



## GRAÇA INVISÍVEL E GRAÇA BARATA: APROXIMAÇÕES ENTRE JOHANN BAPTIST METZ E DIETRICH BONHOEFFER CONCERNENTES À FÉ CRISTÃ NUM MUNDO SECULARIZADO<sup>1</sup>

---

*Invisible grace and cheap grace: approaches between Johann Baptist Metz and Dietrich Bonhoeffer concerning the Christian faith in a secularized world*

Filipe Costa Machado<sup>2</sup>

### Resumo:

O presente artigo tem como proposta levantar pontos comuns da teologia de Johann Baptist Metz e Dietrich Bonhoeffer, ambos teólogos que viveram o declínio da sociedade alemã no séc. XX, sofreram os horrores desse mundo em crise e teceram críticas e propostas à cristandade do seu tempo. Sendo assim, serão apresentadas as suas perspectivas acerca da secularização e as mudanças que esse processo trouxe ao cristianismo; para Metz, a religião burguesa e a graça invisível; para Bonhoeffer, a graça barata. Por fim, expõem-se os contrapontos de ambos os autores para a sobrevivência e manutenção da relevância da fé cristã no mundo secularizado: respectivamente, a segunda reforma e a graça preciosa.

**Palavras-chave:** Secularização. Religião burguesa. Graça barata. Dietrich Bonhoeffer. Johann Baptist Metz.

### Abstract:

This article aims to raise common points in the theology of Johann Baptist Metz and Dietrich Bonhoeffer, both theologians who lived through the decline of German society in the 19th century XX, suffered the horrors of this world in crisis and made criticisms and proposals to the Christianity of their time. Therefore, their perspectives on secularization and the changes that this process brought to Christianity will be presented; for Metz, bourgeois religion and invisible grace; for Bonhoeffer, cheap grace. Finally, the counterpoints of both authors are exposed for the survival and maintenance of the relevance of the Christian faith in the secularized world: respectively, the second reform and the precious grace.

**Keywords:** Secularization. Bourgeois religion. Cheap grace. Dietrich Bonhoeffer. Johann Baptist Metz.

\*\*\*

---

<sup>1</sup> Enviado em: 29.09.2022. Aceito em: 12.10.2023.

<sup>2</sup> E-mail: filipemachado91@gmail.com.

## Introdução

As décadas de 30 e 40 constituíram talvez o período mais crítico da história recente do Ocidente. A Segunda Guerra Mundial (1939-1945) e todos os eventos que levaram a esse terrível acontecimento, bem como todos os seus desdobramentos posteriores, tornaram evidentes a crise social, política e religiosa pela qual passava a Europa há séculos. Esse mundo europeu quase agônico define o contexto histórico e social a partir do qual tanto Johann Baptist Metz quanto Dietrich Bonhoeffer produzem suas teologias e vivem a fé cristã.

Metz foi um teólogo alemão nascido em 1928, numa pequena cidade na Bavária. Participou das forças armadas alemãs e, depois de capturado e enviado aos Estados Unidos, foi enviado de volta à Alemanha, onde se tornou padre em 1954 e iniciou sua jornada teológica. Em Innsbruck, próximo a Karl Rahner, por quem sentia profunda admiração, obteve seu doutorado em Filosofia e em Teologia. Em 1963, tornou-se professor na Universidade de Münster e lá permaneceu até se aposentar em 1993.

Já Dietrich Bonhoeffer nasceu em 1906 em Breslau, à época na Alemanha, e se formou em Teologia em 1927. A partir daí, foi pastor no seu país de origem, em Barcelona e Nova York e em 1931 voltou à Alemanha para lecionar na Faculdade de Teologia de Berlim. Criticou severamente a aproximação da igreja alemã com o nazismo principalmente em 1933, quando se opôs ao “parágrafo ariano”, que impedia os “não arianos” de se tornarem ministros ou professores de religião. A partir daí, Bonhoeffer se dedicou cada vez mais à resistência contra o regime hitlerista até que foi preso em 1943 e executado em 1944.

Por mais que suas vidas tenham sido muito diferentes, ambos teólogos viram a decadência do povo alemão e a secularização que se disseminou na Europa, cada vez mais arreligioso nesse período. Metz pôde acompanhar os desdobramentos de todos esses fenômenos; já Bonhoeffer antevê o problema que surgiria no seio do protestantismo com a aproximação entre igreja e Estado, mas infelizmente é martirizado e não vê o resultado desse processo.

As produções teológicas de Bonhoeffer e Metz são, portanto, diferentes, mas, a partir da experiência desse mundo em crise, têm pontos comuns que auxiliam – ou deveriam – a cristandade do presente momento. Sendo assim, o objetivo desse artigo é propor uma aproximação entre ambos no que diz respeito à secularização e à necessidade de uma revisão da fé cristã diante da aproximação com a burguesia e com o poder político. Apresentam-se, então, a graça barata bonhoefferiana, um dos seus principais conceitos teológicos desenvolvidos no *Discipulado* (1937), e a graça invisível de Metz, presente em *Para além de uma religião burguesa* (1980), a fim de se destacar importantes lições para a fé cristã no contexto atual.

## Secularização

De início, é fundamental apresentar o fenômeno da secularização, presente na Europa nesse período, mas iniciado tantos séculos antes. Para Peter Berger, tanto o termo “secularização”, quanto “secularismo” podem ter significados positivos ou negativos. Por um lado, pode significar o processo “de libertação do homem moderno da tutela da religião”; por outro, “descristianização,

paganização e equivalentes”<sup>3</sup>. Entretanto, ao se isentar de atribuir valor positivo ou negativo a esse fenômeno, pode-se defini-lo simplesmente como “o processo pelo qual setores da sociedade e da cultura são subtraídos à dominação das instituições e símbolos religiosos”<sup>4</sup>.

Em outras palavras, secularização é uma mudança de paradigma a partir do qual o mito não é mais a fonte primária do conhecimento, mas valoriza-se principalmente o discurso racional<sup>5</sup>. Sendo assim, as religiões são tiradas do seu lugar de primazia na sociedade e relegadas à vida privada do ser humano, àqueles que entenderem que devem a ela se dedicar. Ao mesmo tempo que as crenças são deixadas em segundo plano, também as grandes instituições religiosas perdem poder e o ser humano se entende como independente dessa estrutura que o acompanhou durante a maior parte dos últimos dois mil anos. Em outras palavras, pode-se ver a “privatização da fé e da vida religiosa ou espiritual”<sup>6</sup>. A ideia de comunidade centrada no divino se torna cada vez menos importante na vida social e deixa de ser uma estrutura de plausibilidade para o ser humano da contemporaneidade, o que possibilita “a tomada de consciência da própria autonomia”<sup>7</sup>.

Por se tratar de um processo lento e que aconteceu em diferentes momentos nos vários países da Europa, é difícil precisar o início da secularização. Para Berger, “pode-se sustentar que o protestantismo funcionou como um prelúdio historicamente decisivo para a secularização, qualquer que tenha sido a importância de outros fatores”<sup>8</sup>. Por outro lado, argumenta o autor austríaco, se a Reforma tem sua base em tradições tão antigas quanto o Antigo Testamento, a secularização teria seu início transportado para a Antiguidade. Para esse breve trabalho, contudo, é suficiente entender que a secularização é um processo já concretizado no séc. XX, algo que tanto Metz quanto Bonhoeffer sustentam.

Enquanto lutar contra esse processo parece ser uma tentativa inútil de se manter uma vivência religiosa ultrapassada, Metz e Bonhoeffer, pelo contrário, veem nesse novo contexto histórico a possibilidade de se consolidar mudanças necessárias à cristandade. Apresentam-se, então, a opinião de ambos os autores sobre a secularização.

### **Secularização e religião burguesa para Metz**

A secularização para Metz está associada ao Iluminismo e a um processo que o autor denomina de “emancipação”, definido por ele como “uma espécie de palavra-chave, que caracteriza uma época como categoria universal, de certo modo como categoria histórico-filosófica daquele mundo moderno e dos seus processos de liberdade iluminismo, em cuja situação, a mensagem cristã de redenção tem que ser articulada e responsabilizada”<sup>9</sup>.

---

<sup>3</sup> BERGER, Peter. *Dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Paulinas, 1985, p. 118.

<sup>4</sup> BERGER, 1985, p. 119.

<sup>5</sup> BINGEMER, Maria Clara Lucchetti. Mais espiritualidade e menos religião (característica da nossa época?). *Revista Brasileira De Filosofia Da Religião*, Vol. 3, n.1, 2016, p. 75.

<sup>6</sup> BINGEMER, Maria Clara Lucchetti. A fé crista na contemporaneidade: rumos e desafios. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, FAJE. Vol. 41, n. 115, 2009, p. 348.

<sup>7</sup> CALIMAN, Cleto. Fé cristã e o mundo moderno. *Perspectiva Teológica*. Belo Horizonte, FAJE. Vol. 47, n.132, 2015, p. 225.

<sup>8</sup> BERGER, 1985, p. 125.

<sup>9</sup> METZ, Johann Baptist. *A fé em história e sociedade*. São Paulo: Paulinas, 1980, p. 139.

Esse período da história, principalmente do Ocidente, em que o homem se torna independente e se autoafirma como sujeito autônomo, traz à tona um novo indivíduo que cada vez mais quer seu espaço na sociedade estamental da Idade Média: o burguês. Essa nova classe não se origina na Reforma Protestante, mas com ela questiona os mecanismos sociais definidos pelo Estado nobre e o clero católico, a fim de se estabelecer como um novo grupo efetivamente legitimado na sua busca por autonomia<sup>10</sup>. Somam-se a isso as Revoluções posteriores na Inglaterra e França, a Independência dos Estados Unidos e o Renascimento, esse último dois séculos antes, em conjunto com toda a defesa Iluminista pelo sujeito em contraponto à sociedade medieval e se tem o contexto histórico em que a secularização-emancipação se concretiza.

Esse processo, contudo, exige que a fé seja repensada. Quer pela Reforma Protestante, quer pela Contrarreforma romana, era necessária a adaptação da mensagem cristã a esse novo contexto que surge, principalmente frente ao questionamento iluminista e à burguesia que reclamava sua participação também na vida religiosa.

Essa mudança – crise – na teologia que vem a partir do Iluminismo e apresenta o “sujeito” como princípio formal “não foi realmente compreendida e, muito menos ainda, superada”<sup>11</sup>, mas fica claro que o sujeito burguês que aparece então cada vez mais ganha espaço na sociedade e se torna ele mesmo um adepto da religião cristã, adaptando-a a seus objetivos e estilo de vida. Essa crise, isto é, essa mudança na fé, é caracterizada pela perda da tradição, perda da autoridade, redução da razão à racionalidade e da religião ao religioso-privado<sup>12</sup>.

Saindo cada vez mais do âmbito público para o privado, a vida religiosa modificou-se e originou, dentro da própria cristandade, grupos diferentes com lideranças e cosmovisões diferentes, mas que ainda se diziam professantes da mensagem bíblica. Em outras palavras, a partir da secularização, o cristianismo ganhou novas facetas e por isso não é necessariamente vítima ou adversário da secularização, mas “autor dos processos de secularização”<sup>13</sup>.

Entretanto, Metz não refreia suas críticas a essa nova classe burguesa-religiosa. Para o autor, o burguês “está oculto atrás do homem de maioridade “autônomo”, “racional” da era moderna. É ele, afinal, também o criador daquela “religião”, da qual a gente se serve como que de ornamento e bastidor para as festividades burguesas da vida”<sup>14</sup>. Ao observar a fé como apenas mais uma área da sociedade em que deseja participar e dela se servir, o burguês articula para si, a partir da sua emancipação, uma nova fé que para Metz era:

Compreendida como estritamente a-mundana [e] suspeita, em virtude do seu isolamento privatista, de se poder tornar sublimação ideológica ou paráfrase simbólica de todo e qualquer processo histórico-social do mundo; de se tornar uma construção *ad-hoc* para superar o presente, sem poder contribuir, com a mínima coisa, para a sua modificação real; de que a sua mundanidade corajosa, no fundo, não representa outra coisa que uma nova forma de imunização do que é cristão, isto é, má apologética no sentido mais sublime do termo.<sup>15</sup>

---

<sup>10</sup> METZ, 1980, p. 46-47.

<sup>11</sup> METZ, 1980, p. 44.

<sup>12</sup> METZ, 1980, p. 45.

<sup>13</sup> METZ, 1980, p. 35.

<sup>14</sup> METZ, 1980, p. 44.

<sup>15</sup> METZ, 1980, p. 36.

A crítica do teólogo católico estava principalmente na subserviência da fé à vida burguesa, enquanto a mensagem fundamental do cristianismo é a primazia da práxis do Crucificado e Ressurreto<sup>16</sup>. O Deus encarnado não veio para ensinar uma mensagem que fundamentasse processos históricos que beneficiariam uma classe específica, ou que trouxesse a superação – indiferença – de um presente carente de mudanças. Isto é, a fé cristã não apresenta uma divindade que sirva ao burguês, esse novo sujeito emancipado e livre, mas, ao contrário, ela exige seu serviço ao Reino de Deus.

Por conta dessa inversão de papéis, em que o burguês destrona Deus e se coloca no seu lugar, é que Metz afirma, já no final do séc. XX, que “a religião messiânica da Bíblia, tornou-se, no Cristianismo de nossos dias, amplamente uma religião burguesa.”<sup>17</sup>. O teólogo católico romano vê, portanto, uma transformação na cristandade a partir dos processos de secularização e aburguesamento da sociedade, em que a mensagem cristã se torna uma mensagem burguesa-cristã, adaptada para essa classe, com contornos da fé do Nazareno, mas sem exigir desse setor social a dimensão de renúncia e martírio necessária ao discípulo de Jesus. Essa nova fé, critica Metz, “sofre os efeitos de um doce veneno, o doce Veneno de uma fé meramente professada, de uma práxis meramente querida do seguimento de Cristo, de um amor e de uma conversão meramente queridos”<sup>18</sup>.

Sendo assim, essa fé cristã-burguesa, fruto da secularização e emancipação das Idades Média e Moderna, adapta-se ao novo contexto histórico-social em que se encontra e abandona princípios caros à fé cristã para se tornar uma nova religião, uma religião burguesa. Nessa nova fé burguesa, afasta-se da mensagem bíblica aquilo que é considerado inconveniente, ou seja, mantém-se apenas o desejo nunca concretizado da práxis do seguimento de Cristo, a fim de agradar seu fiel.

### **Secularização e o mundo adulto para Bonhoeffer**

O processo de secularização para Bonhoeffer é um “movimento em direção à autonomia humana”<sup>19</sup> e toca as ciências, a sociedade, o Estado, a arte, a ética e principalmente a religião. Com início em algum momento do séc. XIII, já é uma realidade consolidada no século XX. Nesse novo momento da história do Ocidente, o ser humano se torna mais independente, sem reservar a Deus grandes espaços públicos ou boa parte da vida privada.

Para o teólogo luterano, relegou-se à fé cristã, pelo menos no seu lado protestante, apenas as ‘questões últimas’, isto é, a morte e a culpa, para as quais ainda não se havia achado solução arreligiosa; delas a mensagem tirava sua relevância e por ela a religião sobrevivia. Entretanto, questiona-se Bonhoeffer, “que acontecerá se um dia elas não mais existirem como questões desse tipo, ou seja, se também elas forem respondidas ‘sem Deus?’”<sup>20</sup>.

---

<sup>16</sup> KUZMA, Cesar. Por uma esperança responsável: Interpelações éticas e teológicas para uma Nova Práxis. *Revista Pistis & Praxis Teologia e Pastoral*. Curitiba, PUC-PR, Vol.10, n. 2, maio/ago., 2018, p. 292.

<sup>17</sup> METZ, Johann Baptist. *Para além de uma religião burguesa: sobre o futuro do cristianismo*. São Paulo: Paulinas, 1984, p. 7.

<sup>18</sup> METZ, 1984, p. 72.

<sup>19</sup> BONHOEFFER, Dietrich. *Resistência e Submissão: cartas e anotações escritas na prisão*. São Leopoldo: Sinodal, 2015, p. 434.

<sup>20</sup> BONHOEFFER, 2015, p. 434.

A secularização, portanto, como movimento de autonomia humana, tomada de consciência da sua responsabilidade, torna o mundo um “mundo adulto”, em que não há mais necessidade da religião como fundamento para a vida em sociedade ou para as questões científicas e morais. Resta saber, então, qual espaço que restaria para o Cristianismo e para Deus nesse novo mundo que se desvela nos horrores da Grande Guerra e da ascensão dos regimes totalitários na primeira metade do século XX.

Mas, antes de apontar o que pensa o teólogo luterano sobre o espaço da fé nesse mundo secular, é interessante notar que ele não luta contra esse processo, a fim de formar uma espécie de igreja sectária, que se ausenta politicamente desse tempo de crise e ruptura por que passa o Ocidente nas décadas de 30 e 40. Segundo Bonhoeffer:

Considero o ataque da apologia à maioria do mundo primeiro como sem sentido, segundo como deselegante, terceiro como não cristão. Sem sentido, porque ele me parece como a tentativa de fazer retroceder para a puberdade uma pessoa que se tornou adulta, ou seja, torná-la dependente de coisas das quais ela, de fato, não mas depende, lançá-la em problemas que para ela, de fato, não são mais problemas. Deselegante, porque aí se tentar explorar a fraqueza de uma pessoa para fins estranhos a ela, com os quais ela não concordou livremente. Não cristão, porque Cristo é confundido com certo estágio da religiosidade do ser humano, ou seja, com uma lei humana.<sup>21</sup>

Sendo assim, ele não vê com maus olhos essa transformação, mas nela percebe a possibilidade de mudanças e adaptações da fé cristã para essa nova realidade: uma fé “adulta” para um “mundo adulto”, independente, autônoma e plenamente jesuânica, no sentido de perceber Cristo não como ética religiosa, mas como centro de toda vida humana.

Bonhoeffer percebe que “Deus está cada vez mais sendo empurrado para fora do âmbito de um mundo que atingiu a maioria, do âmbito do nosso conhecimento e da nossa vida e só lhe restou o espaço além do mundo”<sup>22</sup>. Sendo assim, nesse “mundo adulto”, o ser humano não enxerga Deus - agora fora da esfera social – ou seu semelhante, mas apenas a si mesmo<sup>23</sup>. A maioria é profundamente individualista e afasta da vida cotidiana Deus e o outro, alvos do amor de todo aquele que professa o seguimento de Jesus.

Contudo, a igreja, no lugar de atacar o egoísmo da secularização, volta-se apenas contra questões periféricas – Bonhoeffer cita o darwinismo como exemplo – permite a entrada do individualismo no seio da fé cristã, de tal forma que essa se torna apenas parte da vida privada, restringida a um espaço pessoal e individualista, de tal forma que “Deus transforma-se em resposta para questões vitais, em solução para aflições e conflitos da vida”<sup>24</sup>. As pessoas que não apresentam esse tipo de conflito simplesmente não se voltariam à mensagem religiosa ou perdem o interesse nela ao superarem tais questões – culpa e morte.

Nesse sentido, a obra de Dietrich Bonhoeffer é uma tentativa de conciliar a fé cristã com esse mundo secularizado, tornado adulto pela busca da própria autonomia e que restringe a Deus

---

<sup>21</sup> BONHOEFFER, 2015, p. 436.

<sup>22</sup> BONHOEFFER, 2015, p. 458.

<sup>23</sup> BONHOEFFER, Dietrich. *Ética*. São Leopoldo: Sinodal, 1985.

<sup>24</sup> BONHOEFFER, 2015, p. 458.

cada vez menos espaço. Ele é guiado pela questão que apresenta em *Discipulado*: “como podemos viver uma vida cristã hoje?”<sup>25</sup>.

### O novo cristianismo secularizado

Esse novo mundo secularizado não necessariamente negou a religião, mas trouxe mudanças à vida religiosa: “a religião como relação com a transcendência, no entanto, não foi banida do horizonte humano”<sup>26</sup> e com o cristianismo não foi diferente. Nesse sentido, houve um enfraquecimento de instituições tradicionais e a busca pela transcendência se tornou uma procura mais individualizada ou em comunidades com menos pessoas e menos institucionalizadas. Em outras palavras, “há um crescente desinstitucionalização, ou seja, um crescente afastamento, por parte do indivíduo, da instituição religiosa, que não é mais por ele buscada como instância reguladora e legitimadora de sua prática religiosa ou da formulação de sua fé”<sup>27</sup>.

Para Metz e Bonhoeffer, esse novo mundo secularizado não é necessariamente avesso ao cristianismo, mas é necessária uma reformulação da fé cristã para esse novo contexto. Contudo, uma diferença é fundamental entre os autores: Metz sobreviveu à Segunda Guerra Mundial e, de fato, viveu tais mudanças; já Bonhoeffer, relatou o que viu até a década de 40 e fez suas considerações. Apresentar-se-ão a seguir as observações de ambos sobre a cristandade diante desse processo de secularização.

### Metz e a crítica à religião burguesa

A principal crítica feita por Metz à nova cristandade do século passado é a crítica à religião burguesa, conforme apresentado anteriormente. Essa nova vida religiosa é individualista e não exige do fiel um seguimento real do Messias crucificado e ressurreto. Pelo contrário, o burguês usa a fé em seu benefício e a distorce para que legitime seu próprio desenvolvimento no lugar realizar uma entrega de si mesmo a Deus e ao próximo. Nas palavras de Metz, “a religião messiânica da Bíblia tornou-se, no Cristianismo de nossos dias, amplamente uma religião burguesa”<sup>28</sup>.

Nessa religião burguesa, o futuro messiânico perde espaço para o futuro do burguês a partir da valorização do seu sujeito, seu Eu, até mesmo em face da morte. Nela se tem o prolongamento da sua individualidade nas promessas de salvação pessoal: o futuro burguês é a continuação da sua vida de bonanças confirmada por essa fé. Sendo assim, para Metz, é fundamental que se retome o futuro messiânico proposto pela fé cristã, ou seja, é preciso voltar à mensagem bíblica que afirma que é preciso perder a vida para ganhá-la, desprezá-la a fim de guardá-la. Esse movimento de volta, essa interrupção na evolução e disseminação da fé burguesa-cristã, é o que Metz chama, a partir do vocabulário bíblico, de “conversão, mudança dos corações, *metanoia*” e que é, de forma simples, o “seguimento de Cristo”<sup>29</sup>. Somente essa transformação é capaz de refrear os anseios burgueses que tudo tocam e transformam, até mesmo a mensagem

---

<sup>25</sup> BONHOEFFER, Dietrich. *Discipulado*. São Paulo: Mundo Cristão, 2016.

<sup>26</sup> BINGEMER, 2016, p. 80.

<sup>27</sup> BINGEMER, 2016, p. 81.

<sup>28</sup> METZ, 1984, p. 7.

<sup>29</sup> METZ, 1984, p. 8.

cristã. Caso contrário, pode-se esperar a destruição do próprio Cristianismo, do Cristianismo do seguimento de Cristo<sup>30</sup>.

A fim de retomar o futuro messiânico da fé cristã, Metz propõe uma revisão das doutrinas da graça, tanto no âmbito católico romano, quanto no protestante e até mesmo no da política mundial. Será apresentada nessa pesquisa a crítica reservada ao protestantismo, já que se traça aqui um paralelo entre o teólogo católico e Bonhoeffer. Contudo, Metz deixa claro que ela toca toda a cristandade do Ocidente.

No protestantismo, Metz critica a falta de uma graça que se faça presente no âmbito do mundo sensível, terreno, isto é, “não se honra a graça transpondo-a para a esfera do invisível e do insensível. Diminuímos a graça quando a subtraímos aos sentidos e, por isto mesmo, também ao sofrimento social da humanidade”<sup>31</sup>. Falta aos protestantes a dedicação com o próximo sofredor, com o mundo carente de uma práxis cristã relevante, de uma esperança messiânica responsável, da solidariedade tão praticada pelo Cristo. Se Deus se faz homem para viver no mundo sensível, então não há motivo por que os cristãos protestantes cada vez mais negariam essa realidade natural.

Metz vê na fé protestante o “*pathos* da pura doutrina”<sup>32</sup>, isto é, a supervalorização de uma nova doutrina – ou doutrinas – que nortearia as novas igrejas que surgiam e a rejeição do aspecto sensível do catolicismo da época. Buscando a pureza da doutrina, as novas comunidades foram esquecendo do mundo ao redor e, dessa forma, abraçam uma espécie de graça invisível, não perceptível aos que estão de fora dessas igrejas de portas fechadas à sociedade que as cercavam, como se estivessem com medo do que havia do lado de fora.

Assim, conforme o autor, “impelido por este medo, desenvolveu-se um cristianismo burguês que dominou a história ao longo dos séculos, um cristianismo marcado pelo dualismo entre o mundo da graça e o mundo dos sentidos: uma humanidade privada da Graça”<sup>33</sup>. Nesse dualismo, não há graça de fato, apenas essa graça dita invisível, reclusa, indiferente: “nosso cristianismo burguês se apoia demasiadamente no princípio da invisibilidade, do não se intrometer nas coisas materiais, da fuga de contato com elas: apoia-se no dualismo”<sup>34</sup>. Essa graça invisível não é, para Metz, a graça pela qual Deus nos interpela e nos convida a seguir. Ela é apenas

[...] uma graça que não interfere em nossa vida, não ataca; uma graça que envolve apenas externamente nossa vida terrena e social, totalmente desvinculada de nossos sentidos, invisível e inapreensível; uma graça que se transforma, justamente por isso, em confirmação de nossa falta de esperança e não, por exemplo, em penhor de nossas consolações. Um cristianismo como religião burguesa não traz consolações.<sup>35</sup>

Essa graça invisível é, portanto, o fundamento da religião burguesa, uma espécie de doutrina que salva seu fiel num âmbito espiritual, mas não o desafia à práxis responsável com o seu próximo; é individualista e por isso vai na contramão da mensagem cristológica. Além disso, não é

---

<sup>30</sup> METZ, 1984, p.12.

<sup>31</sup> METZ, 1984, p. 68.

<sup>32</sup> METZ, 1984, p. 69.

<sup>33</sup> METZ, 1984, p. 70-71.

<sup>34</sup> METZ, 1984, p. 72.

<sup>35</sup> METZ, 1984, p.73.



esperançosa, porque faz desistir da realidade, e não consola, pois não vê no mundo sensível algo por que se dedicar. Em suma, é uma graça vazia, dualista e por isso, invisível.

### **Bonhoeffer e a graça barata**

Bonhoeffer, como Metz, não nega a secularização, o “mundo adulto” que se concretiza no séc. XX, e reconhece a necessidade de mudanças na fé cristã que cada vez mais parecia se perder nas crises desse período. Nesse sentido, Bonhoeffer sugere priorizar o modelo de vida de amor e entrega do Cristo, o testemunho, mais do que simplesmente adotar uma linguagem secular para a mensagem da Igreja<sup>36</sup>.

A teologia bonhoefferiana é profundamente cristológica. Todos os seus escritos, que versam principalmente sobre a vida cristã, sobre a Igreja e sobre a ética, surgem a partir da vida, morte e ressurreição de Jesus de Nazaré. Assim, ele nega a vivência religiosa limitada à busca de dimensões metafísicas e espirituais, bem como a supervalorização do ser humano autônomo e independente e a adaptação da mensagem cristã para esse novo homem, porque ambas as posições são dicotômicas, opostas, e não representam a vida do Cristo.

Toda fuga para estruturas pretensamente santas, não contaminadas pelo mundo e suas necessidades, assim como toda auto-segurança ética, que pensa anunciar uma verdade a-histórica, eterna, longe dos desafios sociais concretos, com isso é recusada, assim como a separação entre uma Igreja auto-suficiente e um mundo “fora”, que na melhor das hipóteses seria território de missão e, sem autoridade própria, fosse apenas receptor das verdades eclesiais.<sup>37</sup>

Nesse sentido, o Messias é a solução dessa dualidade, já que concilia em si Deus e a humanidade e, por isso, permite a vivência do cristão no mundo sensível. Ele não prioriza uma doutrina cristã pura, tampouco o ser humano adulto e secular, mas vê em Jesus a conciliação de ambos.

Nem a ideia de um cristianismo puro em si, nem a ideia do ser humano tal como é em si são sérias; sérias são, tão somente, a realidade de Deus e a realidade do ser humano que se tornaram um só em Jesus Cristo. Não é qualquer cristianismo, mas Jesus Cristo mesmo que é sério. Não há um cristianismo em si; teria que destruir o mundo. Não existe o ser humano em si; teria que excluir Deus. Ambos são ideias; só existe o Deus-ser humano Jesus Cristo.<sup>38</sup>

Portanto, não há duas realidades, mas uma só, a de Cristo que é a realidade de Deus e do ser humano. Nesse encontro entre o sagrado e o profano, o divino e o secular, Criador e criatura, está o Messias crucificado e ressurreto, centro de tudo que há, que supera a fragmentação da existência, une tudo em si e interpela seu seguidor a fazer o mesmo, isto é, nutrir-se do transcendente divino e por meio dele viver uma práxis relevante, uma esperança responsável. Dessa forma, para Bonhoeffer, “Cristianismo surge do encontro com um ser humano concreto: Jesus”.<sup>39</sup>

---

<sup>36</sup> MONDIN, Battista. *Os grandes teólogos do século vinte*. São Paulo: Paulinas, 1980, p. 179.

<sup>37</sup> APPEL, Kurt; CAPOZZA, Nicoletta. “Estar-aí-para-outros” como participação da realidade de Cristo: sobre a eclesiologia de Dietrich Bonhoeffer. *Teocomunicação*. Vol. 36, n. 153, 2006, p. 592.

<sup>38</sup> BONHOEFFER, 1985, p. 75.

<sup>39</sup> BONHOEFFER, 2015, p. 500.

A maioria, contudo, afasta Deus do centro da existência humana. A partir desse distanciamento, o ser humano deve perceber que dá conta da vida sem Deus, que Ele é o Deus fraco – que escolhe a fraqueza – que o abandona e é exatamente assim que permanece em sua companhia e o ajuda. Ele não é uma espécie de divindade que responde a anseios sobre culpa e morte apenas, ou de onde se tira o que se quer para uma melhor existência: “Deus não é um *tapa-furos*; Deus tem de ser conhecido não apenas nos limites de nossas possibilidades, mas no centro da vida”.<sup>40</sup>

Sendo assim, Bonhoeffer tece a mesma crítica de Metz à religião burguesa, do Deus *tapa-furos* ou *deus ex-machina* – que surge e repentinamente e resolve os problemas de forma sobrenatural –, que potencializa uma vida já confortável e cuja fé não constrange nem transforma. O Deus bíblico para Bonhoeffer é o Deus que se deixa afastar para o limite e somente assim permanecerá no centro da existência. Como o Messias que se deixa levar para a Cruz e apenas por meio dela se torna o reconciliador e centro da realidade única Deus-ser humano, também a vida cristã é “participar do encontro de Cristo com o mundo”.<sup>41</sup>

A fé cristã é, portanto, vivida no seguimento – discipulado – de Jesus, na adoção completa dos seus ensinamentos, na dedicação total ao seu modelo de vida e entrega a Deus e ao próximo, enfim, na realização do Reino de Deus<sup>42</sup>. Entretanto, o que Bonhoeffer vê na igreja do seu tempo é o abandono dessa dimensão prática e cristológica da fé, isto é, a valorização do que ele chamou de graça barata, “inimiga mortal da nossa igreja”<sup>43</sup>.

A graça barata é graça como o resto de estoque, perdão barateado, consumo barateado, sacramento barateado; graça que mãos levianas gastam sem vacilo nem limite; é graça sem preço, sem custo. [...] Assim, a graça barata é a negação da Palavra viva de Deus, negação da encarnação da Palavra de Deus. Uma graça barata, em vez de justificar o pecador, justifica o pecado. [...] é a graça que outorgamos a nós mesmos. A graça barata é a pregação do perdão sem arrependimento, é o batismo sem disciplina eclesial, é a comunhão sem confissão de pecados, é a absolvição sem confissão pessoal. A graça barata é a graça sem discipulado, é a graça sem cruz, é a graça sem Jesus Cristo vivo e encarnado.<sup>44</sup>

Se para Metz a religião burguesa é a mensagem cristã esvaziada da sua dimensão sacrificial para agradar ao sujeito burguês, de tal forma que ele não se dedica ao futuro messiânico, mas ao seu próprio futuro, para Bonhoeffer, a graça barata é a base para a religião burguesa, é cristianismo sem sacrifício, é fé burguesa: “permanece como antes em minha existência burguesa mundana, tudo continua como antes e posso viver na certeza de que a graça de Deus me encobre”<sup>45</sup>.

Essa graça barata – fé burguesa – torna banal a mensagem cristã, esgota sua relevância ao mundo secularizado e não traz mudança de vida ao seu seguidor, que permanece preso à existência burguesa: “Deste modo resolve tudo sozinha, nada preciso mudar e tudo pode permanecer como antes. O cristão pode, então, viver como toda a gente, em pé de igualdade com todos, e não se atreve a, sob essa graça, ter uma vida diferente da que tinha sob o pecado”<sup>46</sup>.

<sup>40</sup> BONHOEFFER, 2015, p. 488.

<sup>41</sup> BONHOEFFER, 1985, p. 78.

<sup>42</sup> CALDAS, Carlos. Dietrich Bonhoeffer e a teologia pública no Brasil. *Theologica Xaveriana*, n.182, 2016, p. 587.

<sup>43</sup> BONHOEFFER, 2016, p. 19.

<sup>44</sup> BONHOEFFER, 2016, p. 19-20.

<sup>45</sup> BONHOEFFER, 2016, p. 26.

<sup>46</sup> BONHOEFFER, 2016, p. 19.

A secularização, portanto, não é um problema em si mesmo, mas se torna um na medida em que traz a possibilidade ao cristianismo de se tornar uma fé burguesa, fundamentada na graça barata, esvaziando-o da sua dimensão de diaconia e martírio e incapacitando-o de salvar o ser humano do seu aprisionamento individualista da realidade burguesa, da opressão violenta, da apatia e da vida sem sujeito. Em outras palavras, para Bonhoeffer, no mundo adulto, mais do que nunca, o Cristianismo precisa se firmar na sua dimensão cristológica, na prática do seguimento de Cristo, no discipulado.

### **Segunda reforma e graça preciosa**

Cientes da crise causada pelo aburguesamento do cristianismo e pela graça barata, ambos autores deixaram propostas para que a Igreja não se perdesse nessa nova dinâmica secular e religiosa que se concretizaria ao longo do século XX. Para Metz, é preciso que o Cristianismo no Ocidente, assim engloba tanto católicos, quanto protestantes, passe por uma segunda reforma, isto é, retome a questão fundamental da Reforma, que continua tão atual quanto outrora: “como poderemos alcançar graça”<sup>47</sup>. Só assim sua relevância e identidade se manterão no mundo pós-burguês, secularizado e autônomo.

Isso significa adotar uma práxis relevante da graça, isto é, se fazer indispensável em meio a um mundo em crise, tomar para si a responsabilidade de mudanças sociais, econômicas e religiosas – políticas –, que valorizem o ser-sujeito e sua história, que livrem o sofredor de sua opressão e o possibilitem viver a história de redenção que o Messias ensinou. Abandona-se, assim, o dualismo da graça para vê-la se realizar em todos os âmbitos da vida humana e não somente numa esfera invisível. A esse processo de retorno ao primado da práxis – graça visível –, Metz chama de Segunda Reforma, que “protesta contra a dominação de uma graça meramente invisível”<sup>48</sup>.

A fé cristã, portanto, deixa de ser apenas uma transmissão de conhecimento e uma pregação de uma mensagem para se tornar uma práxis responsável e que transforma a história do sujeito sofredor. Em outras palavras, “o saber cristológico não se forma e transmite em conceitos, mas em histórias de seguimento”<sup>49</sup>, de tal forma que a experiência dessa fé não se dá apenas com meras ideias, mas também ações concretas. O discípulo é interpelado pela narrativa jesuânica e a obedece num processo dialético e constante: à medida que segue, obedece e vice-versa<sup>50</sup>.

Nesse sentido, seguimento é fundamental de tal forma que seu abandono é o que gera essa crise institucional por que passa o Cristianismo dos últimos séculos: “[não] é crise dos conteúdos da fé, mas dos sujeitos e das instituições cristãs que se furtam ao sentido prático destes conteúdos, do seguimento”<sup>51</sup>. Em suma, a segunda reforma – o seguimento – é o que vai possibilitar a manutenção da fé cristã no mundo emancipado.

Essa perspectiva de retorno à práxis responsável é um dos principais aspectos da teologia de Bonhoeffer. Por serem essencialmente cristológicos, os escritos bonhoefferianos voltam sempre

---

<sup>47</sup> METZ, 1984, p. 66.

<sup>48</sup> METZ, 1984, p. 73-74.

<sup>49</sup> METZ, 1980, p. 67.

<sup>50</sup> METZ, 1980, p. 66.

<sup>51</sup> METZ, 1980, p. 195.

à vida e obra de Jesus como fundamento de toda fé cristã e, em *Discipulado*, o autor discorre sobre o seguimento do Messias como a rejeição da graça barata e a adoção imprescindível da graça preciosa.

A graça preciosa é o tesouro oculto no campo, pelo qual o ser humano vende feliz tudo que possui; é a pérola preciosa, pela qual o mercador oferece todos os seus bens; é o domínio do Reino de Cristo, pelo qual o ser humano arranca o olho que faz tropeçar; É o chamado de Jesus Cristo, pelo qual o discípulo deixa suas redes para trás e segue.<sup>52</sup>

Para Bonhoeffer, “com a expansão do cristianismo e o crescimento da secularização da igreja, a consciência da graça preciosa foi se perdendo”<sup>53</sup>. Nesse sentido, é fundamental que a Igreja retome essa consciência da graça preciosa como a encarnação de Deus, que custa a vida ao ser humano, mas nele gera uma nova vida, que condena seu pecado, mas o justifica, mesmo sendo pecador. A dimensão prática e cristológica da graça – graça preciosa – é a proposta de Bonhoeffer para o cristianismo secularizado do séc. XX. O cristão, portanto, nutre-se da esperança cristológica para vivê-la no mundo, numa existência para Deus e em favor do próximo.

Da mesma maneira que Cristo viveu não para si, mas para obedecer ao mandamento divino, e assim viveu para o próximo, a igreja, que no período pós-pascal é a Gestalt (“forma”) de Cristo no mundo, deve viver não para si, mas para o mundo”<sup>54</sup>.

Nesse sentido, a vivência da graça preciosa é a existência em favor dos outros e não pode ser limitada a uma fé individualista, mera crença não acompanhada de uma mudança profunda de vida. Para Bonhoeffer, o contato com o transcendente por meio da fé, no cristianismo, dá-se pela adoção da práxis de Jesus. O cristianismo para o mundo secular é, pois, viver para o próximo.

Essa existência em favor dos outros, própria de Jesus, é a experiência da transcendência. Da liberdade em relação a si mesmo, da ‘existência em favor dos outros’ até a morte é que provêm a onipotência, onisciência e onipresença. A fé é a participação neste ser de Jesus. Nossa relação com Deus não é uma relação ‘religiosa’ com o ser mais elevado, mais poderoso, melhor que se possa imaginar – isto não é transcendência genuína – mas nossa relação com Deus é uma nova vida na ‘existência para os outros’, na participação do ser de Jesus. O transcendente não são as tarefas infinitas inatingíveis, mas é o respectivo próximo que está ao alcance.<sup>55</sup>

A graça invisível da fé burguesa anda lado a lado com a graça barata. Ambas negam o auto sacrifício da práxis cristã, a mensagem da cruz, e adotam a fé como subserviente à vida burguesa. Dessa forma, rejeitam a vida de Jesus e, por isso mesmo, não são graça, nem cristianismo. Sendo assim, se a igreja quer ser reconhecidamente a continuação da vida do Messias no mundo secularizado, precisa tomar a sua cruz, ou seja, adotar a graça visível-preciosa e vivê-la em toda sua dimensão prática, de diaconia e martírio, numa existência para o outro e em face do outro.

## Considerações Finais

Este breve trabalho buscou apresentar alguns pontos comuns da teologia de Johann Baptist Metz e Dietrich Bonhoeffer, ambos marcados pelas profundas transformações que aconteceram na

<sup>52</sup> BONHOEFFER, 2016, p. 20.

<sup>53</sup> BONHOEFFER, 2016, p. 22.

<sup>54</sup> CALDAS, 2016, p. 300.

<sup>55</sup> BONHOEFFER, 2015. p. 510.

Europa no século passado. Metz tem produção teológica mais vasta que Bonhoeffer, por ter sobrevivido à Segunda Guerra Mundial e ao regime nazista, mas podem-se traçar paralelos entre o pensamento de ambos.

Uma dessas possibilidades de aproximação está justamente na crítica de Metz à graça invisível – para Bonhoeffer, graça barata – que fundamenta uma religião burguesa, ou seja, que não exige do seu fiel o compromisso de uma práxis responsável. Essa graça esvazia do cristianismo sua dimensão de diaconia e martírio e não promove a libertação do Messias, já que não é fundamentada na vida e pregação do Crucificado.

Além dessa crítica à teologia impassiva e indiferente ao meio social em que se encontra e que não produz mudança no cristão, ambos veem na secularização do mundo moderno, concretizada na contemporaneidade, a possibilidade de se promover mudanças necessárias no Cristianismo: para Metz uma Segunda Reforma, para Bonhoeffer, o retorno à graça preciosa. Trata-se de movimentos semelhantes, em suma, um retorno à graça do Nazareno, que tem como fonte a vida e obra do Crucificado. Nesse sentido, ambos são profundamente cristológicos e tem a mesma proposta para a Igreja, isto é, retornar ao seu Salvador e dele reaprender o significado do seu seguimento num mundo em crise.

## Referências

APPEL, Kurt; CAPOZZA, Nicoletta. “Estar-aí-para-outros” como participação da realidade de Cristo: sobre a eclesiologia de Dietrich Bonhoeffer. *Teocomunicação*. Vol.36, n.153, 2006, p.583-597.

BERGER, Peter. *O Dossel Sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Paulinas, 1985.

BINGEMER, Maria Clara Luchetti. A fé crista na contemporaneidade: rumos e desafios. *Perspectiva Teológica*. Belo Horizonte, FAJE. Vol. 41, n.115, 2009, p. 345-374.

BINGEMER, Maria Clara Luchetti. Mais espiritualidade e menos religião (característica da nossa época?). *Revista Brasileira De Filosofia Da Religião*. Brasília, Vol. 3, n.1, 2016, p.75-91.

BONHOEFFER, Dietrich. *Discipulado*. São Paulo: Mundo Cristão, 2016.

BONHOEFFER, Dietrich. *Ética*. São Leopoldo: Sinodal, 1985.

BONHOEFFER, Dietrich. *Resistência e Submissão: cartas e anotações escritas na prisão*. São Leopoldo: Sinodal, 2015.

CALDAS, Carlos. Dietrich Bonhoeffer e a teologia pública no Brasil. *Theologica Xaveriana*. Vol. 66, n.182, 2016, p. 289-312.

CALIMAN, Cleto. Fé cristã e o mundo moderno. *Perspectiva Teológica*. Belo Horizonte, FAJE. Vol. 47, n.132, 2015, p. 221-242.

KUZMA, Cesar. Por uma esperança responsável: Interpelações éticas e teológicas para uma Nova Práxis. *Revista Pistis & Praxis Teologia e Patoral*. Curitiba, PUC-PR. Vol.10, n. 2, maio/ago. 2018, p. 290-307.

METZ, Johann Baptist. *A fé em história e sociedade*. São Paulo: Paulinas, 1980.

METZ, Johann Baptist. *Para além de uma religião burguesa: sobre o futuro do cristianismo*. São Paulo: Paulinas, 1984.

METZ, Johann Baptist. *Memoria Passionis: una evocación provocadora en una sociedad pluralista*. Santander: Sal Terrae, 2007.

MONDIN, Battista. *Os grandes teólogos do século vinte*. São Paulo: Paulinas, 1980.