espécie velada de fuga do “mundo adulto”.

Conclusão

A crítica à *fuga mundi*, em Bonhoeffer e na *Gaudium et spes*, mostrou-se um tema bem fundamentado, instigante e relevante para os cristãos do século XXI. Tocou em problemas fundamentais para a vivência do cristianismo, como o individualismo, o relativismo da fé e a busca por religiosidades pouco comprometidas com o próximo. Por esses textos guardarem um caráter de atualidade, podem e devem ser recuperados pelas comunidades cristãs de hoje, a fim de serem instrumentos de resistência a uma persistente atitude de fuga de cristãos perante os compromissos da fé.

De outra parte, o estudo de Bonhoeffer e da *Gaudium et spes* permitiu realizar uma fecunda aproximação de perspectivas entre as igrejas luterana e católica, favorecendo os esforços ecumênicos. A percepção de que existem mais elementos comuns do que diferenças nas concepções de fé e de mundo entre essas igrejas permite uma renovada proposição de ambas as confissões para trabalharem conjuntamente, em vista da unidade da fé e da superação de desafios comuns.

Por fim, é importante afirmar que o antídoto para a superação da atitude de *fuga mundi*, nos moldes do dualismo, é o evangélico *Amor mundi*¹³. Esse amor pelo mundo, demonstrado em palavras e obras por Bonhoeffer e pelos Padres conciliares, é a condição essencial para o viver do cristão, em todos os lugares e em todas as épocas.

Referências

AGOSTINHO. *Confissões*. Trad. de Maria Luiza Jardim Amarante. São Paulo: Paulus, 1997 (Coleção Patrística).

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

AQUINO JÚNIOR, F. *Nas periferias do mundo: fé, Igreja, sociedade*. São Paulo: Paulinas, 2017.

ARENDT, H. *O Conceito de Amor em Santo Agostinho*. Trad. de Alberto Pereira Dinis. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

¹³ A expressão *Amor mundi* é utilizada na filosofia contemporânea por Hannah Arendt (1997).

- BEDOUELLE, T. Mundo: Teologia Histórica. In: LACOSTE, J.-I. (Org.). *Dicionário Crítico de Teologia*. São Paulo: Loyola; Paulinas, 2014, p. 1212-1215.
- BENKE, C. *Breve história da espiritualidade cristã*. Trad. de Haroldo Reimer. Aparecida: Santuário, 2011.
- BOFF, L. *Jesus Cristo libertador* [1994]. Petrópolis: Vozes, 2012.
- BONHOEFFER, D. *Discipulado* [1937]. 13.ed. São Leopoldo: Sinodal, 2004. (Estudos Bíblicos-Teológicos NT-11).
- BONHOEFFER, D. *Ética* [1949]. São Leopoldo: Sinodal; Faculdades EST, 2009.
- BONHOEFFER, D. *Vida em comunhão* [1938]. São Leopoldo: Sinodal, 1997.
- BONHOEFFER, D. *Resistência e submissão: cartas e anotações escritas na prisão [1943-1945]*. 2.ed. São Leopoldo: Sinodal; Faculdades EST, 2015.
- BONHOEFFER, D. *A Comunhão dos Santos*. São Leopoldo: Sinodal; Faculdades EST, 2017.
- BONHOEFFER, D. *A essência da Igreja*. Goiânia: Cruz, 2017.
- BRUSTOLIN, L. A. *Gaudium et Spes e a pastoralidade do Concílio Vaticano II*, p. 125-133. In: BRUSTOLIN, L. A. (Org.). *50 anos do Concílio Vaticano II: Recepção e Interpretação*. Porto Alegre: Edipucrs, 2012.
- CARTA A DIOGNETO. In: *Padres apologistas*. São Paulo: Paulinas, 1997 (Coleção Patrística).
- CHENU, M.-D. A missão da Igreja no mundo de hoje. In: BARAÚNA, G. (Org.). *A Igreja no mundo de hoje*. Petrópolis: Vozes, 1967, p. 337-356.
- CHENU, M.-D. La fin de l'ère constantinienne. In: IDEM. *La Parole de Dieu*. Vol. II. Paris: Cerf, 1964, p. 17-36.
- CLEMENTE DE ALEXANDRIA. *Le pédagogue I*. In: LUBAC, H. de; DANIELOU, J. (Ed.) *Sources Chrétiennes*, n. 70. Trad. de Marguerite Harl. Paris: Cerf, 1960.
- COMBLIN, J. *O povo de Deus*. 3ed. São Paulo: Paulus, 2011.
- COMBLIN, J. *Teologia da cidade*. São Paulo: Paulinas, 1991.
- CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II, 1962-1965, Cidade do Vaticano. *Apostolicam Actuositatem*. In: VIER, F. (Coord. Geral). *Compêndio do Concílio Vaticano II*. 29.ed. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 527-564.
- CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II, 1962-1965, Cidade do Vaticano. *Gaudium et Spes*. In: VIER, F. (Coord. Geral). *Compêndio do Concílio Vaticano II*. 29.ed. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 141-256.
- CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II, 1962-1965, Cidade do Vaticano. *Lumen Gentium*. In: VIER, F. (Coord. Geral). *Compêndio do Concílio Vaticano II*. 29.ed. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 37-113.
- CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II, 1962-1965, Cidade do Vaticano. *Perfectae caritatis*. In: VIER, F. (Coord. Geral). *Compêndio do Concílio Vaticano II*. 29.ed. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 485-504.

CONGAR, Y. *L'Église. De saint Augustin à l'époque moderne*. 2ed. Paris: Cerf, 2009.

FORTE, B. *À escuta do Outro: filosofia e Revelação*. 2.ed. São Paulo: Paulinas, 2010. (Teologia filosófica).

FRANCO, J. E. Da fuga mundi à vita in mundo: Comunidades novas e outras metamorfoses da vida consagrada. *Revista Lusófona de Ciência das Religiões*. Ano VII, n.13/14. Lisboa, 2008.

GOGARTEN, F. *Destino e speranza dell'epoca moderna*. La secolarizzazione come problema teologico (1953). Brescia: Morcelliana, 1972.

GONÇALVES, P. S. L. O espírito da *Theologia mundi* do Concílio Vaticano II e sua incidência na Teologia Latino-americana e Caribenha. *Revista de Cultura Teológica*, ano 29, n. 99, p. 124-159. Ago. 2021. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/culturateo/article/view/54229> Acesso em: 20 dez 2022.

HACKMANN, G. L. B. Igreja, o que dizes de ti mesma? E as eclesiologias. In: BRUSTOLIN, L. A. (Org.). *50 anos do Concílio Vaticano II: Recepção e Interpretação*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2012.

HAEFFNER, G. Mondo. In: RAHNER, K. (Org.). *Enciclopedia teologica Sacramentum mundi*. Vol. V. Brescia: Morcelliana, 1976, p. 467-481.

INÁCIO DE LOYOLA. *Exercícios espirituais*. Trad. de R. Paiva. São Paulo: Loyola, 2000.

IRENEU DE LIÃO. *Contra as heresias*. São Paulo: Paulus, 1995 (Coleção Patrística).

JEDIN, H. *Manual de historia de la Iglesia*. Vol. II: La Iglesia imperial después de Constantino hasta fines del siglo VII. Barcelona: Herder, 1980.

JOÃO XXIII [S. IOANNES PP. XXIII]. *Gaudet Mater Ecclesia*: Discurso de abertura do Concílio Ecumênico Vaticano II. Roma, 11/out. 1962. Disponível em: http://https://www.vatican.va/content/john-xxiii/pt/speeches/1962/documents/hf_j-xxiii_spe_19621011_opening-council.html. Acesso em: 25/03/2022.

LIBANIO, J. B.; PIN, A. G. Mundo. In: PASSOS, J. D.; SANCHEZ, W. L. (Org.). *Dicionário do Concílio Vaticano II*. São Paulo: Paulinas; Paulus, 2015.

METZ, J. B. *Sulla teologia del mondo*. Brescia: Queriniana, 1969.

MONDIN, B. *Os grandes teólogos do século vinte*. v. 2. São Paulo: Paulinas, 1980.

MORGEN, M. Mundo: Teologia bíblica. In: LACOSTE, J.-I. (Org.). *Dicionário Crítico de Teologia*. São Paulo: Loyola; Paulinas, 2014, p. 1210-1212.

ORÍGENES. *Commentaire sur saint Jean*. In: LUBAC, H. de; DANIELOU, J. (Ed.) *Sources Chrétiennes*, n. 120. Paris: Cerf, 1984.

PERUZZO, T. M. R. D. *O desenvolvimento do pensamento ético de Dietrich Bonhoeffer: a ética da responsabilidade num mundo tornado adulto*. 2010. 120f. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Faculdade de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2010.

RAHNER, K. Sobre el problema del camino gradual hacia la perfección cristiana. In: IDEM. *Escritos de Teología*. Vol. III. Madri: Taurus, 1961, p. 13-33.

RUDIN, A. J. Um triste aniversário para Dietrich Bonhoeffer marca o que poderia ter sido. *Instituto Humanitas Unisinos*. Artigo digital. 23 de jan. 2019. Disponível em: <<https://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/586261-um-triste-aniversario-para-dietrich-bonhoeffer-marca-o-que-poderia-ter-sido>>. Acesso em: 31/03/2022.

SANTOS, F. E. M. dos. Dietrich Bonhoeffer: Cristianismo sem religião nas cartas e escritos da prisão. *Pax Domini*. Amazonas, v. 1, p. 118-142, jul/dez. 2015.

SESÉ, F. *Fuga mundi*. In: ANCILLI, E; PONTIFICIO INSTITUTO DE ESPIRITUALIDADE TERESIANUM (Orgs.). *Dicionário de espiritualidade*. Vol. II. Trad. Orlando Soares Moreira; Silvana Cobucci Leite. São Paulo: Loyola; Paulinas, 2012.

SMULDERS, P. A atividade humana no mundo. In: BARAÚNA, G. (Org.). *A Igreja no mundo de hoje*. Petrópolis: Vozes, 1967, p. 312-336.

THEOBALD, C. O Concílio e a “forma pastoral” da doutrina. In: SESBOÛE, B.; THEOBALD, C. *História dos Dogmas*. Tomo IV: A Palavra da Salvação. São Paulo: Loyola, 2006.

RECEBIDO: 20/01/2023

RECEIVED: 01/20/2023

APROVADO: 28/04/2023

APPROVED: 04/08/2023