

4. A Igreja como Povo de Deus

O tópico, Igreja como povo de Deus, levanta uma das mais importantes questões da *Church dogmatics*.¹ O objetivo de Barth é estabelecer um tipo de linguagem acessível para a comunidade que vive a experiência cristã confessando a Jesus como Senhor vivo da Igreja.

O princípio reformado afirma ser a Igreja a comunidade dos santos eleita a partir do perdão de pecados, o que é alcançado pela aceitação confiante da Palavra de Deus.² Para salvar a humanidade Deus se utiliza de sua palavra libertadora. A salvação se dá por meio da palavra oferecida à Igreja. Não há intermediários. O que para o catolicismo romano seria instrumento de salvação – a Ordem, a Jurisdição, os sacramentos e as outras ordens – são, no protestantismo, sinais da pertença. Para se conhecer a verdadeira Igreja há a mediação da proclamação.

Por isso, a eclesiologia protestante é essencialmente querigmática. Como Mondin³ assinala, o termo é de uso recente e teria sido introduzido pelo próprio Barth para explicitar a marca da Igreja que tem objetivos pastorais e missionários acima das questões especulativas e sistemáticas. Ela é simplesmente lugar de anúncio do Evangelho. Onde houver pregação do Evangelho ali está uma Igreja de Cristo. Por isso ela é um acontecimento. “Ela é o evento da Palavra sendo pregada a ela e crida por meio dela.”⁴ Barth explora a relação entre a Igreja e a Palavra advertindo a primeira no sentido de não tentar domesticar a palavra a ponto de deixar de ser governada pelas Escrituras. É exatamente a distância prudente entre Igreja e Bíblia

¹ CD. I/1, 68, 75s; 84; I/2. 145ss; 229; 250; 542, 546, 576, 653, 688, 797.

² MONDIN, Battista. *As Novas Eclesiologias*; uma imagem atual da Igreja. Tradução de Píer Luigi Cabra. São Paulo: Paulinas, 1984. p. 52

³ Ibid. p. 53.

⁴ CD. I/1, p. 299.

que permite a esta última testemunhar contra a Igreja, apresentar palavra de juízo mas também de amor e perdão.

4.1. Confissão e Doutrina

Para que a Igreja seja um lugar onde se possa ouvir a Palavra de Deus é necessário que ela nunca esteja lá na condição de prisioneira, domesticada pelos ritos, confissões e tradições escritas e orais.⁵ A Bíblia, como palavra de Deus dada à Igreja, precisa de liberdade. Ela não é uma substância imanente à Igreja; é um evento que se verifica sempre que Deus se dirige ao seu povo e é acreditado.⁶

Pode-se dizer que a Igreja é uma comunidade querigmática onde, pela pregação, o Verbo de Deus encarnado é contemplado. A liberdade é necessária no sentido de permitir isenção e imparcialidade na ministração da palavra. O perigo, segundo Barth, de um texto domesticado pela tradição é o de se tornar impossível o texto falar por si só – o que significa, Deus falar à comunidade pelo evento da palavra que se manifesta nas Escrituras. Não é incomum as “interpretações” se tornarem a interpretação que alguém faz no contexto de sua comunidade de fé, da tradição e da história.

Este é um problema que se levanta nas exegeses e hermenêuticas modernas: até que ponto o texto “fala” e “eu” escuto? Até onde o que nós dizemos ser a correta interpretação da Bíblia – mesmo sendo a leitura de uma Igreja e não de indivíduos – não se torna uma leitura ditada pelos pressupostos construídos ao longo dos tempos pela história e tradição daquela confissão?⁷

⁵ Cf. DULLES, Avery. *A Igreja e seus modelos*; apreciação crítica da Igreja sob todos os seus aspectos. Tradução de Alexandre Macintyre. São Paulo: Paulinas, 1978. p. 84.

⁶ Id. Ibid.

⁷ Bultmann levanta esta questão no artigo: “Será Possível a Exegese Livre de premissas?” – *Ist Voraussetzungslose Exegese Möglich? Theologie Zeitschrift*, 1957. Afirma que é preciso dizer “sim” a esta pergunta se, livre de premissas significar: sem pressupor os resultados da exegese. Nesse sentido a exegese livre de premissas não só é possível mas até constitui uma exigência. Por outro lado nenhuma exegese naturalmente está livre de premissas uma vez que o exegeta não é nenhuma *tabula rasa* mas aborda o texto trazendo consigo certas perguntas, isto é, analisando-o com certo enfoque,

Ao proclamar – Deixe Deus ser Deus – Barth alerta para o perigo da Igreja não mais se subordinar ao texto e sua normatividade. Ele afirma que, embora na teoria a Escritura regule a Igreja, há sempre a possibilidade de a Bíblia se tornar prisioneira de alguma interpretação.⁸

4.1.1. Interpretação da Bíblia na Igreja

Um novo princípio foi estabelecido com a Reforma: *Sola Scriptura*. Sua autoridade é única e incontestável. Não se pode ser reformado sem aceitar esse princípio, como não se pode ser calvinista sem a aceitação dos seus cinco pontos doutrinários.⁹

Ao afirmar que Reforma e Bíblia são inseparáveis, o uso da Bíblia serviu para preencher o vazio que os indivíduos sentiram quanto à presença da divindade num período bem anterior a Reforma. A alta Idade Média sentiu uma necessidade intensa de contato com Deus. A piedade da época é marcada por esta precisão em meio a filosofia e a teologia especulativa.¹⁰

além de ter certa noção do assunto de que trata o texto. Toda exegese dirigida por preconceitos dogmáticos não ouve o que o texto está dizendo mas fá-lo dizer o que ela quer ouvir. Cf. ALTMANN, W. (Ed.). *Crer e Compreender. op. cit.* 223-229. Ao falar sobre a processualidade da ciência, Japiassu assim se expressa: se a ciência é histórica a “verdade” científica não pode deixar de ser também um conceito histórico. A realização de uma “verdade” só poderá ser uma aproximação maior ou menor dela. Sendo um produto humano, a ciência participa das vicissitudes da ação social. Não há ciência absolutamente isenta de valorações e de ideologias. Mas o que mais entrava o progresso científico são as posições dogmáticas. Cf. JAPIASSU, Hilton. *O Mito da Neutralidade Científica*. 2. ed. Rio de Janeiro: Imago, 1981. p. 60-61.

⁸ CD. I/1, p. 298.

⁹ Os cinco pontos do calvinismo foram aprovados na Assembléia de Dort (hoje Dortrecht) realizada de 12 de novembro de 1618 a 9 de maio de 1619. São: Depravação Total do “homem natural”, Expição Limitada, Eleição Incondicional, Graça Irresistível e perseverança dos Santos. Nessa assembléia foi condenado o arminianismo. Jacob Arminius (1559/1560-1609) tornou-se professor de teologia em Leyden, Holanda, onde permaneceu até a morte. Ali se envolveu numa disputa acirrada com Franciscus Gomarus (1563-1641) no que diz respeito à ordem do decreto divino da predestinação. Franciscus era defensor ardoroso da tese supralapsária – *supra lapsum* – que Deus decretara eternamente a eleição e não eleição das pessoas e então permitiu a queda como meio pelo qual o decreto absoluto pudesse ser executado. A tese infralapsária – *infra lapsum* – afirma que Deus permitiu a queda e então decretou a eleição e não eleição das pessoas. Cf. WALKER, W. *op. cit.* p. 634.

¹⁰ Bernardo de Clairvaux (1091-1153) encarna o gênio religioso de sua época e é considerado um dos fundadores da mística medieval. Não nega o valor dos conhecimentos dialéticos e filosóficos mas sustenta que sua importância é muito pequena diante das ciências sacras. Elabora sua doutrina do

A Igreja não soube canalizar este impulso no sentido de propiciar uma maior abertura para uma relação mais direta com Deus. A Reforma surgiu de um grande desejo de se entrar em contato direto com Deus. Por isso, em lugar dos tradicionais meios para essa busca – a missa, romaria, devoção aos santos, confissão – a Reforma entendeu que a Bíblia satisfazia plenamente essa aspiração.¹¹ A alta estima pela Bíblia conduziu a três aspectos;

4.1.2. Tradução, Interpretação e Leitura

Ainda que não tenha sido um fenômeno exclusivamente protestante, foi a partir do movimento reformador que surgiu um grande número de traduções da Bíblia. Isto começou com a tradução do Novo Testamento de Lutero e até 1534 toda a Bíblia estava traduzida.¹²

A Bíblia precisava ser estudada num nível elevado. A exegese tornou-se, na tradição reformada, o cerne da teologia. Para melhorar o nível dos estudos, Erasmo, ainda que não seja um reformador mas um humanista, levou o jovem Melanchthon em 1518 para a universidade de Wittenberg a fim de levantar o nível do ensino. Em geral os reformadores se dedicaram ao estudo da Bíblia sendo adotado o método filológico. Além disso expandiu-se o costume dos estudos bíblicos em casa. O pai lia, de manhã e de noite, uma porção bíblica e explicava para os membros da família. Este costume foi mais comum entre os puritanos¹³ da Inglaterra.

amor místico, ensinando que o caminho da verdade é Cristo e seu grande ensinamento é a humildade. Cf. GILSON, Etienne. *A Filosofia da Idade Média*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1995. p. 363.

¹¹ Augustijn, Cornelis. *Os Reformadores do Século XVI e a Bíblia*. Em: *Concilium*. Petrópolis: Vozes, 1991/1. p. 71-89.

¹² As traduções foram sendo aprimoradas na medida em que as igrejas reformadas se tornavam mais exigentes no cumprimento dos princípios reformados. A Escritura precisava chegar às mãos do fiel que, como intérprete, precisa fazer sua própria leitura interpretativa, desde que, ainda era muito difícil pessoas habilitadas a lidar diretamente com o texto bíblico. Cf. BITTENCOURT, B. P. *O Novo Testamento: Cânon, Língua, Texto*. 2. ed. Rio de Janeiro: Juerp; São Paulo: Aste, 1984; PAROSCHI, Wilson. *Crítica Textual do Novo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1993; METZGER, Bruce. *The Text of the New Testament; its transmission, corruption and restoration*. Third Enlarged Edition. New York: Oxford University Press, 1992.

¹³ Augustijn, C. *op. cit.* p. 74.

O terceiro fator foi a leitura da Bíblia na liturgia. Este é um dos pontos mais importante do movimento reformado. A Bíblia tornou-se o centro do culto. Deveria ser lida e explicada.¹⁴ O púlpito é deslocado para o centro da nave do templo. Sobre ele, a Bíblia aberta usada pelo pregador. Ele a lê e explica. A tarefa principal é esta: ler e explicar a Palavra de Deus. O ministro continua sendo uma espécie de mediador-sacerdote, de uma salvação que se dirige ao homem não através de atos sacramentais mas pela pregação.

4.1.3. O Ser da Igreja

Ela é a comunidade viva do vivo Senhor Jesus Cristo. Somos chamados a ser Igreja. Há chamados especiais para tarefas específicas. Há o chamado para ser Igreja.¹⁵ A finalidade dessa vocação é, antes de tudo, viver a experiência da

¹⁴ Deve-se ressaltar que o costume da leitura da Bíblia na celebração é um costume tão antigo quanto a fundação do judaísmo com Esdras e sua escola de escribas. Ao que sugerem os textos judaicos, antes da era cristã, com respeito a *Torah*, havia um sistema fixo de perícopes que deviam ser lidas no decorrer dos sábados do ano. A leitura da Escritura também faz parte da Igreja Apostólica. O primeiro a mencionar isto é Justino, o qual, em sua apologia, relata que eram lidas as “memórias dos apóstolos” ou seja, os Evangelhos, e os escritos dos profetas. ALLMEN, J. J. von. *O Culto Cristão*; teologia e prática. Tradução de Dirson Glênio Vergara dos Santos. São Paulo: Aste, 2006. p. 129; BARRERA, Júlio Trebolle. *A Bíblia Judaica e a Bíblia Cristã*; introdução á História da Bíblia. Tradução Ramiro Mincato. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 1999; CULLMANN, Oscar. *Early Christian Worship*. Tradução de A. Stewart Todd and James B. Torrance. London: SCM Press LTD. 1969. p. 7-36.

¹⁵ O termo *ἐκκλησία* tem o sentido de um chamado para se constituir em Igreja. Na Grécia era a reunião de pessoas que eram convocadas, como cidadãos da polis, para reunirem-se em praça pública e tomar decisões relativas a problemas entre seus cidadãos ou mesmo em relação a cidades vizinhas. A palavra se origina do verbo *καλεω*- chamar e a preposição *εκ* que é um prefixo com o sentido “de” (dentro para fora), ou seja, significa chamados de dentro (de suas casas) para fora (para a praça) para se reunirem em assembléia civil para tomada de decisões. A partir de Tucídides, Platão e Xenofonte, *ekklesia* é a assembléia do demos (povo), em Atenas e na maioria das cidades gregas. É com esse sentido que a palavra aparece principalmente em Atos (19,32; 39; 40). Os cidadãos são os *ekkletoi*, convocados por um arauto para uma reunião. Historicamente o termo *ekklesia* foi o único que se impôs na comunidade cristã como termo técnico para designá-la. Os latinos não sentiriam a necessidade nem a possibilidade de traduzi-la. Tertuliano designa uma vez a Igreja em seu *Apologeticum* por *Cúria*, uma tradução exata que não se tornou técnica. O mesmo se deu com a *civitas Dei* (Cidade de Deus) em Agostinho e outras traduções latinas que não se firmaram como “*contio*” e “*comitia*”. A tradução literal teria sido “*convocatio*”. Tanto no latim como nas línguas românicas, ao contrário das germânicas, os termos guardaram o nexo direto com o termo usado no Novo Testamento: em latim *ekklesias*, espanhol *Iglesia*, francês *Eglise*, italiano, *chiesa*. É significativo que o termo alemão “*kirche*” e o inglês “*church*”, o sueco *Kyrka*, o eslavo *Cerkov*, não se deriva de *Cúria* como pensava Lutero. O termo vem do adjetivo *kyriakê* (pertencente ao Senhor) e certamente não de *ekklesia*. Veio do reino dos Godos, de Teodorico, o Grande e sua origem se encontra na forma bizantina popular *kyriakê*. No grego *Κυριακή ημέρα*. No entanto sempre se insiste na relação entre as duas palavras. *Ekklesia* não é um termo dos Evangelhos. Só aparece em Mateus (Mt. 16,18 e

comunhão em Jesus Cristo. Pode-se dizer que *Communio*¹⁶ é a palavra definidora da Igreja. É o processo de vida de uma mediação recíproca de uma pluralidade de pessoas independentes e uma realidade relacional. A comunhão estabelece uma mediação de identidade e diferença. O diferente une-se a outro, na participação a algo que lhes é comum sem que se diluam as diferenças.

Quando Paulo fala da comunhão com Cristo, não quer dizer comunhão de cada um com Cristo. É a comunhão de todos entre si, estando todos em Cristo. A comunhão do indivíduo com Cristo é a comunhão com o Senhor e com a comunidade. Esse é o verdadeiro sentido do ser Igreja: a comunidade das pessoas a quem Deus permite viver como amigos, como testemunho da reconciliação do mundo consigo mesmo.¹⁷ Os escritos paulinos sobre a questão concentram-se nas duas cartas aos coríntios, dada a complexidade das relações entre aquelas pessoas. A comunhão é necessária, imprescindível, para se viver o verdadeiro Evangelho. Ele afirma que Cristo não está dividido. Nele, nos tornamos um e somos incluídos no que Paulo chama de Corpo¹⁸ de Cristo, no qual nos tornamos membros uns dos outros. Essa relação não depende de afinidades humanas com relação aos outros, mas com o

18,17). É comum em Atos e nas cartas paulinas. Cf. KITTEL, Gerhard. *A Igreja no Novo Testamento*. Tradução Helmuth Alfredo Simon. São Paulo: Aste, 1965. p. 31-3; KÜNG, Hans. *Ser Cristão*. Tradução de José Wisniewski Filho. Rio de Janeiro: Imago, 1976. p. 416; CD. IV/1. § 62. p. 651.

¹⁶ (*com*)*munio* remete, em primeiro lugar, à raiz *Mun*, que significa fortificação e *Moenia*, muralha. Pessoas que se encontram em comunhão estão juntas por trás de uma fortificação comum, estão unidas pelo mesmo espaço vital. Esse espaço é demarcado e une as vidas dessas pessoas em comum de forma que uma depende da outra. Em segundo lugar (*com*)*munio* faz referência à raiz *mun* que é refletida na palavra latina *múnus*, que significa tarefa, serviço ou também graça, dom, recompensa. O que está em comunhão está obrigado a um serviço mútuo, mas de tal forma que este serviço é precedido de um dom de antemão, que se recebe para passá-lo a outro. Desta maneira o conceito de *communio* está implicado ao de doação. Diferentes pessoas são levadas à mediação, até a unidade e vice-versa. Por isso *communio* não é um conceito estático mas dinâmico, Comunhão é o processo de realização da vida. Cf. GRESHAKE, Gisbert. *El Dios Uno y Trino; una teología de la trinidad*. Traducion Roberto Heraldo Bernit. Barcelona. Herder, 2001. p. 220-221.

¹⁷ BARTH, Karl. *La Iglesia, comunidad viva de Jesucristo El Señor que vive*. Em: *Ensaio Teológicos*. op. cit. p. 192.

¹⁸ Paulo usa o termo *σῶμα* (corpo) para caracterizar a existência do ser humano. “Soma” é parte constitutiva da existência. Isto fica evidente, de modo mais claro, a partir do fato dele não imaginar um existir futuro do ser humano, depois da morte física, sem um soma. O termo grego *σῶμα* é contraposto a *ψυχή* (alma) e *πνεῦμα* (espírito), (I Ts. 5,23; I Co. 5,3; 7,34). Designa o ser humano enquanto ser vivente. Paulo jamais chama *soma* o corpo da morte, o cadáver, algo comum no grego profano e na Septuaginta. Só existe *soma* enquanto o corpo pode se tomar a si mesmo por objeto de seu agir ou experimenta a si mesmo como sujeito de um evento, de um sofrer. O ser humano só pode ser chamado de *soma* na medida em que tem uma relação consigo mesmo e, de certo modo, pode se distanciar de si mesmo. Cf. BULTMANN, Rudolf. *Teologia do Novo Testamento*. op. cit. p. 247-259.

fato de que Cristo se faz o nosso unificador. A marca da Igreja é a comunhão em Cristo (*koinonia*). A oração sacerdotal (Jo. 17) revela a preocupação do Senhor em relação à comunhão de seus discípulos. “... a fim de que todos sejam um...” (17,21). “a fim de que sejam aperfeiçoados na unidade.” (17,23). A bênção apostólica invoca sobre nós a graça do Filho, o amor do Pai e a comunhão do Espírito. As cartas joaninas afirmam que o Evangelho nos chama para que tenhamos comunhão uns com os outros e essa comunhão envolve comunhão com o Pai e com o Filho. (I Jo. 4, 23-24).¹⁹

4.1.4. Igreja como realidade Dinâmica

Nos trabalhos preparatórios para a abertura da assembléia inaugural do Conselho Mundial de Igrejas (CMI), em setembro de 1948, em Amsterdam, Barth apresenta a Igreja como a comunidade dos santos que estão em Cristo, ressuscitado dentre os mortos. A Igreja fala de Cristo e da comunidade que caminha em direção à sua vocação. Mas o discurso não é atemporal. É histórico. Supranatural. Começa no tempo e é distinta da história de qualquer outro tempo pela singularidade de seu início e consumação. O tempo da Igreja é aquele que vai da ressurreição de Jesus até a sua *Parousia*. Esse é o tempo de sua história.²⁰ É nesse entretempo que a Igreja vive suas lutas e crises. É nela que se concretiza o acontecimento máximo entre todas as pessoas, no ato de reconciliação do mundo, realizado por Jesus Cristo, no qual todos são postos sob a graça e o juízo misericordioso de Deus. A Igreja aponta para esta dinâmica do acontecimento humano que se realiza em meio a história universal.

¹⁹ João escreveu sobre comunhão na perspectiva do amor que é o centro de sua mensagem. Cf. TEPEDINO, Ana Maria. Das Trevas da Angústia à Consolação do Amor: experiência de fé na comunidade joanina inspirada pelo Espírito Santo. Em: TEPEDINO, Ana Maria, (Org.). *Amor e Discernimento: Experiência e Razão no Horizonte Pneumatológico das Igrejas*. São Paulo: Paulinas, 2007. p. 53-69; BARTH, Karl. Comunidade viva de Jesus Cristo El Señor que vive. Em: BARTH, Karl. *Ensaio Teológico*. op. cit. p. 191-214.

²⁰ BARTH, Karl. *Ensaio Teológico*. Id. *Ibid.*. Há um excelente livro sobre a questão do tempo e história no Novo Testamento. Cf. CULLMANN, Oscar. *Cristo e o Tempo: Tempo e História no Cristianismo primitivo*. Tradução de Daniel Costa. São Paulo: Editora Custom, 2003.

Em Barth o caráter dinâmico da Igreja transparece em seus escritos na forma do falar da Igreja como uma ocorrência, ou seja, o ato pelo qual ela existe. É na manifestação do ajuntamento que se evidencia seu ser como comunidade para o mundo. Ela é reunião, comunidade e Igreja. Como reunião é acentuado mais o caráter do devir,²¹ isto é, um vir a ser constante. Ela é a ocorrência do reunir e a própria comunidade reunida. Não existe como instituição, primeiro. Existe porque sempre se oferece para o ajuntamento litúrgico. No caráter de reunião está implícita toda essa dinâmica da relação de uns com os outros. A Igreja é em si o encontro de diferentes que, diante do mistério pascal reúnem-se para celebrar a vida que é oferecida pelo Espírito Santo. No serviço religioso Jesus se dá a conhecer como Senhor, aos indivíduos em particular e à comunidade, como Senhor do mundo.

Aqui não se destaca o corporativismo nem a autoridade de uns sobre os outros. Igreja não é primeiro a entidade, a instituição. É primeiro a comunidade que se reúne para adorar ao Senhor Ressuscitado. Não se deve dissociar Igreja como comunidade reunida da Igreja como instituição. Sem a comunidade que se reúne e adora, não existe a instituição chamada Igreja. A instituição é uma realidade relativizada e dependente da realidade da comunidade que se ajunta para o serviço da adoração. Pode-se dizer, numa linguagem aristotélica, que a instituição é uma abstração, ou seja, uma realidade segunda, que não se concretiza senão na presença concreta daqueles que se ajuntam para o serviço.²² Pode-se dizer que a Igreja universal só se compreende a partir da Igreja local e da sua realização concreta.

²¹ Termo extraído da filosofia de Heráclito (540-480 aC). O devir é a fruição do tempo, onde se encontra a essência de todas as coisas. Os pensadores originários ainda não eram metafísicos. Pensavam o ser de outro modo. Ao pronunciarem a palavra *το ον*, *τα οντα*, o ente, esses pensadores, justamente por serem pensadores, não pensam substantivamente a palavra e sim verbalmente. Assim, *το ον* (ente), é pensado no sentido de sendo, isto é, de ser, mas ser em ação. Cf. HEIDEGGER, Martin. *Heráclito; A origem do pensamento ocidental* lógica. A doutrina heraclítica do logos. Tradução de Márcia Sá Cavalcanti Schuback. Rio de Janeiro: Relumê Dumará, 1998. p. 73.

²² Hans Küng afirma que a reunião concreta é a atual manifestação, representação e realização da comunidade neotestamentária. A comunidade é a permanente portadora do evento da reunião a renascer sempre de novo. Cf. *Ser Cristão. op. cit.* p. 416-417.

4.1.5. Comunidade de Fé

A Igreja como comunidade acentua que a *ekklesia* jamais é uma hiper-organização, abstrata e distante, repleta de pessoas, sacerdotes, doutores e funcionários eclesiásticos que pairam acima da reunião concreta. Entender assim é, segundo Barth, uma anomalia no conceito de Igreja, comunidade viva que serve a um Senhor vivo. Como corpo vivo ela se alimenta da Palavra que emana do próprio Senhor e se nutre do Pão do seu corpo na ministração dos sacramentos.²³

A comunidade cristã, distinta de qualquer outra comunidade, vive a experiência de ser Igreja, povo eleito de Deus pela graça invocada sobre nós. Essa possibilidade de comunhão é que caracteriza o povo que se congrega com o nome de Igreja. Sua marca distintiva é o amor que deve ser a atmosfera na qual os cristãos testemunham sua fé.

Districh Bonhoeffer faz uma clara distinção entre sociedade e comunidade. Um grupo que se reúne por puro impulso natural não pode ser chamado de sociedade. A comunidade social é, em essência, uma comunidade de vontade (will).²⁴ Uma comunidade humana só existe quando há uma ação consciente na busca de propósitos e na realização de atos de desejos. Nesse sentido a sociologia pode ser definida como a ciência que estuda as estruturas das comunidades e os atos de vontade que as constituem.²⁵ No entanto, sociedade é distinta de comunidade. Mas a distinção não é fácil.²⁶

²³ BARTH, K. La Iglesia comunidad viva de Jesucristo el Señor que vive. *Ensayos Teológicos. op. cit.* p. 191 et. seq.

²⁴ BONHOEFFER, Districh. *The Communion of Saints; a Dogmatics Inquiry into the Sociology of the Church*. New York/Evanston: Harper & Row, Publishers, 1963. p. 55 et. seq. cf. CD. IV/2. § 67.2. The Growth of the Community. p. 641.

²⁵ Id. Ibid.

²⁶ Bonhoeffer afirma que a distinção de Max Weber e Troeltsch pode ser uma concepção falsa. Segundo Weber família, nação e Igreja são comunidades; um clube, uma empresa e provavelmente uma seita são sociedades.

4.1.6. Igreja e Comunidade

É quase impossível separar Igreja e comunidade. Os termos são intercambiáveis. Torna-se claro que *ekklesia* jamais é uma seqüência desligada de agremiações religiosas, isoladas e auto-suficientes, mas caracteriza os membros de uma comunidade complexiva unidos entre si, em serviço mútuo.

Esse conceito está vivo em Karl Barth. A Igreja como comunidade viva do vivo Senhor Jesus é a comunidade de fé que experimenta a nova vida em Cristo, no diálogo com o mundo. Ela é Igreja a partir da vivência de determinadas situações históricas que fizeram com que os primeiros discípulos se sentissem vivendo uma nova realidade com sua fé assentada na experiência de Jesus ressuscitado.

A Igreja é uma construção histórico-humana, cuja existência envolve a ação humana.²⁷ Ela, como comunidade, é a “forma histórico-terrena da existência de Jesus Cristo em si mesmo. Mas também nela, Jesus Cristo esta vivo como o crucificado e o ressuscitado em sua forma de existência histórico-celestial.”²⁸ Para conhecer a verdadeira Igreja não podemos olhar de forma abstrata para o que as ações humanas parecem ser em si mesmo. Barth afirma que ela é uma comunidade tão singular que não tem paralelo em sua essência. Ela é também uma construção do Espírito Santo, o verdadeiro sustentador dessa comunidade. Ele a gera, santifica e a prepara para cumprir sua missão. Ele é o despertador do poder no qual Cristo formou a ainda continua renovando seu corpo, ou seja, sua forma terrena de existência: a Igreja, Uma, Santa, Católica e Apostólica.²⁹

Ela é uma criação espiritual e como tal busca uma liberdade que não se alcança meramente pelo esforço físico. Antes de buscar a libertação das tiranias e opressores dos poderes seculares deste mundo, a pessoa pertencente à Igreja deve buscar, antes de mais nada, libertar-se de si mesmo. Este paradoxo se evidencia na

²⁷ CD. IV/1. § 62. p. 661. O Espírito Santo e a Edificação da Comunidade Cristã.

²⁸ CD IV/1. § 62. Id. Ibid.

²⁹ CD. IV/1 § 62, p. 643. O Espírito Santo e a Reunião da Comunidade Cristã.

luta do indivíduo com seus próprios medos. Alcançar a liberdade significa depositar sua confiança naquele que é capaz de libertá-lo dos cativeiros e das opressões.³⁰ O sentido aqui é que, Cristo liberta das cadeias concretas da vida e conduz a pessoa a plena liberdade mas também liberta espiritualmente das crises existenciais. Assim, a obra da Igreja é completa quanto ao corpo (*soma*) pois nega que sua mensagem se dirija apenas ao atendimento das necessidades tidas como materiais, pois tal distinção é desconhecida da pregação e mensagem de Jesus. Sendo o corpo constituído de *σὰρξ* (carne) e *Φύλη* (alma), suas carências são de duas ordens. Deus mesmo é quem promove a liberdade da pessoa incapaz de libertar-se a si mesma e a transforma, de escrava do pecado em serva de Cristo, livre do pecado e da morte. (Rm.6,20-22).

Falar da Igreja como povo de Deus é levantar a questão do ser da comunidade. Nos §§ 62 e 67 (CD. IV/1; IV/2) Barth trata respectivamente dos temas “O Espírito Santo e a reunião dos santos em comunidade” e “o Espírito Santo e a construção da comunidade”. São temas que pertencem à doutrina da reconciliação, porque a restauração da comunidade por meio da união entre Deus e a humanidade significa simultaneamente a recriação da comunidade no mundo pelo Espírito Santo.³¹ Ao ver a Igreja como uma parábola e uma promessa para todo o mundo, Barth apresenta a Igreja como uma representação provisória de toda a humanidade justificada e reconciliada com Deus. Este universalismo³² não é assumido claramente por ele, no entanto parece indicar que em Cristo, o representante de todos os homens, a adoção e a reprovação se fundem numa só coisa, a graça irresistível ressalta o triunfo final do homem sobre o pecado na pessoa de Cristo.

A essência da comunidade cristã é ser um evento, um acontecimento levado a efeito por Deus para a restauração de todas as coisas. Ela é definida por suas atividades e deve ser vista não como uma realidade dinâmica cujo objetivo é permitir

³⁰ KÜNG, Hans. *La Iglesia*. op. cit. p. 182 et. seq.

³¹ CD. IV/1; IV/2; 614-426; GREEN, Clifford, (Ed). *op. cit.* p. 234 et. Seq.; BARTH, Karl. *Holy Ghost*. op. cit. p. 11-27.

³² Cf. Nota 213.

que o *Deus loquitor* se torne conhecido pelas ações de seus integrantes. Jesus Cristo, o Senhor, é o cumprimento de sua existência. Não há Igreja sem que esta esteja em Cristo. Sem isso, ela se torna um clube, uma associação, mas não um corpo místico que por meio de suas ações revela o amor de Deus pelo ser humano.

Quando Brunner publicou seu livro *Das Missverständnis der Kirche*³³ (1951), Barth considerou que ele cometeu um equívoco ainda maior que a proposta do livro, ao afirmar que a *ecclesia* do Novo Testamento não tem seguidores. Ainda que haja elementos daquela Igreja nas igrejas de hoje, não se pode identificar uma com a outra.³⁴ As Igrejas da Reforma teriam sido construídas por atos humanos, diferentemente da Igreja do Novo Testamento que fora construída, ou melhor, tornada (*became*) como tal pela ação direta do Espírito Santo.

Evidentemente a Igreja envolve em sua edificação a ação humana, o que não a impede de ser constituída como tal por obra do Espírito Santo. Não se pode olhar numa perspectiva abstrata para a Igreja. Na verdade, a operação do Espírito Santo, que capacita as pessoas e lhes concede carismas os mais variados, lhes concede a distinção de ministrar esses dons no contexto da comunidade para edificação dos santos e testemunho diante do mundo.³⁵ É aqui que a Igreja começa de fato a ser a Igreja do Novo Testamento sem que a experiência dos primeiros discípulos seja repetida. Mas pode ser reeditada na experiência de comunhão dos santos. Brunner afirma que ninguém pode chamar Deus de Pai sem ter as pessoas como seus irmãos, que se vêem a si mesmos como filhos de Deus que partilham as alegrias e lutas do Evangelho.³⁶ Essa comunidade, Corpo de Cristo, repleto de indivíduos diferentes, se relacionam por meio de diferentes serviços prestados uns aos outros. Esta diferença não separa nem divide. Ao contrário, é somente por meio dessas distinções que as

³³ BRUNNER, E. *O Equívoco Sobre a Igreja*. Tradução de Paulo Arantes. São Paulo: Novo Século, 2000. p. 34-35.

³⁴ Brunner afirma que as Igrejas Reformadas resgataram algo do espírito da *ecclesia* neotestamentária ao dar mais valor ao sujeito da comunidade que a instituição, algo muito mais presente no calvinismo que no luteranismo. Para o luteranismo tudo culmina na correta confissão e no modo correto de crer. BRUNNER, E. *O Equívoco sobre a Igreja*. *op. cit.* p. 110; CD. IV/2. § 67. p. 616.

³⁵ CD. IV/2. § 67. p. 616.

³⁶ BRUNNER, Emil. *The Word of God and Modern Man*. Tradução de David Cairns. Richmond: John Knox Press, 1964. p. 83-84.

identidades aparecem na relação Eu-Tu. Através de diferentes dons somos chamados a cada dia a viver a realidade do serviço, primeiro um ao outro, servindo aos de casa e depois a todas as pessoas indistintamente. A verdadeira vida cristã é vivida na entrega e no recebimento solidário de apoio. Onde o amor governa, desaparece o egoísmo do individualismo. Aqui, a individualidade e a coletividade se entrelaçam. Cada um é pessoa em particular com o propósito de buscar o outro para a partilha e a adesão solidária aos problemas da vida.

Nesse sentido, minha identidade cristã, de indivíduo pertencente a um corpo, o Corpo de Cristo, me conduz a entender essa individualidade não como algo cêntrico mas excêntrico. É um tipo de particularidade que, partindo de um centro, se expande por meio de um carisma dado pelo Espírito Santo.³⁷

O exercício desses carismas conduz a uma prática cristã libertadora. É oferecendo-se ao outro que a comunidade, em cada um de seus membros, vive a verdadeira experiência de ser uma autêntica comunidade de filhos e filhas de Deus no serviço de Jesus Cristo. O fundamento para essa relação entre os membros do corpo é a própria experiência trinitária que conduz a uma *pericorese* da Trindade.³⁸

Como obra do Espírito Santo a Igreja se torna presente por meio de suas atividades e serviço. Desta forma ela não somente tem uma história, mas existe

³⁷ Id. Ibid.

³⁸ O termo grego *περιχορευω* vem das palavras *περι* (em torno de) e *χορος* – dançar em torno de. A palavra é desconhecida dos autores do Novo Testamento. A palavra *χορος* é um hapaxlegomena, aparece apenas em Lucas (15,25) mostrando que o filho mais velho na parábola do Pródigo, ao voltar para casa *ηκουσεν συμφωνιας και χορων* (ouviu músicas e danças). O termo *pericorese* significa dançar em torno de. No caso da Trindade significa que a relação das Pessoas, Pai, Filho e Espírito é circulante. A união, o amor, as relações hipostáticas são circulantes com força de propulsão centrífuga. Leonardo Boff chama a atenção para o fato de Jesus dizer *εγω και ο πατηρ εν εσμεν* (Eu e o Pai somos Um) (Jo. 10,30). O termo *εν* vem de *εἰς* – Um por união e não numericamente que nesse caso seria *εἰς* (com aspiração forte, heis). A união do Pai e do Filho não apaga a diferença e a individualidade de cada um. Antes, supõe a diferença. É unidade na diversidade. O amor transbordante de Deus conduz para a alteridade. Cf. BOFF, Leonardo. *Trindade, Sociedade e a Libertação*. Petrópolis: Vozes, 1986. p. 16.

somente e enquanto se manifesta com uma história definida. Ela se reúne e se junta a si mesmo no Cristo vivo por meio do Espírito Santo.³⁹

É marcante como Barth torna palpável a realidade da Igreja, apresentando-a não apenas como uma realidade dinâmica, cuja vida é expressa por meio da ação do Espírito Santo, mas também o faz ao enfatizar o papel da pessoa humana no projeto relacional de Deus.

Ele afirma que o ato da criação incluiu não somente a ação de criar mas também o produto da criação, ou seja, a criatura.⁴⁰ Assim, criador e criatura estão juntos como um todo integral. É uma questão fenomenológica. Deus, como criador, está atento às necessidades de suas criaturas, não somente de um modo geral mas de modo especialmente particular.⁴¹ A doutrina da criação associa o criador com a criatura mas ao mesmo tempo distingue ambos. A criação em si é a divina distinção da criatura. Esta doutrina conduz a uma antropologia, um exercício sobre a atividade humana em sua relação com Deus. É uma relação especial, embora o homem não seja criador mas criatura. A criação – criatura – é todo o cosmo que se situa diante de Deus como obra de suas mãos. Como tal é colocado por Deus no mundo que Ele tem criado.

³⁹ CD. IV/1. § 62.2. O Ser da Comunidade. p. 650.

⁴⁰ CD. III/2. § 43. p. 3. A criatura: o ser humano como um problema da dogmática. Ele afirma que isto é comparativo ao termo obra que significa tanto o ato de fazer algo como o seu resultado.

⁴¹ CD. III/2. Id. Ibid.

4.1.7. A Doutrina do Ser Humano

Na doutrina da reconciliação⁴² Barth trata da doutrina do ser humano. Este é o objeto desta obra de Deus realizada e levada a cabo por Ele mesmo. A reconciliação pressupõe dois lados: criador e criatura, que estavam em relações rompidas. A obra de Deus é promover a reconciliação, a qual, de forma nenhuma seria levada a efeito senão por Sua iniciativa. Ele afirma que, quando falamos de Jesus Cristo, deveremos sempre falar de seu trabalho como mediador entre Deus e o ser humano. Falar de Jesus sem sua obra expiatória é fazer abstração com o Evangelho. A pessoa de Cristo é idêntica a sua obra como redentor.⁴³

A obra de Deus é promover a reconciliação, a qual, de forma nenhuma, seria levada a efeito senão por sua iniciativa. Moltmann afirma que a questão levantada por Moisés na Montanha do Encontro – quem sou eu para ir ter com o Faraó? – (Ex.3,11) recebe uma estranha resposta: “Eu estarei contigo!” O nome do Deus que se põe a esta ação é: “Eu sou aquele que Sou!” (3,14). A pergunta levantada pelo homem – Quem sou eu? – não recebe resposta direta, pois, ao que parece, se torna inútil quando Deus garante sua presença e a comunhão no caminho da vida.⁴⁴

⁴² CD. IV/1,2 3. (1953-1959) oferece a mais grandiosa sistemática moderna. Além de juntar as doutrinas, tradicionalmente separadas, sobre Jesus Cristo, pessoa (cristologia) e obra (soteriologia), reúne também a doutrina das duas naturezas (divina e humana) e dos dois estados (humilhação e glorificação). No esquema clássico dos três cargos, em três perspectivas contínuas (IV/1; IV/2; IV/3) aborda os cinco círculos de assuntos da doutrina cristã da reconciliação: Cristologia: Jesus Cristo como verdadeiro Deus – verdadeiro homem – Deus e homem; cargo sacerdotal – real – profético; doutrina sobre o pecado: soberba – preguiça do homem; soteriologia: justificação – santificação – vocação do homem; eclesiologia: reunião – edificação – missão da Igreja; pneumatologia: despertar para a fé – vida em amor – iluminação para a esperança. Este tomo é provavelmente o mais lúcido quanto à clarificação da teologia de Barth. Tudo se resume na reconciliação promovida por Deus em Cristo. O centro de sua teologia é a cristologia, alvo das críticas mais contundentes dos seus oponentes. Alguns o acusam de ter um cristomonismo e não uma cristologia. Mondin afirma que sua visão trinitária é prejudicada por um cristocentrismo que tende a se transformar em um cristomonismo. MONDIN, B. *Os Grandes Teólogos...* op. cit. p. 76. Cf. tb. KÜNG, H. *Ser Cristo*. op. cit. p. 558.

⁴³ Cf. PITTENGER, Norman. *Christology Reconsidered*. London: SCM Press LTD, 1970; BAILLIE, Donald M. *Deus estava em Cristo; Ensaio sobre a encarnação e a Expição*. Tradução de Jaci Correa Maraschin. São Paulo: Aste, 1983; BERKOUWER, G. C. *A Pessoa de Cristo*. Tradução de A. Zimmermann e P. G. Hollanders. São Paulo: Aste; Rio de Janeiro: Juerp, 1983.

⁴⁴ MOLTSMANN, Jurgen. *O Homem: Mistério a Desvendar – Ensaio de Antropologia*. Tradução de Ruth Delgado. São Paulo: Paulinas, 1976. p. 31.

É a esse homem, criatura de Deus, que o Senhor se dirige para dizer: “ouvi o clamor do meu povo. Eu vi a miséria do meu povo que está no Egito. Ouvi o seu clamor, por causa dos seus opressores; pois, eu conheço as suas angústias.” (Ex. 3,7). A obra de Deus é promover essa ação do encontro e da busca. Barth anuncia a mensagem do Deus Conosco – Emanuel - o Deus que responde a Moisés, que pergunta sobre si mesmo, com a desconcertante resposta do Deus que garante sua presença, que se abre à participação na história e oferece uma nova possibilidade de comunhão.⁴⁵

Um dos problemas das antropologias teológicas desatentas reside no fato de tratar a pessoa humana como uma abstração. A generalização amesquinha a relação. Mesmo quando Deus fala de Povo não trata de uma relação abstrata mas um viver e experimentar a luta de determinados grupos. Nietzsche⁴⁶ afirma que, ao contrário do Novo Testamento, ele ama o Antigo porque ali encontra um Povo. Um povo nômade, rústico mas um povo de coração forte. A abstração nega o Deus conosco. O Deus da Bíblia apresenta, no coração da mensagem cristã, a participação de Deus em meio a realidade temporal e existencial dos indivíduos na comunidade cristã.⁴⁷

⁴⁵ CD. IV/1. § 57. p. 3-21. “Deus conosco!” é a tradução do extraordinário nome Emanuel que é mencionado três vezes em Isaías (7,14; 8,8; 8,10). Segundo Mateus (1,21) encontra seu cumprimento no nome de Jesus. Em uma longa nota Barth, embora justificando a não necessidade de entrar nas questões exegéticas do texto, mergulha na controvérsia quanto aos termos *Almah* e *Immanuel*. Os protagonistas desta guerra são: Acáz, rei de Judá (734/3-728/7 aC), Rezin, rei de Damasco e Pecah, usurpador do trono de Samaria. O motivo político desta campanha militar foi, provavelmente, a não participação de Acáz na aliança anti-Assíria. O pano-de-fundo histórico e político foi a crescente hegemonia da Assíria na Palestina. Deus promete, por meio de Isaías que Judá não seria destruído. Deus sugere que o rei faça prova do cuidado de Deus pedindo um sinal de garantia da proteção que venha legitimar a palavra do profeta como palavras de *Iahweh*. Acáz recusa categoricamente a oferta. Então, o próprio *Iahweh* toma a iniciativa e oferece o sinal *Immanuel*. O problema do sentido do verso 14 é um dos mais discutidos da exegese do Antigo Testamento. Ou seja, o anúncio trata de libertação ou castigo? A partícula *lahen* – por isso, geralmente aparece em anúncios de condenação (*gerichtsankündigungen*) na literatura profética. Mas é preciso julgar o relato do sinal não a partir apenas, de uma partícula introdutória, mas sim a partir do sentido do sinal dentro do seu contexto e o significado encontra-se no nome dado à criança. Deus Conosco torna-se verdade para o Povo de Deus seja na paz ou na guerra, quando o inimigo invade nossas terras e as devastam. Será sempre verdade a despeito dos mais incríveis movimentos da história. Deus é o Deus que não age sem o seu povo e torna-se assim a sua esperança. Cf. BOUZON, Emanuel. Profetismo no Antigo Testamento. Notas de Aulas. Puc. 2004.

⁴⁶ NIETZSCHE, F. *A Genealogia da Moral*. Tradução de Joaquim José de Faria. São Paulo: Editora Moraes, 1985. p. 101-102.

⁴⁷ CD. IV/1. p. 4.

Por força de nossa herança helenística, somos traídos pelo platonismo que nos faz caminhar na contramão do Evangelho de Jesus Cristo. Platão privilegia as formas, as idéias, em lugar da realidade existencial da criatura. Nos discursos teológicos conservadores e fundamentalistas, Platão é assumido, na maioria dos casos, de forma inconsciente, como se fosse um *Nabi*. Na verdade, não coube a ele a criação da relação. Isso ficou para seu discípulo, Aristóteles que, ao trazer a realidade para a existência, fêz surgir o Outro. Coube a ele, Aristóteles, produzir o discurso sobre a alteridade e criando a relação Eu-Tu. O dualismo platônico - corpo/alma – privilegia a alma como estando nela a essência da criatura sendo necessário cuidar dela e negar o valor do corpo. Em lugar de uma dualidade sadia propõe-se o dualismo que opõe corpo e alma e nega o conceito judaico-cristão de *Soma*.

Houve civilizações que reservaram o nome de seus integrantes para as pessoas de seu povo. Certo missionário foi repreendido por um chefe nativo por falar seu nome para outras pessoas. Ele disse ao missionário: meu nome é para meus amigos. Pessoas, com nomes, são amigas da tribo. Os estrangeiros não têm nome nem são pessoas.

Inicialmente as palavras abstratas eram desconhecidas.⁴⁸ Conheciam-se palmeiras, cedros e carvalhos. Não a árvore. Estranhamente a idéia veio mais tarde com a especulação e a filosofia. Quando Cristóvão Colombo descobriu a América, a dúvida era se índios eram pessoas humanas. A Bula de Paulo III (1537) declarou os indígenas como pessoas por serem capazes de receber a fé católica e os sacramentos.⁴⁹

⁴⁸ Para uma compreensão filosófica da questão dos universais e dos particulares é necessária uma inserção na filosofia de Aristóteles. Na lógica estabelece a questão de uma teoria do conhecimento que inicia com a Razão (ratio) e caminha para o conceito, daí para o juízo e o raciocínio. O conceito não é um predicado nem um juízo, assim não é verdadeiro nem falso. É uma abstração, uma palavra, um conceito universal. Para se tratar das coisas concretas é necessário sair do campo das idéias para o das coisas concretas. Só se pode ajuizar, emitir juízo de valor, ao que tem realidade concreta. Aristóteles aprofunda a questão tanto em sua lógica quanto na metafísica. Cf. ROSS, David. *Aristóteles*. Tradução de Luis Filipe Bragança S. S. Teixeira. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1987. p. 31-69 e 161-192; REALE, Giovanni org. *Aristóteles: Metafísica*. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2002.

⁴⁹ MOLTSMANN, J. *O Homem, Mistério a desvendar... op. cit.* p. 19

4.1.8. Deus Conosco: Aliança

Barth apresenta Deus como parceiro do ser humano.⁵⁰ Fora a polêmica exegética em torno de Isaías 7 o aspecto que mais o interessa é que Emanuel é o Deus que não trabalha e age senão com o seu povo. É o Deus presente e que se coloca ao mesmo tempo como uma esperança futura.⁵¹ Jesus Cristo é o Deus homem e assim o Deus Conosco. (Mt. 1,21). É o Deus Homem na obra da reconciliação. Esta é a restituição, o reassumir da comunhão que havia sido perdida mas que agora se inicia o processo de restauração. Jesus é a expiação e esta é histórica.⁵² Como tal deve ser conhecida mas não como qualquer história. É uma história especial, a história de Deus com a pessoa humana. A aliança, cuja exequibilidade depende apenas de Deus, visa a justificar o ser humano. Ele é *homo peccator* e como ser histórico jamais deixa de ser *homo peccator*. Mas, uma vez justificado, como pode ser *simul peccator et Iustus*?⁵³ A explicação encontra-se no⁵⁴ fato de que o acesso a esse estado de justificação dá-se plenamente pela fé em Cristo, por meio de quem acessamos a graça de Deus que nos é oferecida. (Rm. 5,2). Paulo tem consciência de que, nesse estado de graça, recebeu o privilégio de se tornar um enviado (apóstolo) e de estar na posição de falar daquilo que não pode ser falado, de ser testemunha de coisas que só Deus pode testemunhar. Ele que foi separado para o Evangelho por Deus (Rm. 1,1) e por esta graça, é o que é. Daí que o resultado é a paz - *ειρήνην* - que é propiciada por Jesus Cristo.⁵⁵

⁵⁰ BARTH, K. Dádiva... op. cit. p. 394.

⁵¹ CD. IV/1. p. 6.

⁵² CD. IV/1. p. 34, 157.

⁵³ CD. IV/1. p. 517.

⁵⁴ BARTH, Karl. *Carta aos Romanos*. op. cit. p. 240-241.

⁵⁵ A exegese de Romanos 5,1 contém um longo problema textual por apresentar duas formas do termo “temos”. Alguns manuscritos apresentam a forma *εχομεν*, presente do indicativo plural. Outros, a forma *εχομεν*, primeira pessoa do presente do subjuntivo plural, “tenhamos”. As evidências externas apontam para o favorecimento do subjuntivo. Há um número considerável de manuscritos antigos como a cópia do Sinaítico, do Vaticano (B)*, o Alexandrino (A), Códice Ephraim (C), D, E, K, L etc. que apontam para o subjuntivo. A descoberta do MSS 0220, do século III contribuiu decisivamente em favor do indicativo. As evidências internas contribuem também para firmar o indicativo como a opção mais plausível. O subjuntivo é contrário ao pensamento de Paulo. Ele, ao dizer – tenhamos – como que exorta a pessoa a alcançar por seus próprios esforços, sua paz com Deus. O erro pode ser atribuído a Tércio a quem coube a escrita do texto ditado por Paulo (Rm.16, 22). Cf. BITTENCOURT, B. P. op. cit. p. 199-200; *The Greek New Testament*. Ed. by Kurt Aland, Matthew

4.2. A Teologia a Serviço da Igreja

Para que serve a teologia? Esta é uma pergunta recorrente no meio eclesial. Mesmo com seu recente *status* de disciplina acadêmica,⁵⁶ há quem julgue que não serve para nada. A Igreja sobrevive – pensam – sem a articulação do discurso da teologia. Este ranço é antigo. No caso protestante, sua rejeição remonta ao século XVII quando a aridez da ortodoxia contribuiu para se impor no imaginário de uma parcela da Igreja a inaplicabilidade dos conceitos desenvolvidos na teologia diante dos reclamos e da necessidade prática de apresentar os conteúdos da fé.

O termo “teologia” não é bíblico, não se encontra nas Escrituras. Foram os gregos e não os profetas que utilizaram o termo para designar o discurso de seus poetas em referência a seus deuses.⁵⁷ Aristóteles designa ‘teologia’ a ciência mais elevada, a ciência daquela espécie de ser na qual a existência substancial autônoma se encontra combinada com a ausência de mudanças.⁵⁸

Black, Carlo Martini, Bruce Metzger and Allen Wikgren. United Bible Society. 3 ed. p. 540-541; METZGER, B. *A Textual Commentary on the Greek New Testament*. Second edition. Edited by Bruce Metzger. p. 452.

⁵⁶ Este é um fenômeno não apenas brasileiro mas também latinoamericano. No Brasil, a Lei que reconhece os cursos de teologia é de março de 1999. Na América Latina como um todo, os governos de cada país têm iniciado o processo de reconhecimento dos cursos de teologia gerando preocupação por parte das igrejas nacionais no sentido de se promover a qualificação dos cursos, instituições e docentes. Instituições como a ASTE – Associação de Seminários Teológicos Evangélicos, que abriga instituições teológicas no Brasil; ASIT, Associação de Instituições Teológicas (Cone Sul), CETELA, Comunidade de Educação Teológica Ecumênica Latino Americana e Caribenha têm se empenhado na discussão da dimensão universitária da teologia sem a perda do caráter vocacional que habilita para o desempenho do mistério pastoral. Um FORO de Educação Teológica tem se reunido periodicamente, sob os auspícios do CMI – Conselho Mundial de Igrejas. O último encontro se deu em agosto de 2007 em Buenos Aires.

⁵⁷ ROLDAN, Alberto F. *Para Qué Sirve la Teología?; Una respuesta Critica com Horizonte Abierto*. Buenos Aires, Fiet, 1999. p. 24.

⁵⁸ Aristóteles trata da teologia em sua Metafísica, principalmente no Livro XII (E, Λ) Aqui ele afirma: “se existe algo eterno, imóvel e separado, é evidente que o conhecimento dele caberá a uma ciência teórica, não porém à física, porque a física se ocupa de seres em movimento (...) São três os ramos da filosofia teórica: A Matemática, a Física e a Teologia - *τεολογική* (E, 112, 1026 a 15-b) REALE, Giovanni. *Metafísica – Aristóteles*. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2002. 3 v.; ROSS, David. *Aristóteles*. op. cit. p. 184.

4.2.1. Igreja e Teologia

O termo “teologia” compõe-se de dois outros que lhe definem a natureza: *Theos* + *Logia*, Deus + Palavra. Teologia tem a ver com “logia”, com palavra, saber, ciência. Seria a tentativa de colocar Deus em um discurso.⁵⁹ Tudo que trate de questões divinas, não necessariamente da fé cristã, é uma teologia. Foi nesse sentido que Marco Terêncio Varrão (Séc. I aC) usou o termo. Sua distinção de três tipos de teologia foi transmitida por Agostinho: a mítica, utilizada pelos poetas; a Física (natural) que é a dos filósofos que estudam o que os deuses são, o lugar que residem, o gênero e a essência, o tempo e sua perenidade; e a Teologia Civil que é aquela praticada pelos cidadãos e principalmente pelos sacerdotes que devem ensinar quais as divindades que devem ser veneradas publicamente e quais as cerimônias e sacrifícios devem ser realizados.⁶⁰

Aristóteles chamou sua “Ciência Primeira” a metafísica da teologia. A ciência da *Oυσια* enquanto *Oυσια*, ou seja, a teologia da substância (Ser) e como tal, eterna, imóvel e separada. Esse conceito persistiu até a Idade Média. Duns Scoto chama a atenção para as divergências que reinaram entre os filósofos quanto ao objeto supremo da metafísica. Para Avicena este objeto é o Ser; para Averróis é Deus. Scoto opta pela posição de Avicena porque se Deus fosse o objeto da metafísica seria necessário que a existência desse objeto fosse provada por outra ciência posto que nenhuma ciência demonstra a existência do seu próprio objeto.

⁵⁹ Há termos parecidos com “teologia”. A palavra “Teosofia” conota determinado conhecimento de Deus que remonta a uma especulação filosófica de raiz mística e que diz respeito a um estudo especulativo da sabedoria divina. Na sua forma vulgar, seria a forma do ocultismo relacionado com a religião do extremo Oriente. O termo “Teodicéia” criado por Leibniz (1646-1716) e que serviu de título a uma de suas obras: Ensaio de Teologia sobre a Bondade de Deus, a Liberdade do Homem e a Origem do Mal, (1710). Ele demonstra que a justiça divina se dá por meio da solução de dois problemas fundamentais: o Mal e a Liberdade Humana. Depois tornou-se sinônimo de “Teologia Natural” que à luz da razão humana, ou seja, da filosofia tenta responder as questões “se Deus existe e qual a essência de Deus”. Cf. LIBÂNIO, J. B. e MURAD, Afonso. *Introdução à Teologia: Perfil, Enfoques e Tarefas*. São Paulo: Loyola, 1996. p. 62-63; sobre Religião Natural, Cf. HUME, David. *História Natural da Religião*. Tradução de Jaimir Conte. São Paulo: Editora Unesp, 2005.

⁶⁰ ABBAGNANO, Nicola. (Ed.). *DICIONÁRIO DE FILOSOFIA*. São Paulo: Martins Fontes, 1999. “Teologia”. p. 949-951.

Esta outra ciência, segundo Averróis, não pode ser outra senão a física. Desta forma a metafísica lhe é subordinada.⁶¹

A teologia natural, se utiliza de conceitos tomados da Natureza. Pode ser chamar também de teologia física⁶² se remontar aos atributos partindo da ordem e da constituição do mundo. Segundo Baumgartem é a ciência de Deus na medida em que pode ser conhecimento sem fé.⁶³

Barth rejeitou categoricamente a possibilidade de uma teologia natural em seu famoso “Não” (*Nein!*) de 1934.⁶⁴ Brunner via na revelação geral de Deus o apropriado e necessário ponto de contato entre o ser humano e Deus. Barth afirma que não pode haver qualquer outro ponto de contato senão a graça divina que vem a nós na pessoa de Jesus Cristo. Afirmar a possibilidade de uma teologia natural seria negar a doutrina da justificação pela graça mediante a fé somente. Seria advogar a cooperação entre graça e esforço humano, o que Barth considera uma grande heresia.⁶⁵

A teologia revelada tem sua primeira formulação explícita provavelmente em Tomás de Aquino que afirma: “a Sagrada Doutrina é ciência porque parte de princípios conhecidos através da luz de uma ciência superior que é a ciência de Deus e dos bem-aventurados.”⁶⁶ No entanto, chamar teologia de ciência tem sido fonte de grande discussão acadêmica não apenas na Idade Média mas também em nossos dias.

⁶¹ BOENER, Philoteus e GILSON, Etienne. *História da Filosofia Cristã*; desde as origens até Nicolau de Cusa. Tradução de Raimundo Vier. 4 ed. Petrópolis: Vozes, 1988. p. 492-493.

⁶² Os primeiros pensadores originários, como Thales, Anaximandro, Anaxímenes, Heráclito, foram chamados de *Physikois*, que pensavam a *Physis*. O sentido de *Physis* é “Natureza”, só que natureza em um sentido bem diferente daquele que lhe aplicamos hoje. Seria o processo de crescimento, a gênese, aquilo que gera o processo de crescer e desenvolver. É o princípio – *arké* – de tudo que vem a ser, designando sempre o que é primário, fundamental e persistente, em oposição ao que é secundário, derivado e transitório.

⁶³ ABBAGNANO, N. *op. cit.* p. 950.

⁶⁴ Natural Theology: a replay “No”. London, The Centenary Press, 1946. (contém “Nature and Grace” de Emil Brunner).

⁶⁵ “NO!” answer to E. Brunner. Em: GREEN, Clifford (Ed.). *Karl Barth Theologian of Freedom. Op. cit.* p. 151 et seq.

⁶⁶ ABBAGNANO, N. (Ed.). *op. cit.* Citando a *Suma Teológica*. p. 951. Tomás de Aquino distingue Escritura de Teologia, fé e teologia. A expressão “doutrina sagrada” tem a vantagem de manter, no

4.2.2. Fé e Razão

A teologia propõe um método para a Igreja apresentar um discurso sobre Deus. Segundo Barth este discurso é impossível do ponto de vista humano. Não sabemos falar de Deus nem o que dizer nem temos elementos para expor uma verdade sobre Ele. A linguagem humana, por sua incapacidade de falar sobre o Numinoso, não dispõe de meios adequados para esta exposição. Só resta o caminho da metáfora, como no discurso poético ou no que o próprio Barth chama de Princípio da *Analogia Fidei*.⁶⁷

É em *Fides Quaerens Intellectum* que Barth analisa as condições para uma ciência teológica. A *Fidei* busca uma *ratio*. Necessita entender (*intelligere*).⁶⁸ A fé que manifestamos no Senhor Ressuscitado carrega um apelo contínuo em busca de conhecimento e isto está dentro da tradição paulina e agostiniana.⁶⁹ A teologia tenta explicitar a fé rejeitando-a como mero sentimento. A fé é a primeira condição de

movimento da fé, a continuidade orgânica da teologia. No interior da *doctrina sacra* somos convidados a jamais perder a tensão dialética entre a revelação como ensinamento de Deus e a teologia como saber humano sobre Deus. Ele admite que a doutrina sagrada é ciência embora afirme que há dois tipos de ciência. A que procede de princípios que são conhecidos à luz natural do intelecto, como a aritmética e a geometria e a que procede de princípios conhecidos à luz de uma ciência superior, como a perspectiva, que se apóia nos princípios tomados à geometria; e à música, nos princípios elucidados pela aritmética. Desse modo a teologia é ciência porque procede de princípios conhecidos à luz de uma ciência superior. Cf. AQUINO, Tomás. *Suma Teológica*. Tradução de Aimon-Marie Roguet et al. São Paulo: Loyola, 2001. v.1. p. 139-140.

⁶⁷ A teologia barthiana é chamada de positiva ou afirmativa no sentido de que parte de Deus em Direção ao finito. Ela se contrapõe a teologia negativa que parte do finito (humano) em direção a Deus. O Deus de Barth é Aquele que não pode ser nomeado senão por uma linguagem antropomórfica. Nenhum predicado o pode qualificar nem pode ser designado por nenhum nome. Pode ser chamado de “*Kurie*” (Senhor), *El-Shaddai* (O Todo-Poderoso) como em Êxodo (6,3) mas não por um designativo próprio. Hoje o chamamos de *Iahweh*. Mas quem pode dizer mais que isso?

⁶⁸ Ao trabalhar o termo “*intelligere*” é vital compreender o significado literal da palavra: *Intus Legere*. *Intus* = do interior da *legere* (leitura), ou seja, em Anselmo o significado fundamental de *intelligere* e *legere* é refletir sobre o que foi dito no Credo. É ler e ponderar sobre o que já foi dito e assim se apropriar da verdade. É atravessar essa distância intermediária entre reconhecimento e concordância com instinto certo. Kierkegaard encontrou aqui a coisa que interessa sobre a prova de existência de Deus de Anselmo. Este, afirma: “Eu quero provar a existência de Deus. Para esse fim eu peço a Deus que me fortaleça e me ajude.” Esta é, segundo Kierkegaard, uma prova melhor da existência de Deus que qualquer outra. Para prová-la precisamos da ajuda de Deus. Se pudéssemos provar a existência de Deus sem a sua ajuda isso seria como se fosse menos certo de que Ele está lá.” Cf. BARTH, K. Fé em Busca de Compreensão. op. cit. p. 51-52.

⁶⁹ Segundo Agostinho *Nisi Credideris, non Intelligetis* (se não creres, não entenderás). Os termos se pressupõem e se complementam.

possibilidade para a teologia. Esta, tenta responder à indagação sobre o sentido e a luz da fé. Precisamos evidenciar a *Fidei Ratio* (Fé Racional) e colocá-la a serviço da Igreja tornando-a útil à própria Igreja. Essa racionalidade da teologia visa a oferecer um método para o exercício da investigação que se dá no âmbito da própria Igreja.

Desde a Reforma percebe-se um movimento no sentido de uma volta ao discernimento da fé através da Revelação de Deus articulada na relação do cristão e das Escrituras, mediada pelo Espírito Santo, hora em oposição hora em diálogo com o humanismo.⁷⁰ Lutero assumiu uma posição de distanciamento enquanto Calvino a do diálogo. No entanto, ambos enfatizaram o retorno à teologia querigmática e escriturística.

Teologia e fé andam juntas como *ratio* e *fidei*. Em Schleiermacher não é fé. Ela reflete a fé, não para substituí-la. O sentimento e seu conteúdo inteligente é o lugar onde se cristaliza a forma imediata da consciência modificada pela interação divina e que determina todo o ser humano assim modificado.

Teologia é a ciência cujo objeto não pode ser Deus. É a ciência da Igreja e que está a serviço da Igreja em sua missão no mundo. Segundo Barth só faz sentido falar da ciência teologia no interior da Igreja. Afirma que não é a existência da fé mas sim a sua natureza que deseja conhecimento. *Credo ut Intelligam* significa: é a minha própria fé que me intima ao conhecimento.⁷¹ Ele busca um argumento capital em Anselmo para a necessidade do conhecimento de Deus. *Deum Veritatem esse Credimus*. Ou seja, Ele é verdade, relacionado com tudo que é verdadeiro não somente como *summa veritas* mas também como Criador é causa *veritatis*. Ele é o Deus em quem *intelligentia* e *veritas* são idênticos. Fé nele é também conhecimento dele.⁷²

⁷⁰ JOSGRILBERG, Rui de Souza. A Fé em Busca da Teologia. Em: MARASCHIN, Jaci, (Org.). *Teologia Sob Limite*. São Paulo: Aste, 1992. p. 17-50.

⁷¹ BARTH, K. *Fé em Busca de Compreensão*. op. cit. p. 30.

⁷² Id. Ibid.

Contudo é preciso ter consciência que toda afirmação teológica, por mais precisa que nos pareça será sempre uma expressão inadequada de seu objeto. Deus nos fala por meio de sua Revelação e no entanto ao articular uma resposta a essa fala de Deus nos encontramos como que emudecidos diante do mistério. É como a personagem de Clarice Lispector se sente diante do mistério da matéria original.⁷³ O melhor discurso é o silêncio. Diante do Infinito a experiência mística torna-se impronunciável. Como o sonho da noite anterior, em que não sabemos no dia seguinte falar do que experimentamos, diante de Deus nenhuma palavra é bem colocada. Não há sentimento capaz de exprimir o intraduzível. A linguagem teológica torna-se o esforço humano de plasmar um discurso coerente sobre Aquele que é Transcendência Absoluta. É aqui que nos defrontamos com o fracasso da nossa linguagem. Mas ao falhar a construção estética da linguagem nos deparamos com a Graça. É aqui que obtemos o que não conseguimos com toneladas de palavras. Mas é aqui também que se dá a crise da teologia, ou seja, a percepção de sua incapacidade de descrever seu objeto, que não é, em Barth, diretamente Deus mas sua Palavra Revelada.

4.2.3. Letra e Espírito

Chegamos ao ponto em que a teologia como letra precisa ser o fundamento por meio do qual o espírito, que fala por meio da letra, tem nela uma aliada e não um opositor, deixando de lado as falácias criadas no seio da comunidade cristã das mais

⁷³ Clarice Lispector (1925-1977) nasceu na Ucrânia e chegou ao Brasil em 1926, tendo passado sua infância em Recife, mudando-se mais tarde para o Rio de Janeiro. Em 1963 escreveu *A Paixão Segundo GH*, um desabafo existencial, mesmo sem que ela admita isso. Nesse texto em que contracenava com uma barata, tenta descortinar o mistério da vida e descobre a imprecisão de sua linguagem. Chega a conclusão que a interpretação encontra seu limite onde a linguagem se detém. Termina no silêncio. É o que ela chama de desistência de tentar dizer o indizível. Mas o indizível só pode ser dado através do fracasso de minha linguagem. Só quando falha a construção é que obtenho o que ela não conseguiu. Daí a necessidade da desistência. Por isso é impossível falar do mistério - Deus -. É aqui que literatura e teologia entram em diálogo. Deus é Aquilo que nos toca Incondicionalmente (Tillich). É a preocupação última do Ser. *Ultimate Concern* é palavra-chave da teologia tillichiana. Desistir de nomear é a escolha mais sagrada de uma vida. É o verdadeiro instante humano. “A desistência é uma revelação.” LISPECTOR, Clarice. *A Paixão Segundo G. H.* 6 ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1979. p. 172-173; para uma análise do conceito-chave de Tillich Cf. BROWN, D. Mackenzie. *ULTIMATE CONCERN*; Tillich in Dialogue. New York: Harper & Row, Publishers, 1965; para o diálogo teologia-literatura Cf. MAGALHÃES, Antonio. *Deus no Espelho das Palavras; teologia e literatura em diálogo*. São Paulo: Paulinas, 2000.

diferentes confissões onde letra e espírito se opõem em um falso entendimento de Paulo. (II Co. 3,6). Esta oposição serve, em alguns casos, para justificar certa animosidade com a reflexão teológica que conduz a uma fala articulada sobre a palavra da Revelação.

A Igreja tenta justificar esse discurso todo o tempo. Ela tem “funcionários” para esse fim mas tem também, em cada pessoa, alguém capaz de compreender e falar desse sentimento indescritível. Paul Ricoeur⁷⁴ afirma que a nomeação de Deus ocorre primeiro nos textos que a pressuposição de minha escuta preferiu. Porém os textos não podem ser colocados acima da vida. O texto é a tentativa de capturar o sentido da fala como evento. O que Barth tenta é procurar perceber o espírito que fala por meio do texto e o torna um evento da Revelação. A escuta da pregação não afirma que tudo é linguagem. No entanto é sempre por meio da linguagem que se articula a experiência religiosa, quer ela seja entendida em sentido cognitivo, prático ou emocional.⁷⁵ A fé é instruída na rede de textos que a pregação reconduz cada vez mais para a fala viva. Esta pressuposição da textualidade da fé distingue a fé bíblica de qualquer outra. Nesse sentido os textos precedem a vida. Assim, posso nomear Deus em minha fé porque os textos que me foram pregados já o nomearam.

Contudo, há um risco que se corre com essa intertextualidade: quando a palavra viva é abandonada às “marcas exteriores”, ou seja, às letras, os signos escritos, a comunicação é amputada. Algo se perde do fogo original. O que Lutero foi na Reforma originária não pode ser confundido com o que os textos do luteranismo fizeram dele, tomando-o como exemplo. Platão denuncia essa “perda” no Fedro. Daí que a palavra escrita precisa ser re-convertida para a fala, para a recriação dialogal da comunicação.⁷⁶ Vale aqui recuperar a hermenêutica do “rastro” de Jacques Derrida (1930-2004). Para ele o importante não é a letra em si mas o que

⁷⁴ RICOEUR, Paul. *Nas Fronteiras da Filosofia*. Tradução de Nicolas Myimi Campanário. São Paulo: Loyola, 1977. p. 181-204.

⁷⁵ Ibid. p. 183.

⁷⁶ Id. Ibid.

ela oculta. A compreensão se situaria no interdito. A hermenêutica é uma pesquisa do sentido ocultado pela letra que revela e esconde.⁷⁷

4.2.4.

O Valor da Teologia para a Igreja

Barth reconhece o valor e o papel da teologia na Igreja. No entanto, assinala que “nem toda linguagem sobre Deus que encontramos no serviço da adoração pública da Igreja é palavra da proclamação”.⁷⁸ A Palavra de Deus é pronunciada por Ele mesmo. Porém a teologia é uma possibilidade ainda que só Deus possa falar de Deus. Ele não faz teologia. Esta, é um exercício humano no sentido de alcançar a compreensão da Revelação. É possível articular um discurso sobre Deus em primeiro lugar porque Deus age e tem falado. (Hb. 1, 1-2). Ele é o criador absoluto e soberano de todas as coisas mas não deixou a pessoa entregue a sua própria sorte. Ele deseja travar relações conosco e sua mensagem revela esse esforço, por assim dizer, para que esse contato se estabeleça e se prolongue. É por reconhecer essa possibilidade que Barth se alongou durante toda a sua vida na tentativa de promover essa fala de Deus por meio de sua Dogmática.⁷⁹

⁷⁷ Jacques Derrida, nascido na Argélia, estudou na França desde os 18 anos e foi a princípio envolvido pelo pensamento de Albert Camus (1913-1960) e Jean-Paul Sartre (1905-1980). Enfrentou inúmeras dificuldades para se encaixar no sistema burocrático da universidade oficial só conseguindo seu doutorado em 1980. Sua preocupação consiste em destruir a rígida demarcação de domínios. Passou a ser conhecido a partir de 1966 quando introduziu o termo “deconstrução” aplicado à literatura. Na linguagem encontramos o signo. As palavras são signos que carregam indícios de significado. Este não se dá diretamente no signo. O sentido está no que ele não é. A estrutura do signo vai ser determinada pelo que Derrida chama de *rastro*. Conf. MARASCHIN, Jaci. *Crítica da Hermenêutica*. Em. MARASCHIN, Jaci. (Org.) *Teologia Sob Limite. op. cit.* p. 125-126; DERRIDA, Jacques. *Gramatologia*. Tradução de Miriam Schnaiderman e Renato Janini Ribeiro. São Paulo: Perspectiva-Editora da Universidade de São Paulo, 1973. p. 69 et. seq.

⁷⁸ CD. I/1. § 3. p. 54.

⁷⁹ O termo “dogmática” hoje, em alguns círculos cristãos, quase que se tornou um sinônimo de sistemática. Mas é diferente. Tem um matiz que enfatiza uma doutrina, diferente do conceito de apresentação de doutrinas por meio de postulados sistemáticos que elabora determinado pensador. Barth trata da tarefa da dogmática em CD I/1 § 7 – *The Word of God, Dogma and Dogmatics*. Distingue entre dogmática regular e irregular. A primeira diz respeito aos escritos dos mestre antigos da Igreja como Orígenes, Gregório de Nissa, Cirilo de Jerusalém, Agostinho. Na Idade Média Anselmo e Pedro Lombardo e as grandes *summas* dos dominicanos e franciscanos. Por dogmática irregular entende o trabalho secundário da parte de teólogos de diferentes confissões cristãs que trabalham a história da doutrina em seu grupo religioso. Cf. CD. I/1. p. 319.

Em segundo lugar, uma teologia é possível graças à ação do Espírito Santo. Assim como Jesus Cristo é o “exegeta” do Pai⁸⁰. Também o Espírito é que nos torna capaz de entender as coisas de Deus. (I Co. 2,10). Pode-se dizer que não há teologia se o Espírito está ausente. No entanto, por mais que se esforce esse conhecimento será sempre imperfeito e impreciso pois as palavras humanas são inadequadas para expressar com justiça a verdade sobre Deus. Barth insiste que o sujeito da dogmática é a Igreja Cristã. Por isso, aquele que se ocupa com a dogmática, seja aprendendo ou ensinando, precisa ter consciência que o faz no contexto da comunidade e sua obra.⁸¹ Cada participante da comunidade é convidado a ser teólogo.

4.3. Adoração e Serviço

A esta altura observa-se que Karl Barth caminha em direção a uma nova prática eclesial, animado pelo esforço de longos anos dedicados ao estudo sistemático de temas recorrentes em seus escritos como a santidade de Deus, o Totalmente Outro, Diferença Qualitativa entre Deus e o Homem, a Humanidade de Deus e a pessoa humana à luz da encarnação e da obra expiatória de Cristo.

Ele define a palavra de Deus como ato de Deus. É em sua consumação na comunidade que se dá a relação de Deus com seu povo. Esta “linguagem de Deus”, sua forma de se comunicar se torna contemporânea por meio das Escrituras e da Pregação. Seu caráter é de um poder que reina e que nos torna submissos. A linguagem é o ato pelo qual Deus fala e assim o faz por meio da proclamação. Barth insiste em falar da Palavra de Deus sem ligá-la necessariamente à letra da Bíblia. A própria expressão “Palavra de Deus” é simbólica para ele. Não se pode tomá-la ao pé da letra como se Deus se exprimisse apenas por uma linguagem

⁸⁰ Segundo João (1,18) Jesus ao revelar Deus fez sua exegese do Pai. O termo ἐξηγησατο - ekgesato – significa ‘trazer para fora’, ‘trazer à luz’, que tem sido traduzido por ‘revelar’: “o Deus Unigênito que está no seio do Pai é quem o revelou” (RA); “O Filho único, que está voltado para o seio do Pai, este o deu a conhecer.”

⁸¹ ROLDAN, Alberto. *op. cit.* p. 44-45.

grafada. Palavra de Deus é a linguagem por meio da qual Deus se comunica com os seres humanos. Deus fala e cria. Essa linguagem de Deus é a ação de Deus. Kierkegaard afirma que Deus não pensa, cria; não existe, é eterno.⁸² Talvez seja melhor dizer que Ele é grande porque pensa atuando, ou seja, pensar é criar. Mas, se Ele cria, o faz por meio de Sua palavra.

A palavra bíblica é superior à proclamação de nossos dias e constitutiva desta, mas ainda assim, é palavra humana, grafada com caracteres que são nossa forma de nomear. Simone Weil⁸³ (1909-1943) afirma que nunca em toda sua vida procurou a Deus e ainda assim foi encontrada por Ele.⁸⁴ Essa palavra que nos atrai é o testemunho dos profetas e apóstolos.⁸⁵ Palavra de Deus pregada significa, desta forma, a linguagem humana sobre Deus, na qual e através da qual, Deus em si fala sobre Ele mesmo.⁸⁶ A palavra revelada à Igreja é uma lembrança da revelação passada – *monumentum* – mas é também um *documentum* que tem sua função para

⁸² Citado por UNAMUNO, Miguel de. *O Sentimento Trágico da Vida*. Tradução de Cruz Malpique. Porto: Editora Educação Nacional, 1953. p. 190. Certamente Barth não concordaria com essa afirmação de Unamuno. Segundo o pensador espanhol é o furioso desejo de dar uma finalidade ao universo, de o fazer consciente e pessoal que nos levou a crer em Deus e querer que exista um Deus. Numa palavra, criar Deus. Crer em Deus é, de certa forma criá-lo, ainda que Ele nos tenha criado antes. É Ele quem em nós cria constantemente a si mesmo. Criamos a Deus para salvar o universo do nada. E necessitamos de Deus para salvar a consciência; não para pensar a existência, mas para vivê-la, conclui.

⁸³ Nasceu em Paris. Judia e agnóstica. Seu pai era médico e tinha dois irmãos. Nutria complexos enormes com relação a eles por se achar incapaz. Sua casa era visitada por intelectuais. Pequena, discutia em casa com Trotski. Apaixonou-se por Platão. Aos 14 anos teve uma crise profunda. Pensou até em suicídio. Achava que nunca seria uma iniciada para conhecer a verdade. Teve uma fulguração e percebeu que qualquer um pode conhecer a verdade. Em Portugal, num dia de N.S. das Dores, em Corva do Varzim, diante de uma procissão de barcos teve um sentido dilacerante, atraída para a fé cristã. Mais tarde, em Assis (Itália), na pequena capela românica do século XII de Santa Maria degli Angeli, sentiu qualquer coisa mais forte que ela que a obrigou, segundo seu próprio relato, a se ajoelhar, pela primeira vez na vida. Cf. WEIL, Simone. *Espera de Deus*. Tradução de Manuel Maria Barreiros. Lisboa: Assírio & Alvim, 2005. p. 60-61.

⁸⁴ Rudolf Otto afirma que o sentimento religioso é maior que nós. O sagrado é algo mais forte do que eu. Cf. OTTO, R. *O Sagrado*. op. cit. p. 17 et. seq.

⁸⁵ Por isso Nietzsche afirma que o cristianismo é uma religião de escravos, não naquele sentido utilizado por Paulo em sua teologia da cruz. Mas no sentido moral. Ele diz: “a fé cristã é, desde seus primórdios, sacrifício, sacrifício de toda liberdade, de toda independência do espírito.” Cf. NIETZSCHE, F. *Além do Bem e do Mal*. Tradução de Márcio Pugliesi. São Paulo: Hemus, 1977. p. 66.

⁸⁶ CD. I/1. § 4. The Word of God in Its Threefold Form. P. 106.

nossos dias.⁸⁷ Ela é sobretudo um evento espiritual⁸⁸ sendo distinta do que é natural ou corpóreo.

Dizer que Deus fala é compreender que sua palavra é pessoal. Não é algo a ser descrito nem um conceito a ser definido e nem é um conteúdo objetivo. É a verdade no sentido de que é a pessoa de Deus que fala.⁸⁹ Esta palavra tem o caráter de dirigir-se a nós e ela assim o faz por meio de Jesus Cristo. A Bíblia torna-se palavra de Deus quando se dirige a nós em nossa experiência concreta.⁹⁰ A palavra vem ao nosso encontro na pregação, na Bíblia e na Pessoa de Cristo. Quando ela se dirige a nós e chega de conformidade com que Deus tem revelado, produz reconciliação. E aí, onde as pessoas recebem esta palavra, está a Igreja, o conjunto daqueles que foram chamados pelo Senhor.⁹¹

A linguagem de Deus é a forma pela qual ele se comunica com a Igreja. Ela é em si o *ato*⁹² de Deus. Como ato destaca-se seu caráter de contemporaneidade, ou seja, como ato pelo qual Deus se manifesta é também um evento desta *epifania*. Aqui Jesus se torna contemporâneo na Escritura e na Pregação. Sua presença nos desafia –

⁸⁷ BARTH, K. A Proclamação do Evangelho. op. cit. p. 54.

⁸⁸ Ou Intelectual. É o problema da palavra *Geistigkeit* que tanto pode ser espiritualidade como intelectualidade.

⁸⁹ STURZ, Richard J. A Bíblia de Barth a Alves. São Paulo. [s.d.]. Digitado.

⁹⁰ Aqui Barth se aproxima de Tillich que afirma que não há teologia fora da situação existencial da pessoa humana. No entanto Tillich critica Barth e sua teologia querigmática, na medida que esta enfatiza a verdade imutável da mensagem (querigma) contra as exigências cambiantes da situação. É evidente que Tillich reconhece que Barth teve a grandeza de redescobrir a mensagem eterna dentro da Bíblia e da tradição. A “situação” não pode ser excluída do trabalho teológico. Cf. nota 156; TILICH, Paul. Teologia Sistemática. op. cit. p. 14-15.

⁹¹ BARTH, K. *Proclamação do Evangelho*. op. cit. p. 24.

⁹² Ato aqui não tem o sentido da filosofia de Aristóteles. O termo *ενεργεια, εντελεχεια* – latim, *actus*, tem dois significados. 1) ação, no sentido restrito e específico desta palavra, como operação que emana da pessoa ou de um poder específico dele; “ato voluntário” é uma ação voluntária e só; 2) é uma realidade que se realizou ou vai se realizando. É o ser - *ουσια* – que está alcançando sua forma plena e final em contraposição com o que é simplesmente potencial ou possível. Nesse segundo sentido é que Aristóteles usa o termo em sua Metafísica e faz a distinção entre Ato e Potência. Ato é o ser-em-si, o *Dasein* (Heidegger). Potência é a capacidade do vir-a-ser, ou seja, o devir do ser. Aristóteles afirma que Deus é Ato Puro, o ser que não tem potência porque não pode sofrer variação. Cf. REALE, G. *Metafísica*; Aristóteles. op. cit. p. 543-585. Cf. Tb. CD. I/1. § 5.3. God’s Language as God’s Act. p. 162 et. seq. Palavra em si é passiva. Mas quando se lê palavra de Deus isto não se sustenta. Como tal é palavra que se torna um ato, ou seja, um evento. Em seu mais alto sentido a palavra de Deus faz a História porque *Iahweh* fala e algo acontece. O salmista expressa isso: “porque ele diz e a coisa acontece, ele ordena e ela se afirma.” (Sl. 33,9). Quando a palavra de Deus veio para os profetas surge descrita pelo verbo *hayah* (acontecer). Jeremias (1,2-4).

ato contínuo – a uma decisão que é tomada em graça. Nele somos chamados a decidir em nossa situação concreta. Esta decisão é um ato de graça de Deus que nos constrange a isso. Sem essa graça nenhuma decisão é tomada. É isto o grande paradoxo. A palavra não é possuída diretamente e sim sob o véu de seu caráter humano. Isto é, a palavra é totalmente revelada e totalmente velada, passando de uma a outra em nossa condição humana.

Surge então o problema de se conhecer esta palavra de Deus. Não se pode estabelecer parâmetros para este conhecimento. É obra do Espírito Santo. Cabe a Ele fazer-nos entender e aceitar a palavra da Revelação. Na hermenêutica de Lutero esse é um dos princípios fundamentais do protestantismo que conduz ao sacerdócio universal de todos os crentes. Uma vez apresentada a palavra é recebida com fé pela Igreja por meio da proclamação e da ministração dos sacramentos.

4.3.1. Palavra e Sinal

Barth afirma que só existe uma Igreja autêntica onde a palavra é pregada e o sacramento corretamente administrado. Não são duas coisas distintas. O sacramento dá visibilidade a palavra. Onde as pessoas recebem esta “Palavra” composta de proclamação e sinal aí está uma verdadeira Igreja.⁹³

O termo grego “Sacramento” – *mysterion* – (mistério, segredo) serviu durante a antiguidade para assinalar os atos misteriosos de consagração que podiam ser encontrados e praticados nas religiões antigas. O interesse pelo rito sacramental se desenvolveu porque o mesmo tinha a qualidade de exercer fascínio especial sobre as pessoas. Esta mesma verdade se aplicou, mais tarde, à prática eclesial. No início, e durante séculos, o número de sacramentos permaneceu ilimitado. Eram atos considerados transmissores de graça. Certamente o batismo e a Santa Ceia se destacavam quando se falava em sacramentos. Além deles, porém, existiam uma

⁹³ BARTH, K. *A Proclamação do Evangelho. op. cit.* p. 24.

série de outros atos sagrados que hoje não são mais reconhecidos como sacramentos por nenhuma igreja cristã.⁹⁴

Após as grandes controvérsias dos séculos III, IV e V, quando se estabeleceu a Doutrina da Trindade, a Cristologia, a Doutrina do Pecado e da Graça, a Igreja precisou tratar da doutrina dos sacramentos. A controvérsia foi provocada inicialmente pelos donatistas.⁹⁵ A Igreja, desde então, já tinha um outro entendimento para a questão: realizar o sacramento confere graça independentemente do caráter do oficiante. Os donatistas foram considerados hereges.

O pensamento da Igreja Antiga sobre os sacramentos teve um desenvolvimento significativo com Ambrósio. Embora ele ainda não tivesse conhecimento da doutrina da transubstanciação só usada mais tarde, o conteúdo da sua concepção se aproxima em muito do dogma emitido na Idade Média. Ambrósio afirma: “pão e vinho são transformados através das palavras de consagração do sacerdote, em carne (corpo) e sangue de Cristo”.⁹⁶

Na visão de Agostinho há um outro sentido para os sacramentos. Sua definição é: “A palavra é adicionada ao elemento e dali resulta um sacramento, isto é, uma palavra visível.”⁹⁷ Isto significa que a palavra se junta ao elemento mas cabe a ela atribuir graça ao evento. Nesse caso, sem a palavra, pão e vinho serão meramente o que são fisicamente. Agostinho ainda faz uma distinção entre sinal e conteúdo, em contraposição ao realismo de Ambrósio. Afirma que há uma distância entre

⁹⁴ LOHSE, Bernhard. *A Fé Cristã Através dos Tempos*. Tradução de Sílvio Schneider. 2 ed. São Leopoldo: Sinodal, 1981. p. 143-144.

⁹⁵ Movimento cismático do século IV, surgido na igreja do norte da África. Donato, bispo de Cartago (313-347), ensinava que o papel desempenhado pelo sacerdote nos sacramentos era substancial. Isto é, tinha de ser santo e estar em devida comunhão com a igreja para o sacramento ser válido. Não era um papel instrumental, segundo orientação da Igreja desde Agostinho – *ex opere operato*. O donatismo só desapareceu no norte da África no século VII com a conquista muçulmana. ERWELL, Walter A. (Ed.). *op. cit.* v. 1. p. 493-494. “Donatismo”. A maioria dos doutores medievais fizeram distinção entre *ex opere operato* e *ex opere operantis*. O primeiro termo trata da capacidade do rito em si conduzir ao seu significado. O segundo termo trata da eficácia do rito a partir da disposição interior do ministrante. Cf. OBERMAN, Heiko Augustinus. *Forerunners of the Reformation*. Tradução de Paul L. Nyhus. Holt/Rinehart/ Winston: New York/Chicago/San Francisco, 1966. p. 244.

⁹⁶ LOHSE, B. *op. cit.* p. 146.

⁹⁷ *Ibid.* p. 147.

sacramento em si e a dádiva por ele proporcionada. Isto porque os sacramentos fundamentalmente apontam para a graça invisível; são sinais desta e devem ser honrados por causa da graça invisível presente neles. Como sinais adquirem visibilidade. Barth afirma a importância desse caráter ao dizer que a Igreja só é autêntica – em seu caráter, “quando administra o puro ensino (do Evangelho) e a administração correta do sacramento. (...) Porque não se pode saber o que é a pregação sem sabermos o que é o sacramento. Só há pregação, no sentido exato do termo, ali onde o sacramento a acompanha e a esclarece.”⁹⁸

A tradição reformada segue a compreensão agostiniana sobre os sacramentos. Na instituição da ceia as palavras são, no sentido de sua definição, “palavra, enquanto pão e vinho são elementos.” Sobressai uma compreensão simbólica dos sacramentos. Agostinho afirma que o pão é um sinal do corpo de Cristo. O sacramento é uma coisa; a força do sacramento é outra. Esta força conduz alguém a permanecer em Cristo e o mantém ligado à igreja.

Durante a Idade Média, tornou-se importante a pergunta acerca do número de sacramentos. Até o século XII havia muita incerteza quanto a isto. Um teólogo reformista e asceta, de nome Pedro Damiani (+1072), distinguia cerca de 12 sacramentos: batismo, confirmação, extrema-unção⁹⁹, consagração de bispos, unção de reis, consagração de igrejas, confissão, consagração dos canônicos, dos monges, dos ermitões, das freiras e do matrimônio. Na lista de Pedro Damiani ainda faltam a eucaristia e a penitência e outros sacramentos da Igreja. É digno de nota a inclusão do monacato como sacramento, dada a importância da ascese na Idade Média.

A fixação em sete sacramentos pode ser encontrada em Pedro Lombardo¹⁰⁰ no século XII. A partir daqui a doutrina sacramentarista desenvolveu-se para

⁹⁸ BARTH, K. A Proclamação do Evangelho. op. cit. p. 24-25.

⁹⁹ Após o Vaticano II este sacramento passou a denominar-se Unção dos Enfermos.

¹⁰⁰ Professor de teologia na escola da Catedral de Notre-Dame. Em 1159 foi elevado a bispo de Paris. Faleceu em 1160. Em seu texto “Sentenças”, com quatro volumes, estão delimitados claramente os sete sacramentos: batismo, confirmação, santa ceia, penitência, extrema-unção, ordenação de

alcançar, no IV Concílio Lateranense, em 1215, a idéia da transubstanciação. Segundo o concílio, o corpo e o sangue de Cristo realmente estão contidos no sacramento.¹⁰¹ Usa-se a palavra “transubstanciação”, termo já usado no século anterior. Concretiza-se o que vinha sendo difundido a partir de Ambrósio.

Foi porém, no Concílio de Florença, em 1439, que o número de sete sacramentos foi reconhecido oficialmente. O concílio de Trento (1545-1563) reforçou o número de sete sacramentos, fez uma extensa explanação acerca dos mesmos e delimitou a teologia católico-romana, separando-a completamente da doutrina reformada.

4.3.2. A Visão Reformada dos Sacramentos

A Reforma rejeitou desde o início e em seus desdobramentos, a doutrina sacramentarista desenvolvida nos concílios mencionados acima, basicamente por uma questão de respeito ao princípio reformado. No protestantismo só há um critério para estabelecimento da norma evangélica: a Escritura. Para que algo seja admitido com valor normativo para a Igreja precisa ser uma afirmação encontrada na Escritura. Não me cabe aqui entrar no mérito das controvérsias relacionadas a essa questão. Um estudo minucioso da Reforma e dos escritos de Lutero vai mostrar os caminhos que o conduziram ao estabelecimento de determinados princípios.

Os reformadores rejeitaram o número de sete sacramentos.¹⁰² Entendiam que, acordo com o Evangelho, somente o batismo e a Ceia foram instituídos pelo próprio Jesus. Por outro lado, ocorreu uma re-interpretação do significado de ‘palavra’ e

sacerdotes e matrimônio. Contudo, Lombardo trata dos sete sacramentos como se fossem já conhecidos.

¹⁰¹ LOHSE, B. *op. cit.* p. 162-163.

¹⁰² Lutero afirma “em primeiro lugar devo negar os sete sacramentos e admitir, por agora, somente três: o Batismo, a Penitência e o Pão. (...) Não obstante, se quero falar de acordo com o costume da Escritura, não temos mais que um sacramento e três sinais sacramentais.” Em: MARTINHO LUTERO. *Obras Seleccionadas*. 1989. v. II. p. 349. (Do Cativo Babilônico da Igreja).

‘elemento’, onde se mostrou que os sacramentos, com exceção do batismo e da Ceia, não possuem ‘matéria’.

4.3.3.

Batismo e Ceia do Senhor

Barth publicou o último tomo de sua *Church Dogmatics*¹⁰³ como um fragmento, em 1967, um ano antes de sua morte. Ao abordar a doutrina do batismo com o Espírito Santo e o Batismo com Água, sustentou uma tese ousada: o batismo não é um sacramento e sim uma resposta ao único sacramento da história de Jesus Cristo, da sua ressurreição e do dom do Espírito Santo. Afirma também que o batismo infantil é uma distorção do batismo ensinado no Novo Testamento.¹⁰⁴

Quanto ao sacramento em si e seus múltiplos sentidos, Barth apresenta cinco aspectos¹⁰⁵ que serão desenvolvidos: a essência do batismo, seu poder, seu significado, seu princípio e sua eficácia. O batismo é essencialmente uma figura da renovação do homem devido a sua participação, pelo Espírito Santo, na morte e ressurreição de Jesus Cristo. Ainda que não seja um sacramento, o batismo manifesta a graça de Deus na vida daquele que se submete ao rito.

¹⁰³ Volume IV/1-3 da CD Trata da Reconciliação. (Cf. nota 271). Isto o conduz de volta a Calvino. Mas, enquanto Calvino concede apenas algumas páginas ao assunto no final da versão latina das *Institutas*, Barth analisa os três ofícios e aponta detalhadamente cada tópico com um exame de toda obra de reconciliação oferecida por Cristo. Em cada uma dessas partes a Igreja é considerada em relação a esta obra de Cristo. Todavia não apresenta um panorama completo da doutrina dos sacramentos. A quarta parte estava em preparação quando foi interrompida por sua morte. Deixou apenas um longo fragmento, (IV.4) intitulado *The Christian Life* onde ele trata da fundação da vida cristã e apresenta dois tópicos centrais: 1. o batismo com o Espírito Santo e, 2. o batismo com água. No final Barth já tinha desistido, para desespero de seu editor, de publicar um quinto volume que seria a Doutrina da Redenção. Um excelente livro sobre a história da preparação da CD é BROWN, Colin. *Karl Barth and the Christian Message*. London: The Tyndale Press, 1967.

¹⁰⁴ Cf. GIBELLINI, Rosino. *A Teologia do Século XX. op. cit.* p. 29; CD. *The Christian Life* (fragments). *Op.cit.* p. 41-213; VILLETE, Louis. *Foi et Sacrament: de Saint Thomas à Karl Barth*. Paris: Bloud & Gay, 1964. p. 285-305.

¹⁰⁵ Cf. VILLETE, L. *Ibid.*, p. 286.

A prática do batismo simboliza a morte e a ressurreição e atesta, para a Igreja e para o batizando a soberania absoluta de Deus e sua decisão gratuita de salvação do homem. É um anúncio e uma atestação desta salvação oferecida ao homem.¹⁰⁶

A doutrina do batismo e da Ceia é inspirada no calvinismo ortodoxo. Para Calvino as marcas mais certas (*certioribus*) “permanecem na palavra puramente pregada e nos sacramentos corretamente administrados.”¹⁰⁷ Na obra de Barth há três pontos que são sucessivamente analisados: 1. a concepção do sacramento e sua função; 2. o papel próprio da fé, no sacramento; 3. a posição de Barth quanto ao batismo infantil. Ele divide o assunto da seguinte forma:

4.3.3.1. Batismo

O batismo cristão é, em sua essência, figura da regeneração do homem, que, pelo poder do Espírito Santo, participa da morte e ressurreição de Jesus Cristo.¹⁰⁸ A essência do batismo é ser essa figura, esse testemunho e sinal. Paulo testifica em Romanos (6,3-4) do ato realizado por Jesus. Por volta do ano 30, fora dos portões de Jerusalém, não somente Jesus, mas nós também, morremos com Ele; da mesma forma, no jardim de José de Arimatéia, não somente Ele, mas nós mesmos, ressuscitamos da morte para a eternidade.¹⁰⁹

Barth não se prende a questões quanto à forma do batismo. Batizar, com o significado de submergir é uma possibilidade de tradução, mas não a única. Ver apenas dessa forma é um reducionismo. Provavelmente os batismos da era apostólica, em alguns casos, podem até ter sido administrados por imersão. Mas é

¹⁰⁶ A doutrina sacramentarista de Barth está exposta, de forma sistemática no livro “La Doctrine ecclesiastique du baptême”, texto de 1943. A tradução brasileira está na obra BARTH, K. e CULLMANN, Oscar. *Batismo em Diferentes Visões*. Tradução de Daniel Costa e Daniel Sotelo. São Paulo: Fonte Editorial, 2004.

¹⁰⁷ GEORGE, Timothy. *op. cit.* p. 234.

¹⁰⁸ A tradução brasileira é deficiente, por isso sigo a citação de Villete: “Dans son essence, le baptême chrétien est la figure de la régénération de l’homme qui, par la puissance du Saint-Esprit, participe à la mort et à la résurrection de Jésus-Christ.” *op. cit.* p. 287.

¹⁰⁹ VILLETE, L. *op. cit.* p. 287.

certo também que foi praticado por derramamento de água sobre a cabeça. Testemunha disso a *Didaquê* que afirma:

Acerca do batismo, batizai deste modo: havendo previamente dito todas estas coisas, ‘batizai em nome do Pai e do Filho e do Espírito Santo’, em água viva. 2. Mas se não tens água viva, batiza em outra água; se não podes em fria, (batiza) em quente. 3. E se não tens nem uma nem outra, derrama água na cabeça, três vezes, ‘em nome do Pai e do Filho e do Espírito Santo’. (...).¹¹⁰

É encontrado, nos clássicos gregos, cerca de 168 vezes o termo ‘batizar’, seja como verbo ou substantivo. No Novo Testamento o termo aparece 80 vezes. Nos clássicos, 86 vezes o termo significa ‘submergir’; em 82 significa ‘passar por cima’.¹¹¹ Para Barth o batismo com água é o *μυοτηπι σου αναγεννησεως* – o *sacramentum regenerationis*. No batismo o homem renasce para uma nova vida agora e na era vindoura, pois se torna plenamente justificado perante Deus pelo completo perdão dos pecados.¹¹²

4.3.3.1.1. O Poder

Consiste em mostrar ao homem a realidade objetiva à qual ele pertence e que é um sinal que não se pode desprezar. Segundo Barth o sacramento mesmo são todas as atividades da igreja, isto é, a Igreja em si, em suas múltiplas ações, é um sacramento. Quando a Igreja realiza a pregação, ministra a Santa Ceia, ora, adora, faz obras de caridade, disciplina e promove a educação cristã, isto é realmente um sacramento porque são atividades que envolvem sinais e símbolos. A Igreja não inventou o batismo; ela o administra por ter sido instituído pelo Senhor. Ela obedece ao Seu mandamento. O batismo de João dá testemunho do batismo do Espírito Santo, com o qual Cristo batiza os que vêm a Ele. Por isso quem autentica o batismo é o

¹¹⁰ Texto recuperado em Constantinopla em 1884 e com data provável de 120 dC. Alguns críticos o situam antes desta data chegando até 90dC, o que coloca o texto oriundo da época apostólica. SALVADOR, José Gonçalves. (Org.). *O Didaquê ou O ensino do Senhor Através dos Doze Apóstolos*. São Paulo: Imprensa Metodista, 1980. p. 75.

¹¹¹ WILLIAM, Guillermo G. *El Bautismo Cristiano*. Tradução de Daniel H. Hall. Buenos Aires: Editora La Aurora, 1901. p. 21-22.

¹¹² BARTH, K. *Batismo...* op. cit. p. 15.

próprio Jesus. O poder do batismo depende dele. Não há poder no batismo em si mesmo assim como não o têm os outros elementos de proclamação da Igreja. A água do batismo tem necessidade de receber um significado especial. E só o recebe porque Jesus é o Senhor. Por isso Lutero afirma no Catecismo Menor:

como pode a água fazer coisas tão grandes? Resposta: a água, em verdade, não as faz, mas a Palavra de Deus que está unida à água, e a fé que confia nesta Palavra unida com a água. Pois sem a Palavra de Deus, a água é simplesmente água e não batismo. Mas com a Palavra de Deus a água é batismo, isto é, água da vida, cheia de graça e um 'lavar de renascimento do Espírito Santo'.(...).¹¹³

4.3.3.1.2. A Intenção

A intenção é a glorificação de Deus no desenvolvimento da Igreja. O batismo atesta a promessa de que, na morte e ressurreição de Cristo, a graça de Deus é dirigida e oferecida ao candidato. Com base nesse evento ele pode ter a certeza da presença e ação do Espírito Santo; que seus pecados são perdoados; que também ele é filho de Deus e que a esperança da vida eterna é também sua.

4.3.3.1.3. A Ordem

O princípio eclesiástico que assegura a ordem do batismo é a missão aceita com responsabilidade pela Igreja. Por outro lado, da parte do candidato há o compromisso de consentir com ele, dar seu voto de lealdade.¹¹⁴

Nesse ponto Barth levanta sérias considerações acerca da prática do batismo. Este é uma instituição divina, portanto não pode ser anulado nem esvaziado em seu sentido por conta de alguma falta da Igreja. Sua afirmação dirige-se contra o argumento da prática do rebatismo praticado desde a Reforma, não somente pelos

¹¹³ LUTERO, Martinho. *Obras Seleccionadas*. op. cit. v. 7. p. 461. (Catecismo Menor).

¹¹⁴ BARTH, K. Batismo... op. cit. p. 35.

anabatistas¹¹⁵ como por igrejas que consideram outros grupos incapacitados ou inabilitados para este exercício. Ele afirma:

O batismo administrado pela Igreja em obediência ao mandamento do seu Senhor, com cuidadosa e verdadeira compreensão da sua vontade, e sendo o rito acompanhado pela fiel pregação da Palavra de Deus é batismo verdadeiro do ponto de vista da ordem.¹¹⁶

Por outro lado, o batizando não é um espectador nesse ato. O candidato é co-participante. Daí sua dificuldade com o batismo infantil. Pergunta: “com que direito é ministrado o batismo a uma pessoa que não está convicta de seu significado?”¹¹⁷ Aquele que recebe o batismo é o segundo em grau de importância no ato que se realiza, por isso não se pode negligenciar a situação do mesmo. Aqui Barth condena a dogmática católico-romana que atribui ao rito seu próprio efeito – *ex opere operato*. Concorde que o batismo pode até ser ministrado a uma pessoa despreparada. Mesmo assim a pessoa recebe um batismo verdadeiro e eficaz. Contudo, isto não é correto, afirma Barth. O batismo deve tornar o que o recebe, consciente de suas implicações e compromissos. Deve ser ministrado a quem o pede com consciência. Barth lembra da prova bíblica onde as pessoas não eram conduzidas ao batismo mas, elas próprias, vinham para o batismo.¹¹⁸ Por isso a criança fica de fora. Elas são conduzidas até o Senhor que as abençoa, o que mostra que o Reino de Deus é maior do que a Igreja mas não é prova para o batismo delas.

¹¹⁵ Anabatistas ou ‘rebatizadores’ foi nome dado àqueles que negavam a validade do batismo de crianças, negando base escriturística para a prática. A expansão dos anabatistas partiu de três pontos: Suíça, Sul da Alemanha e Moravia. Em Zurique, os que passavam pela experiência de conversão, eram batizados por aspersão. Em março de 1526 o governo de Zurique ordenou que os anabatistas fossem afogados, parodiando sua crença. Cf. WALKER, W. *op. cit.* p. 447-453; MARTINEZ, Juan F. *História e Teologia da Reforma Anabatista*. Campinas: Editora Cristã Unida, 1997.

¹¹⁶ BARTH, K. *Batismo...* *op. cit.* p. 37.

¹¹⁷ *Ibid.* p. 38.

¹¹⁸ *Ibid.* p. 41.

4.3.3.1.4. A Eficácia

Finalmente, o batismo significa que a pessoa batizada é colocada, de uma vez por toda, debaixo do sinal da esperança, isto é, que a morte já está para trás e que tem somente a vida à sua frente. Os que recebem o batismo com fé verdadeira sentem a eficácia da morte de Cristo na mortificação de sua carne e sentem também a eficácia de sua ressurreição na vida do Espírito Santo.

Barth afirma que o batismo nunca pode ser anulado sob qualquer circunstância. Seu valor e significado é indelével. É um sinal essencial, válido e eficiente. É sinal de esperança; é também sinal escatológico que aponta para a vida que o batizado vive agora, aponta para o passado e o futuro. Mas aponta para o passado aqui e agora – *hic et nunc* – mostrando que o perdão de seus pecados acontece *agora* em Cristo. Barth insiste que uma pessoa tomada nesse símbolo é recrutada para uma vida de responsabilidade. Pode falhar, cair e até naufragar. Mas isto não anula a eficácia do batismo. Ele continua apelando a todos os que estão nessa situação, que o sinal aponta para o conforto, aviso e promessa.

Mesmo afirmando que o batismo não é um sacramento, no texto de 1943 aparece uma visão nitidamente sacramental do batismo. A eficácia do batismo como sinal de regeneração e recuperação do indivíduo, aponta nessa direção.

A visão barthiana sobre o assunto só foi completamente mudada quando voltou a escrever sobre a questão na década de 1960. Estritamente falando, sustenta que Jesus Cristo é o único sacramento pois, somente em Sua encarnação, o Filho de Deus e o Homem Jesus, tornou-se sacramento real, a unidade entre Deus e o homem. Tanto o batismo quanto a ceia são ações humanas realizadas em resposta a Cristo. Mas não são, em si mesmos, sacramentos. Em 1967, escreveu:

Uma palavra deve ser dita em relação a este livro (CD. IV/4) e aquele do meu filho mais velho, Markus Barth (Die Taufe ein Sakrament?, 1951), que é, de longe, superior a mim como especialista no Novo Testamento (...). Estou surpreso deste livro ter sido, até então,

ignorado pelos exegetas e sistemáticos. Não porque eu seja o pai do autor! Quando ele começou a estudar a literatura a respeito do assunto, me disse: “não ficará pedra sobre pedra do seu trabalho de 1943.” Em face da conclusão exegética do livro de Markus tive que abandonar a compreensão ‘sacramental’ do batismo que eu ainda sustentava desde aquela época.¹¹⁹

Isto o conduziu a uma reorientação de sua teologia.¹²⁰ Na CD afirma: o batismo cristão é a obra humana da confissão fundamental da fé em que a comunidade cristã se congrega, com aquele que acaba de ingressar nela. Ao mesmo tempo que este se junta a esta comunidade.¹²¹

4.3.3.2. Ceia do Senhor

Quanto à doutrina da Ceia do Senhor¹²², como é chamada comumente pelos protestantes, Barth segue a tradição Reformada: a Ceia Eucarística deve acompanhar a pregação. O batismo confirma o fato de uma pessoa vir a pertencer a uma comunidade. Estar batizado significa a pertença. É o ponto de partida para uma nova vida; a Ceia é, por sua vez, o sinal do mesmo acontecimento, só que visto de frente para o futuro que esperamos (I Co.11:26). Sacramento é pregação em atos; pregação é sacramento em palavras. Nesse caso, a pregação só é possível no âmbito da Igreja, onde, na prática do Batismo e da Ceia, o homem é chamado pelo próprio Deus a fazer parte do corpo de Cristo e assim ser alimentado ao longo de sua viagem à vida eterna.

A Ceia do Senhor é símbolo da fé e da esperança da comunidade cristã. Símbolo da comunhão daqueles que se sentam ao redor da mesa para celebrar a Eucaristia, por ironia, tem sido ponto de separação entre os protestantes desde a

¹¹⁹ CD. IV/4. p. x.

¹²⁰ BARTH, Gerhard. *El bautismo em el tiempo Del Cristianismo Primitivo*. Tradução de Constantino Ruiz-Garrido. Salamanca: Sigueme, 1986. p. 68-69. Título original: Die Taufe in frühchristlicher Zeit.

¹²¹ Id. Ibid.

¹²² Barth trata em poucos lugares em sua CD do assunto Ceia do Senhor (Lord's Supper), a maioria em citações incidentais: I, 1; 88(98); I, 2: 162, 226, 249; II, 2: 439 f.; 445, 640 f.; III, 4: 129; IV, 1: 152, 249, 296, 667, 676; IV, 2: 55, 112, 267, 640, 703 f., 706ff.; IV, 3: 542, 551, 737, 761, 900 f.; IV, 4: ix, 40, 130.

Reforma. A Confissão de Fé de Augsburg (1530) estabeleceu que, 1) a Igreja autêntica é caracterizada pelo Evangelho, pelo puro ensino e pela correta administração do sacramento;¹²³ 2) Que o corpo e o sangue de Cristo estão verdadeiramente presentes e são distribuídos àqueles que participam da Ceia do Senhor.¹²⁴ Barth afirma que a Santa Ceia e Batismo caracterizam a pertença ao Corpo de Cristo, sendo o batismo o ponto de partida e a Ceia o sinal do mesmo acontecimento que contempla o futuro. Ambos anunciam a morte com uma perspectiva de esperança.¹²⁵

Não existe uma liturgia reformada. Existem formas litúrgicas em diferentes expressões de fé entre as igrejas da Reforma. Há uma razão pela qual os protestantes usam o termo Santa Ceia (ou Ceia do Senhor) e não Sacramento. O termo *Sacramentum* é uma tradução latina do vocábulo grego *μυστήριον*.¹²⁶ Podemos distinguir três modos pelos quais a Santa Ceia é celebrada no culto.¹²⁷

¹²³ BARTH, Karl. *A Proclamação do Evangelho*. *op. cit.* p. 24-25.

¹²⁴ BETTENSON, Henry. *Documentos da Igreja Cristã*. Tradução de Helmuth Alfredo Simon. 3ed. São Paulo: Aste, 1998. p. 318.

¹²⁵ Id. *Ibid.*

¹²⁶ Calvino em suas *Institutas* faz uma longa análise do termo e seu uso pelas igrejas reformadas. Os protestantes usam o termo *μυστήριον* no sentido de Revelação como um todo. Barth afirma que Revelação significa sacramentos, ou seja, o auto testemunho de Deus, a representação de sua verdade, na qual ele conhece a si mesmo numa forma adaptável ao nosso conhecimento. CD. II/1. § 25. The Fulfilment of the Knowledge of God. p. 52; cf. Tb. CALVINO. *Institutas da Religião Cristã*. v. 4. p. 259 et. seq.

¹²⁷ Lutero preservou a manutenção da celebração eucarística dominical como também os anglicanos. As igrejas reformadas a aboliram por achar que a celebração nada acrescenta ao culto cristão cujo centro é o púlpito e não a mesa do altar. Sobre este debate cf. LUTERO, Martinho. Um Sermão sobre o Venerabilíssimo Sacramento do Santo e Verdadeiro Corpo de Cristo e Sobre as Irmandades. Em: LUTERO, M. Obras selecionadas. Os Primórdios: escritos de 1517-1519. 1987. v. 1. p. 425-44; LUTERO, M. Da Ceia de Cristo: Confissão. Em: LUTERO, M. Obras Selecionadas. *Debates e Controvérsias*, II. v. 4. 1993. p. 217-377; LUTERO, M. Do Cativoiro Babilônico da Igreja. Em: LUTERO, M. Obras Selecionadas. *O Programa da Reforma. Escritos de 1520*. v. 2. 1989. p. 341-424; KLEIN, Carlos Jeremias. *Os Sacramentos na Tradição Reformada*. São Paulo: Fonte Editorial, 2005. A obra trata da influência de Zuinglio na tradição sacramentarista nas igrejas reformadas brasileiras. BETTENSON, Henry (Ed.). *op. cit.* 317-320; NELSON, J. Robert. *The Realm of Redemption*. *op. cit.* Cf. especialmente capítulo 5: The Sacraments and the Ministry. p. 120-141; VILLETE, Louis. *op. cit.* p. 283-305.

4.3.3.2.1. Memorial da Paixão

Na Comunidade Primitiva a Ceia era celebrada regularmente conforme o relato de Atos (20,7): “no primeiro dia da semana estavam reunidos com o fim de partir o pão...” Aqui parece que o texto demonstra um vínculo quase automático entre o Dia do Senhor e o “partir do pão”

4.3.3.2.2. Anúncio Escatológico

A Igreja celebra a Santa Ceia como um gesto de espera. Por meio da celebração se aguarda a erupção do futuro e sua alegria. É entre esses dois pólos que a comunidade dos fiéis aguarda o cumprimento dos tempos celebrando a Ceia como símbolo pascal, que recorda a saída do Egito que foi, para os israelitas, momento de importância e de significação teológica tão consideráveis, que se marcou sua significação e perpetuou sua lembrança por um ato litúrgico solene: A Ceia Pascal (Êxodo 12).¹²⁸ Ao mesmo tempo ela se situa também na perspectiva do Banquete Messiânico. A alegria de comer e de beber à mesa de Cristo no seu reino é prometida àqueles que com ele perseveraram em suas provações.

4.3.3.2.3. Memorial de Comunhão

Ela é *Aukündigung* – anúncio de um acontecimento por vir mas é também *Verkündigung* – anúncio do que está acontecendo. Segundo os textos bíblicos, esse era o elemento que faltava nas celebrações da Igreja Coríntia. As reuniões terminavam sempre com o tomar da refeição, mas Paulo lembra que o que eles partiam não era o Corpo de Cristo pois não celebravam a comunhão – *koinonia* - dos santos. (I Co. 11,20).

¹²⁸ ALLMEN, Jean-Jacques von. *Vocabulário Bíblico*. Tradução de Alfonso Zimmermann. São Paulo: Aste, 2001. p. 179-184. “Eucaristia”.

Por volta do Século IX costumava-se comungar apenas uma vez por ano, o que caracteriza uma abstenção quase total da celebração da Santa Ceia. Os reformadores divergiram sobre o assunto.¹²⁹ Prevaleceu a não-necessidade da celebração a cada reunião.

De modo geral as igrejas reformadas brasileiras estabeleceram a celebração da Santa Ceia uma vez a cada mês ou, até duas vezes no mês. Barth afirma que “é Jesus Cristo quem reúne os irmãos e irmãs em torno da Mesa onde Ele mesmo preside, como Senhor e Hospedeiro e Ele próprio é a comida e a bebida que os alimenta”.¹³⁰ Afirma que a celebração deveria ser realizada a cada serviço (culto).¹³¹ É o sinal visível que nos remete ao acontecimento da Revelação que fundamenta a Igreja e constitui a Promessa. O sacramento é um ato material, visivelmente realizado. A pregação tem o mesmo sentido do sacramento, só que em palavras. As pessoas são chamadas para fazer parte do Corpo de Cristo e ali, na comunhão e na celebração, são alimentadas pela Palavra e pelo Sacramento.

Como atividade humana a teologia é sempre passível de falhas e conseqüentemente requer revisões periódicas. Barth não temeu voltar atrás. Reviu suas posições, quanto a sua eclesiologia, liturgia e sacramentologia.¹³²

É verdade também que suas posições quanto à teologia em si e os sacramentos, em particular, foram consideravelmente amenizadas desde a época do Concílio Vaticano II. Ele, ao lado de Oscar Cullmann (1902-1999) foram dois protestantes convidados de honra do Concílio. Importantes documentos do Concílio mencionam pareceres e opiniões de Barth. Isto são os anos de 1960, bem distantes de 1932 quando afirma “que a *analogia entis* é uma invenção do anticristo e penso que exatamente por causa dela não é possível tornar-me católico. Quero acrescentar ainda

¹²⁹ CD. II/1, p. 52.

¹³⁰ Id. Ibid.

¹³¹ BARTH, K. *A Proclamação do Evangelho*. op. cit. p. 25.

¹³² How my mind has charged. Em: BARTH, K. *Dádiva e Louvor*. op. cit. p. 407-429.

que todas as outras razões que se podem aduzir para não me tornar católico parecem-me pueris e sem importância”.¹³³

4.4.

Soma: Igreja como Corpo

KB indica que Jesus tem duas formas de existência: 1) Tem sua forma histórico-terrena de existência, como o Filho Encarnado de Deus; 2) Em sua forma histórico: a Igreja, seu Corpo. Como unidade em Cristo, apresenta-se como unidade dinâmica. Sua mensagem consiste em falar do Senhor Ressuscitado e de sua comunidade que desde então caminha em direção à revelação futura. Ela vive e tem seu tempo começando com a Ressurreição e terminando com a *Parousia*. Esse é seu tempo histórico. Como corpo de Cristo tem o ministério de proclamar o Senhor que vive e reina mas tem também uma dimensão ética. Isto sinaliza no sentido de denunciar as formas desonestas de relações entre os seres humanos. Na palavra da proclamação é fundamental não se perder essa dimensão da denúncia presente nos profetas.¹³⁴ Ao denunciar, a Igreja se coloca numa posição de ser ameaçada de várias formas.¹³⁵ Onde há proclamação do Senhor Ressuscitado e onde a Igreja é vista como constituída da presente anunciação aí está uma comunidade cristã. É somente neste anúncio de Jesus como Senhor que o evento da Revelação é realizado em e para a comunhão dos santos. Em seu olhar para o passado ela contempla a morte e a ressurreição e isto é o pano-de-fundo de sua mensagem.¹³⁶

Isto significa que anúncio e comunhão são interdependentes. Na anunciação Cristo é o sujeito seja da anunciação pela proclamação da palavra seja pelo

¹³³ CD. I/1. p. X; GIBELLINI, R. *op. cit.* p. 27.

¹³⁴ Barth trata da questão da ética na proclamação em CD. II/1, p. 638; III/2. 91, 201, 228, 633.

¹³⁵ BARTK, K. *Ensaíos. op. cit.* p. 199.

¹³⁶ Bonhoeffer afirma que a Igreja anuncia a presença do futuro – *zukunft* – aquilo que está por vir. A palavra alemã *gegenwart* pode ser vista como “presente” e “presença”. A palavra *communion* significa comunidade cristã espiritual e nunca eucaristia. Ou seja, a Igreja é constituída pela presente anunciação, dentro da comunhão e para a comunhão na morte e ressurreição de Cristo. Cf. BONHOEFFER, D. *Act and Being*. Translated Bernard Noble. New York/Evanston: Harper & How, 1961. p. 119.

sacramento. Ele é a razão de ser do ato da palavra e do sinal (eucaristia). Ele é a Igreja em sua humanidade (Cl.3,10; Ef. 4,24; Rm. 13,14; Gl.3,27).

No protestantismo a Igreja é concebida em termos pessoais. Deus se revela a si mesmo na Igreja como uma Pessoa.¹³⁷ Segundo Bonhoeffer, a comunhão cristã é a revelação fiel de Deus, existindo como comunidade até a volta de Cristo. No entanto, a tensão entre o Cristo Vivente e o Cristo Celestial, que é a esperança de todos os cristãos, faz com que a tensão persista entre o Senhor Vivo que tem se manifestado na vida da comunidade e Aquele que é o Esperado.

A Igreja não é a comunidade que possui o Cristo como alguém possui o outro. Não é o conjunto daqueles indivíduos que pertencem a Ele ou cultivam a fé nele. É antes o ajuntamento onde Deus se oferece em Cristo para sua comunhão enquanto comunidade e como indivíduo enquanto membro desta comunhão. É somente na comunhão pessoal e somente ali que o Evangelho pode ser verdadeiramente declarado e crido. A revelação acontece dentro desta comunhão e ali os sacramentos são ministrados.¹³⁸

¹³⁷ Pessoa, *πρῶσωπον, υποστασις*, latim *Persona*. O conceito de Pessoa é estranho à filosofia grega. Falta um termo adequado para exprimir a personalidade. No sentido mais comum é o indivíduo em sua relação com o mundo, mas no sentido geral, porque também foi aplicada a Deus, é um sujeito de relações. Na antiguidade o termo *Persona* foi introduzido pelo estoicismo popular para designar os papéis representados pelo indivíduo na vida. Era também a máscara que permitia ao ator ampliar a sua voz (personare) e comunicar-se com a assembléia. O conceito de pessoa acentua o singular, o indivíduo, o concreto, enquanto a filosofia grega dá importância ao universal. O aparecimento do singular é como uma fenda na natureza e na consciência. Nem sempre se compreende hoje o escândalo que ele constituiu para o pensamento e para a sensibilidade grega. (E. Mounier, *Il Personalismo*. Trad. It., AVE, Roma, 1966, p.14-6). Quando foi preciso expressar as relações entre Deus e Cristo e entre estes e o Espírito Santo, o termo foi útil mas deu origem a mal-entendidos e o surgimento de heresias. A relação acabou somada à substância das coisas - *Ουσια* (substância) do *το ον* (Ente), mas também assumiu o caráter de “máscara”, o que parece indicar seu caráter de aparência e não de substância em si. Daí surgiram as longas disputas trinitárias. Para evitar a associação de Pessoa com máscara os escritores gregos adotaram o termo *υποστασις* no lugar de *πρῶσωπον* (face, aparência). O primeiro termo foi usado no sentido daquilo que está por baixo, o substrato, fundamento do ser. Em teologia o Pai, o Filho e o Espírito Santo têm cada um uma *hypostasis*, porque têm existência concreta. Cf. MEUNIER, Bernard. op. cit. p. 60-62; ABBAGNANO, N. op. cit. p. 761-763. “Pessoa”. MONDIN, B. *O Homem, Quem é Ele? Elementos de Antropologia Filosófica*. Tradução de R. Ieal Ferreira e M.A.S. Ferrari. São Paulo: Paulinas, 1982. p. 285. Barth apresenta uma extensa nota sobre o conceito de *Persona* em CD. I/1. § 9. God’s Three-in-Oneness. p. 408-411.

¹³⁸ BONHOEFFER, D. *Act and Being*. Op. cit. p. 121.

O termo Corpo¹³⁹ é meramente uma metáfora para designar a vida cristã em unidade orgânica, de cooperação, interdependência e harmonia. É a realidade pela qual a Igreja pode ser concebida como um organismo vivo. Corpo de Cristo é uma questão aberta em sua compreensão. Käseemann¹⁴⁰ e Bultmann¹⁴¹ enfatizam a influência do gnosticismo sobre o pensamento paulino. Dois fatores apontam para a interpretação de Corpo de Cristo em termos da mitologia gnóstica. A primeira é a pesquisa no campo das religiões de mistério helenística e oriental que trouxe à luz as crenças esotéricas e cosmológicas que ainda perduram no tempo do Novo Testamento. A outra é explicada pela visão antropológica de Paulo que se orienta mais pelo pensamento judaico que o grego, ou seja, rejeita o dualismo grego que afirma ser o homem uma combinação de corpo e alma, sendo o corpo preenchido pela alma, ou a prisão da alma (Platão). Paulo afirma que corpo e alma são indissolúveis. Se *σῶμα* é admitido no sentido grego, o *σῶμα Χριστοῦ* significa a Igreja “cheia” de Cristo como o corpo é cheio pela alma. Mas, se a interpretação hebraica prevalece, a Igreja com todos os seus membros, deve representar a pessoa de Cristo de forma plena.¹⁴²

Barth aborda o problema do *σῶμα Χριστοῦ* analisando seus diferentes significados em que a palavra oscila. *Soma* significa corpo morto (*corpse*) mas

¹³⁹ A palavra – Corpo - *σῶμα* - geral alguma confusão por causa do conceito formado a partir do platonismo. Corpo é para alguns, sinônimo de matéria. É o oposto daquilo que é forma ou espírito. Mesmo em Aristóteles corpo é extensão. Os estóicos acrescentaram a solidez e Epicuro a impenetrabilidade. Até Descartes esse conceito permaneceu inalterado. Só Leibniz acrescenta uma novidade ao distinguir corpo matemático, que é o espaço e contém só as três dimensões do corpo físico que é a matéria e contém, além da extensão, resistência, densidade e capacidade de encher o espaço, mas nega que seja uma substância. O que ele tem de real é a capacidade de agir e de sofrer uma ação. Na teologia paulina *σῶμα* caracteriza a existência do ser humano. O indivíduo é recebido no *σῶμα Χριστοῦ* por meio do sacramento do batismo (I Co. 12,13) de modo que a existência cristã pode ser designada por um estar em Cristo - *εἶναι ἐν Χριστῷ*. Cf. BULTMANN, R. Teologia do Novo Testamento. op. cit. p. 374-380; ABBAGNANO, N. op. cit. 210-214, “Corpo”; NELSON, J. Robert. *The Realm of Redemption*. op. cit. p. 67.

¹⁴⁰ KÄESEMANN, Ernst. *Perspectivas Paulinas*. Tradução de Benôni Lemos. São Paulo: Paulinas, 1980, especialmente o capítulo V – O Problema teológico do tema do Corpo de Cristo. p. 117-136.

¹⁴¹ BULTMANN, R. *Teologia do Novo Testamento*. op. cit. p. 256.

¹⁴² Esta compreensão paulina pode ter sido recebida da concepção helênica que vê o Estado como corpo político. A união dos cidadãos na sociedade desenvolve-se no sentido de atingir-se o bem comum. Paz e bem-estar. De alguma forma, Paulo entende que o cristão e Cristo participam de uma união que é mais que moral, pois implica numa união de carne. Cf. FITZMYER, Joseph A. *Linhas Fundamentais da Teologia Paulina*. Tradução de José Wilson de Andrade. São Paulo: Paulinas, 1970. p. 124-129.

também corpo vivo. Seja em contraste com alma ou com sangue, no qual ele tem sua vida. Corpo é o lugar da vida histórico-terrena, que indica o tempo do ser humano sobre a terra. O corpo no qual ele vive é a limitação desse tempo. É também o meio pelo qual a pessoa humana experimenta sofrimento e dor, o que expressa o órgão de sua atividade.¹⁴³ Em sua primeira carta aos Coríntios (12,12) Paulo afirma que não é a comunidade que é chamada um corpo ou comparada com ele, mas Cristo em si mesmo. Ele é o Corpo. Jesus por natureza é *Soma*. A comunidade não é *soma* porque ela é um grupo social que como tal tem algo da natureza de um organismo. Ela é um corpo – *soma* – porque tem sua existência derivada de Jesus Cristo. Porque Ele existe ela existe como seu corpo. Ele é a Cabeça de seu corpo, o centro que constitui sua unidade, que organiza sua pluralidade e garante a ambos. (Cl.1,18; Ef. 5,23). Só que ele faz isso como Aquele que foi crucificado. Nos tornamos mortos para a lei pelo *σωματος του Χριστου*. (Rm. 7,4). Pelo seu corpo somos chamados para a paz. (Cl. 1,22). E, Efésios (2,16) Ele propicia a reconciliação no corpo da sua carne através da morte, destruindo com ela a inimizade. Neste corpo que compreende a percepção do ser da comunidade, a Igreja será Una, Sancta, Cathólica e Apostólica.¹⁴⁴

4.5.

Jesus e os Pobres: O Evangelho em Perspectiva Social

Em 1944, Barth publicou um artigo que trata não apenas da questão do povo¹⁴⁵ mas o povo como os pobres a quem há uma distinção especial do Evangelho. Em Mateus (9,36) Jesus “vendo a multidão” teve compaixão dela, porque estava cansada e abatida como ovelha sem pastor. Esse compadecimento de Jesus só pode ser percebido ao se ler o original. *Ἰδὼν δὲ τοὺς ὄχλους ἐσπλαγχνίσθη περὶ αὐτῶν* (ao ver a multidão teve compaixão dela). A expressão é forte e foi atenuada pela tradução. O sofrimento do povo o penalizou, machucou seu coração e o seu sofrimento se tornou mais intenso que o do povo. Jesus tomou

¹⁴³ NELSON, J. Robert. *op. cit.* p. 69.

¹⁴⁴ CD. IV/1. p. 662-668.

¹⁴⁵ *Jesus und das Volk*. Barth questiona no artigo a questão da *Volkskirche* – Igreja Popular, o que não deixa, segundo ele, de ser um termo estranho. Povo não deixa de ser uma abstração. BARTH, K. Jesus e o Povo. Tradução de Walter O. Schlupp. Em: BARTH, K. *Dádiva e Louvor. op. cit.* p. 319.

essa aflição sobre si. Antes de entrar na apreciação do pobre como sujeito da história é preciso verificar o tipo de povo que encontramos no texto bíblico.

4.5.1.

Laos

Quando a Bíblia refere-se ao Povo de Israel, usa o termo *Λαος* (*Laos*). A Septuaginta (LXX) faz essa tradução. A etimologia de *Laos* é incerta.¹⁴⁶ Veio posteriormente a designar os hebreus como o povo escolhido por Deus para uma missão. Nos escritos de Qumran freqüentemente significa Israel. É o povo escolhido com o qual Deus faz uma aliança.

No Novo Testamento o termo ocorre 141 vezes.¹⁴⁷ Algumas vezes ocorre como sinônimo de *εθνε* (*ethene*) mas em sua relação com o povo de Israel. (At.4,10; 13,17; 13,15; 15,8). Quando empregada sozinha, *Laos* pode designar o povo comum (At. 2,47). No Novo Testamento serviu aos autores canônicos para designar o ministério do Batista, de Jesus e dos apóstolos, restrito a Israel. (Mt.4,23; 26,5; 27,64). Este é o *Laos* e não um *ethne*.¹⁴⁸ Israel é descrito como o *Laos* de Deus mas o título é transferido à Igreja. Deus tomou dentre os *ethene* um *Laos* para o seu Nome. (At. 15,14). Convocou para si uma Igreja dentre os gentios e os judeus (Rm. 9,24; Os.1,10). Esta Igreja, mesmo quando representada pela comunidade local é o *Laos* de Deus (II Co.6,14).

¹⁴⁶ Em Homero significa o número de homens, uma multidão, um exército, companhia militar (Ilíada). Mais tarde esse sentido desapareceu e a palavra veio a designar povo comum, multidão daqueles que compõem uma raça. Na LXX ocorre cerca de duas mil vezes com um novo significado sendo o povo em contraste com os governantes. Eram os habitantes de uma cidade (Gn.19,4) ou os membros de uma tribo (Gn. 49,16). Era a gente que acompanhava Esaú e os servos de Jacó (Gn. 33,15; 33,8; 35,6). Os tradutores da LXX achavam que o termo seria adequado para o relacionamento especial de Israel com Iahweh. Veio a designar o Povo Escolhido. Cf. BROWN, Colin. (Ed.). *DICIONÁRIO INTERNACIONAL DE TEOLOGIA DO NOVO TESTAMENTO*. Tradução de Gordon Chown. São Paulo: Vida Nova, 1983. v. III. "Povo". p. 620-621. (DITNT).

¹⁴⁷ 84 vezes em Lucas (Lucas e Atos); 14 em Mateus; 12 em Paulo; 13 em Hebreus e 9 em Apocalipse.

¹⁴⁸ Em João (11,50) há uma exceção onde, no decreto de morte de Jesus, aparece os termos *λαου* (povo) e *εθνος* (nação). "Não compreendeis que é de vosso interesse que um só homem morra pelo Povo e não pereça a Nação toda?" Cf. *THE GREEK NEW TESTAMENT*. Editado por Bruce Metzger et. al. p. 376-377; DITNT. op. cit. p. 623-625.

4.5.2. Ethne

Israel é o povo da própria possessão de Deus (Ex.19,5) enquanto o restante da humanidade é o *Ethene* – nações. Uma passagem típica esta em Êxodo (33,13) onde *Ethnos* é a multidão que mediante a graça de *Iahweh* torna-se o Povo de Deus. O *Ethene* se torna *Laos*.

Há uma prioridade clara dos judeus no livro de Atos onde Paulo somente prega aos gentios depois de os judeus terem rejeitado o Evangelho (At.13,46; 18,6; 19,9). A questão da missão aos gentios é debatida e decidida no chamado Concílio de Jerusalém (Atos 15). Os judeus acusam Paulo de ensinar aos da Diáspora – os que vivem entre os *ethne* – a abandonarem a Moisés (At. 21,21).¹⁴⁹

4.5.3. Ochlos

O termo - *οχλος* – significa “multidão”, “público” em contraste com os indivíduos e especialmente a nobreza ou pessoas de posição social elevada. O *οχλος* é freqüentemente a turba sem líder e sem fim. Pode também ser o povo que não cumpre os mandamentos.¹⁵⁰

No Evangelho de Marcos *ochlos* não se refere nem ao povo de Deus, Israel, nem ao povo dos gentios. Trata-se de um povo sem identidade religiosa e sem coesão étnica. É a multidão composta de “pecadores”, ou seja, os excluídos da sociedade judaica.¹⁵¹ É o povo da terra, empobrecido e sem posses como tantos povos latino-americanos. O sofrimento desse povo incomoda a Jesus. Ele transforma a aflição desse grupo de despossuídos em sua causa. Ele é o homem que toma sobre si o

¹⁴⁹ DITNT. op. cit. p. 620.

¹⁵⁰ Em João (7,49) o povo, é o *ochlos*. A Versão Revista e Atualizada (RA) traduz por plebe, um povo que não conseguia cumprir a Lei por isso, maldita. “αλλα ο οχλος αυτος ο μη γνωσκων τον νομον επιαροτοι εισαν – mas este povo, que não conhece a Lei, são uns malditos! (BJ).

¹⁵¹ MOLTSMANN, Jurgén. *Experiências da Reflexão Teológica*; op. cit. p. 214.

sofrimento do povo.¹⁵² Para os fariseus e doutores da Lei esta turba era a *massa perditionis*, a plebe maldita.

Marcos é, por excelência, o Evangelho dos excluídos. É como se Jesus falasse apenas a esse *ochlos* embora ele não cometa o erro da exclusão. Evangelho em si é inclusão. João demonstra que seu ministério consistiu o tempo todo em tentar recriar as condições para a convivência pacífica entre diferentes grupos sociais, daí suas longas conversas com diferentes pessoas pertencentes a distintas classes sociais. No final Ele próprio foi colocado para fora do *Laos* e foi morto fora das muralhas. Jesus ensina o povo (7,14); se compadece dele (6,34); cura os enfermos do povo (1,34); alimenta o povo (cap. 8); prega ao povo de dentro do barco (3,7) anuncia ao povo o reinado em parábola (4,2ss). *Ochlos* é o destinatário do envio de Jesus. Ele veio por causa do povo e o seu reinado messiânico é destinado aos pobres, o seu amor aos muitos.

Barth assinala duas coisas muito importantes em seu artigo – *Jesus und das Volk*. Primeiro, Jesus se coloca ao lado desse povo excluído para lhe fazer justiça. O povo não é o pano-de-fundo da história do Evangelho. É o sujeito histórico pelo qual o Cristo foi crucificado e o Verbo se fez carne. Ao se dizer que Ele tira o sofrimento e o chama para si pode induzir a que Ele o faz em solidão. Este é um dos perigos que a teologia enfrenta – tratar com a solidão¹⁵³ ainda que Jesus tenha algumas vezes se afastado da multidão para orar; o reino de Deus que Ele anuncia não trata de outra coisa senão em Ele estar real e literalmente em meio ao povo. Ainda que se dirija à massa que se encontra na periferia Ele a quer conduzir para o centro do povoado. Ele chama essas pessoas para si a fim de que o ouçam.¹⁵⁴

A Igreja é a comunidade do Povo, ou seja, constituída pelo Povo que se chama Povo de Deus. Como *laos* de Deus deve deixar que Deus fale por meio dele

¹⁵² BARTH, K. Dádiva e Louvor. op. cit. p. 319.

¹⁵³ BARTH, K. *Introdução à Teologia Evangélica*. op.cit. p. 68 et. seq. O teólogo precisa de solidão para o aprofundamento necessário para sua missão. *O intellectus fidei* o levará a solidão.

¹⁵⁴ BARTH, K. Dádiva e Louvor. op. cit. p. 321.

para aqueles que a constituem por meio do ensino (*didaquê*) mas também para os que são povo *ethene* e *ochlos*. De certa forma a Igreja é constituída por todos esses povos porque uma de suas características deve ser a inclusividade. É um povo diferente, constituído para a adoração e o serviço mas isto não lhe dá o direito da exclusividade. Igreja é inclusão, aprendida do próprio Senhor da Igreja. Barth nota que Jesus repreendeu os escribas e fariseus e mesmo seus discípulos, nunca o povo.¹⁵⁵ Ele mantém com as pessoas uma relação de solidariedade.

O grande perigo pelo qual a Igreja passa é falar das pessoas, do povo com certa distância. Um governante, como um rei, um ditador, governa um povo, sem fazer parte dele. Ele pertence a um outro estrato social. Lidera mas não pertence a um estrato que lhe é inferior. Quando se refere ao povo, trata dele como seus subordinados.¹⁵⁶ São os sem voz nem vez, os assalariados, a plebe, a multidão ignorante, os *lumpenproletariat*.¹⁵⁷

O sentido de “pobreza” tem sido reestudado nas teologias recentes e o debate foi inflamado pela opção preferencial pelos pobres que conduz à hermenêutica da libertação latino-americana.¹⁵⁸ As releituras dos textos bíblicos se tornam

¹⁵⁵ Id. Ibid.

¹⁵⁶ Weber estabeleceu três tipos de dominação: a de caráter racional, a tradicional e a carismática. A primeira é baseada na crença da legitimidade das ordens estabelecidas e no direito de mando daqueles que, em virtude dessas ordens, estão nomeados para exercer a dominação legal. A segunda, na crença cotidiana da santidade das tradições vigentes desde sempre e na legitimidade daqueles que, em virtude dessas tradições, representam a autoridade (dominação tradicional). A terceira, na veneração extracotidiana da santidade das tradições vigentes e na legitimidade daqueles que representam essas tradições. Cf. WEBER, Max. *Economia e Sociedade*. op. cit. p. 140-141.

¹⁵⁷ A reflexão teológica que coloca o pobre como sujeito da história, começa no início de 1960 na América Latina. No lado católico começou com a reunião de teólogos latino-americanos realizada em março de 1964 em Petrópolis, Rio de Janeiro, organizada por Ivan Illich, (1926-2002) tendo participado, entre outros, Juan Luis Segundo, Lucio Gera e Gustavo Gutierrez. Do lado protestante, a grande contribuição foi a fundação do ISAL – Igreja e Sociedade na América Latina. Mais tarde Richard Shaull utilizou o termo Teologia da Revolução (1966). Cf. CORTEN, André. *Os Pobres e o Espírito Santo; o Pentecostalismo no Brasil*. Tradução de Mariana Nunel Ribeiro Echalar. Petrópolis: Vozes, 1996. p. 17-19; ANDRADE, Paulo Fernando Carneiro de. *Fé e Eficácia; o uso da sociologia na teologia da libertação*. São Paulo: Loyola, 1991. p. 33.

¹⁵⁸ Na obra – Êxodo: Uma Hermenêutica da Liberdade - Croatto (1930-2004) propõe uma nova forma de abordar o texto bíblico. O acontecimento fundante passa a vigorar como paradigma para novas possibilidades de releitura do texto em diferentes contextos. A obra se apresenta como geradora de novas leituras e novos acontecimentos. Por isso a necessidade que o autor sente de sugerir orientações preliminares para a compreensão dessa nova forma de aproximação do texto. CROATTO, J. Severino.

obrigatórias já que se entende que as interpretações clássicas foram prejudicadas por pressupostos herdados daqueles que leram a Bíblia a partir de uma cultura de dominação. Nesse sentido volta-se para as interpretações farisaicas em que a pobreza é um mal, está ligada ao pecado e a intervenção divina tem o objetivo de eliminar esse mal.

A leitura dos textos de Barth e alguns tópicos da *Church Dogmatics*¹⁵⁹ apontam para o fato de que Deus alia justiça e graça. A ligação entre ambos torna-se clara. A justiça do crente consiste no fato de que Deus age por ele, de maneira total, porque ele não pode por si próprio solucionar seu problema e nem um outro pode fazer isso por ele. Segundo o Evangelho de Lucas e a Carta de Tiago como também a mensagem do profetas, a pessoa é responsável por todos aqueles que são pobres e miseráveis aos seus olhos. Deve-se ter consciência que todos estão diante de Deus como alguém que tem seu direito assegurado pelo próprio Deus. Todo clamor que uma pessoa levanta em busca de justiça é um clamor que busca proteção e graça. Por isso Deus não pode desconsiderar os Direitos Humanos.¹⁶⁰

Quem é o povo? Barth afirma que o povo não é a comunidade nem a Igreja. Daí sua estranheza com o termo Igreja Popular (*Volkskirche*). O povo é um dado impessoal. Na verdade é uma abstração.¹⁶¹ Por isso o povo em si não crê em Jesus. As pessoas dentre o povo, creram nele. (Jo.7,31).

Êxodo: Uma Hermenêutica da Liberdade. Tradução de J. Américo de Assis Coutinho. São Paulo: Paulinas, 1981. passim.

¹⁵⁹ CD. II/1. § 30. The Perfections of the Divine Loving. p. 351 et. seq.

¹⁶⁰ CD. II/1. p. 387.

¹⁶¹ Entrar nessa discussão é caminhar em direção a um conceito filosófico desgastante. Segundo Kant a razão inicia com o Conceito, que é uma idéia, onde ainda não é possível perguntar pelo verdadeiro ou falso. O Conceito “Boi” é meramente uma nomenclatura. Não é um ser. É uma abstração. Não existe “Boi”, como não existe “Homem”. Existem pessoas como Sócrates, Platão, Aristóteles. Aliás, este último, diante do problema das substâncias particulares e universais reconheceu que o que existe é a substância primeira, Sócrates e não a substância segunda, homem, no juízo, Sócrates é homem.

4.6. A Palavra de Deus como Ação e Serviço

Após os anos de combate ao Nacional Socialismo, Barth, que havia se dedicado ao professorado na Basileia, reencontra seu espírito de lutador contribuindo para a paz na Europa e sua reconstrução. Denunciou os campos de concentração estalinista, na União Soviética, como também a exploração dos países pobres da parte do capitalismo dos Estados Unidos da América e da Europa Ocidental.

No verão de 1946, em seu regresso à Alemanha, apresentou palestra em várias cidades sobre a relação Igreja/Estado.¹⁶² O termo “comunidade” em lugar de Estado procura estabelecer uma relação positiva entre as duas grandezas. A comunidade cristã é a entidade que conjuga as pessoas de determinada região e que se reúne para reconhecimento de Jesus como Senhor e no intuito de professá-lo. A causa comum tem seu ponto de partida na obediência àquela palavra de Deus em Jesus Cristo, palavra esta que todos já ouviram mas sempre de novo precisam escutar.

4.6.1. Comunidade Civil

É a entidade que conjuga todas as pessoas de um lugar e convive sob a mesma ordem do direito, válida e obrigatória para cada pessoa. Seu objetivo é garantir a liberdade individual como também a segurança da comunidade.¹⁶³ É nesse Estado que se percebe a diferença entre a comunidade civil e a comunidade cristã. Esta é chamada a dar seu testemunho em meio a outra, mais ampla quanto à abrangência das relações entre pessoas que se orientam sob a mesma lei e seguem um mesmo princípio. O papel da comunidade cristã é alertar para o perigo de não se transformar a fé em religião e também para distinguir poderes legítimos e ilegítimos.

¹⁶² Berlim, Göttingen, Papenburg, Godesburg, Stuttgart. *Christengemeinde und Bürgergemeinde – Comunidade Civil e Comunidade Cristã*. Em. BARTH, Karl. *Dádiva e Louvor. op. cit.* p. 289-315.

¹⁶³ *Ibid.* p. 290.

A comunidade civil é espiritualmente cega e ignorante. Ela não tem fé nem amor nem esperança. Não tem confissão nem mensagem.¹⁶⁴ Quanto Barth usa o termo “comunidade” para as duas instituições o faz propositalmente para marcar o conceito – comunidade – como algo que nos diz que não deparamos diretamente com instituições mas com pessoas concretas, reunidas em uma entidade comum, com propósito de elaborar e levar a bom termo tarefas comuns.¹⁶⁵

4.6.2. Comunidade Cristã

Barth interpreta a relação da comunidade cristã com o mundo à luz de sua responsabilidade na sociedade. Já lidamos, ao longo desse trabalho, com a crítica estilizada feita a Barth no sentido de lhe atribuir uma certa neutralidade em sua *Church Dogmatics*. No entanto, não só por conta de seus vários escritos políticos, trata com profundidade e importância a necessidade de se viver a experiência cristã numa atividade que demande denúncia e compromisso com a Comunidade/Estado à qual se dirige.

No cristianismo anterior a Barth predominava, por um lado, a atitude pietista que não dava essencial importância a esse problema porque achava que a Igreja tinha que se preocupar com a salvação individual de cada pessoa.¹⁶⁶ Barth provavelmente

¹⁶⁴ Id. Ibid. Suspeito que esta afirmação difícil e perigosa de Barth seja no sentido da perspectiva cristã. Não no sentido de seus ideais e projetos humanos. O que projeta pessoas e coletividades para o futuro é exatamente a construção de um projeto social relevante. O projeto de institucionalização da comunidade civil pretende conduzir a Comunidade/Estado na direção do estabelecimento de padrões de conduta social para a promoção de mecanismos que promovam a produção e o bem-estar. Sobre esta questão sugiro a leitura do texto. BERGER, Peter L. e LUCKMANN, Thomas. *A Construção Social da Realidade*. Tradução de Floriano de Souza Fernandes. 3 ed. Petrópolis: Vozes, 1976.

¹⁶⁵ CORNU, D. op. cit. p. 113.

¹⁶⁶ Ele devia mais ao pietismo do que podia admitir. A herança familiar da tradição pietista era enorme tanto do lado de seus avós como de seus pais. Fritz Barth, o pai, foi influenciado pelos círculos pietistas da Suíça e Alemanha, embora discordasse em vários aspectos. No entanto aceitava a moral e a insistência da verdade central do Evangelho em sua comunicação objetiva. Barth foi acusado de escrever muito cedo sobre o pietismo e talvez por isso, teria produzido uma caricatura do movimento (N. Knappe. *Karl Barth und der Pietismus*, 1927. p.13) já que ele tinha uma experiência remota do que de fato era o pietismo. Cf. BUSCH, Eberhard. *Karl Barth & the Pietists*. Translated Daniel W. Bloesch. Downers Grove: InterVarsity Press, 2004. p.11-13. A obra se divide em três partes: a parte A introduz a visão de Barth sobre o pietismo até 1921; a parte B, apresenta uma resposta dos pietistas

foi injusto com o pietismo e isso pode ser debitado por sua análise em um tempo em que era muito forte sobre ele a teologia liberal de seus antigos professores. O que o pietismo combateu foi a teologia da ortodoxia que defendia a *theologia irregenitorum* – a teologia dos não-regenerados, dos que não tinham passado por um processo de conversão pessoal. Os pietistas diziam que a teologia é uma ciência positiva e que para se falar da fé cristã é preciso falar a partir da experiência da regeneração. A análise mais lúcida parece ser aquela de Tillich que afirma que os pietistas têm e não têm razão em falar da necessidade de um novo nascimento. Ele afirma que, se a questão for colocada em termos da necessidade do teólogo precisar viver existencialmente os problemas que tenta responder, nesse caso se poderia chegar a uma fórmula de união entre a crítica de Barth e a afirmação dos pietistas.¹⁶⁷

Por outro lado, Barth criticou o Evangelho Social por dar pouca atenção ao indivíduo e sua salvação. O mais importante é a responsabilidade social da Igreja e o estabelecimento do Reino de Deus na terra. Rauschenbush¹⁶⁸ afirma que a novidade do Evangelho Social é a clareza e a insistência na necessidade e na possibilidade de redenção da vida histórica da humanidade. Redenção dos erros sociais que pervadiram a sociedade e que atuam como tentação e acabam incitando o mal como força de resistência aos poderes da redenção.¹⁶⁹ Barth insiste que o problema fundamental do ser humano é a sua relação com Deus e que essa relação está completamente errada e precisa ser mudada. Sua ênfase consiste na necessidade de se

para a crítica do pietismo feita pelo jovem Barth até 1930; a parte C é uma tentativa de síntese para o encontro entre o jovem Barth e o pietismo.

¹⁶⁷ TILlich, Paul. *Teologia Protestante nos Séculos XIX e XX. op. cit.* p. 40-41.

¹⁶⁸ Walter Rauschenbusch (1861-1918) nasceu em Rochester, New York, onde seu pai era professor no Departamento Alemão do Seminário Teológico Batista de Rochester. Em 1886 tornou-se pastor da Segunda Igreja Batista Alemã da cidade. Ali viu as sórdidas condições dos imigrantes, a exploração dos trabalhadores pelos gigantes industriais e a indiferença do governo diante do sofrimento dos pobres. Isto levou-o a reconsiderar suas categorias religiosas, a começar um novo estudo da Bíblia e a pesquisar as opiniões dos críticos sociais. Escreveu *Christianity and Social Crisis*, 1907; *Christianizing the Social Order*, 1912 e seu livro mais conhecido, *A Theology for the Social Gospel*, 1917). M. A. Noll. “Walter Rauschenbusch” Em: ERWELL, W. A. (Ed.). *op. cit.* v. 3. p. 230-231.

¹⁶⁹ RAUSCHENBUSCH, Walter. *A Theology for the Social Gospel*. New York/Nashville: Abingdon Press, 1917. p. 95.

entender o Evangelho como ação de Deus que, em si, não se identifica com nenhuma força político-ideológica e nem com qualquer movimento social.¹⁷⁰

Essa insistência na natureza do Evangelho e na independência da teologia com relação ao Estado/Comunidade Civil e em relação a todas as correntes sociais e políticas, deu à Igreja Cristã a possibilidade e a isenção necessária para agir com seriedade diante das ameaças reais. A partir dessas dificuldades concretas, Barth produziu o texto Igreja Nacional, Igreja Livre e Igreja Confessante.¹⁷¹

4.6.2.1. Igreja Nacional

Não é uma Igreja Estatal, o que a faria perder a essência do Evangelho. É antes aquela que vive sua experiência cristã em meio a uma comunidade civil legítima.¹⁷² Diante de situações específicas a Igreja deve optar pelo Estado legítimo denunciando aquele que pretende se instaurar como Estado opressor. A Igreja se legitimará como verdadeira Igreja de Jesus Cristo ao proclamar que ela só se submeterá a Ele, como Senhor da Igreja e do Mundo.¹⁷³

¹⁷⁰ RICHARD SHAULL. Influência de Karl Barth. Em. *SEMINÁRIO TEOLÓGICO PRESBITERIANO INDEPENDENTE*. op. cit. p. 18.

¹⁷¹ Este Ensaio foi publicado originalmente na revista *Evangelische Theologie*, III, 1936. p. 411-412. Foi publicada uma versão francesa em *Les Cahiers Protestantes* (nº 2, mar/1937. p.101-113). O texto foi produzido na Suíça, após sua expulsão da Alemanha. A preocupação de Barth é estabelecer as três formas da relação Igreja/Estado. Paulo de Góes. Karl Barth, “Retalhos” de seu Pensamento Político. Em: *SEMINÁRIO TEOLÓGICO PRESBITERIANO INDEPENDENTE*. op. cit. p. 37-48.

¹⁷² A questão da legitimidade do Estado é outro problema crucial na teologia de Barth. A comunidade cristã deve se subordinar ao Estado ao distinguir entre o legítimo e o não-legítimo, ou seja, entre forma e realidades políticas que se apresentam melhores ou piores, entre ordem e arbítrio, democracia e tirania, liberdade e anarquia, comunhão e coletivismo, entre direito de personalidade e individualismo. Enfim, deve distinguir entre o estado de Romanos 13 e o de Apocalipse 13. De conformidade com este julgamento – discernimento – tratará sobre que bases se levantam as questões de fundação, preservação e implantação da ordem estatal. Cf. BARTH, K. *Dádiva e Louvor*. op. cit. p. 297.

¹⁷³ A Declaração Teológica de Barmen (tb. chamada de Confissão de Fé de Barmen) tem, em seu texto completo, 17 teses divididas em cinco capítulos e seus comentários. Apareceu em francês em *Textes Symboliques* (Genebra. 1960), publicação da série de “Cadernos de Documentação da Igreja Reformada Ecumênica Confessional”. O texto alemão, que apareceu em *Gottes Wille und Unsere Wunsche*, (A Vontade de Deus e o Nosso Desejo) trata apenas das teses sem os comentários. O texto da Declaração foi oficialmente elaborado por Barth, Thomas Breit e Hans Asmussen. Barth representando a Igreja Reformada e os outros dois, a Igreja Luterana. Georges Casalis afirma que Barth o redigiu em poucas horas enquanto os outros dormiam a sesta. Em carta a Niemöller em 1953, Barth declarou: “enquanto a Igreja Luterana dormia a Reformada permaneceu acordada. Durante as

4.6.2.2. Igreja Livre

Embora o nome possa sugerir liberdade para decidir seu próprio destino, não despertou a simpatia de Barth. O nome sugere vários perigos como por exemplo a liberdade que leva a Igreja a se tornar uma sociedade religiosa cujo caráter privado pode fazê-la esquecer sua relação com o Estado. Sobre esta Igreja paira o risco de fuga de sua responsabilidade diante do mundo. Este risco, de se tornar uma sociedade religiosa, seria a negação do Evangelho conforme a ênfase de Barth contra a Teologia Natural.¹⁷⁴

três horas de sesta, revisei o texto fortalecido por um café forte e um ou dois cigarros do Brasil”. Cf. BUSCH, Eberhard. *KB: His Life from Letters and Autobiographical Texts*. op. cit. p. 245. Cf. tb. CORNU, Daniel. op. cit. p. 40-43; CASALIS, G. op. cit. A citação em Casalis é de Hans Assmussen (1898-1968), pastor em Altona. “Karl Barth und die Beckennende Kirche” (KB e a Igreja Confessante) em *Die Freiheit der Gebundenen*, (A Libertação do Oprimido), livro em homenagem a Barth pelos seus 50 anos de idade em 10/05/1936. Cf. Tb. CD. II/1. § 26. “The Knowability of God” onde o autor apresenta uma longa nota comentando o Artigo 1º da Declaração de Barmen. p. 172-178. O primeiro Sínodo da Igreja Confessante Alemã aconteceu entre 29 a 31 de maio de 1934 na Igreja Reformada de Barmen com a participação de 138 delegados. Ali foi aprovada uma Declaração de fé em seis teses. (vide Anexo 1).

¹⁷⁴ O problema da Teologia Natural foi tratado por Barth com rigor. Em seu texto *Nature and Grace* (*Natur und Gnade*), Emil Brunner (1889-1966) afirma que “a tarefa de nossa geração teológica é encontrar o caminho de volta a uma legítima teologia natural”. Barth reagiu com seu famoso Não! (*Nein!*). (Cf. nota 293). A maior parte da resposta Barth escreveu entre as 5 e 6 horas da manhã em seu quarto de hotel em Roma, tendo diante da sua visão o Monte Pincio e São Pedro olhando de longe para ele. Isto fê-lo pensar que “o perigo Romano da *analogia entis* o ameaçava juntamente com Brunner.” Diante de Deus não só o mundo, a história, a filosofia, a religião e a especulação religiosa são perversas e inautênticas porque Deus não pode ser objeto das faculdades humanas cognitivas e da experiência humana, da intuição ou do sentimento. Deus só pode ser conhecido em sua Revelação. Na CD. I/1. § 17 – The Revelation of God as the Abolition of Religion – afirma que não podemos interpretar Deus como a substância e o homem como a forma, ou seja, não podemos interpretar o evento da Revelação como um intercâmbio entre Deus e o homem, entre Graça e Natureza (...) Revelação é de fato um evento que vem ao encontro da pessoa humana. (CD. I/. p. 280). Brunner via a possibilidade de um “Ponto de Contato” por meio da teologia Natural (*Gott und Mensch*, 1930). Esse ponto de contato esta baseado em Gênesis (1,27) onde afirma que a Pessoa Humana foi criada à Imagem de Deus (*Imago Dei*). Barth rejeita esse ponto afirmando que a *Imago* foi perdida na Queda e o que resta é um simulacro, imagem distorcida. (sobre a teoria do Simulacro, cf. DELEUZE, Gilles. *Lógica do Sentido*. Tradução de Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Perspectiva, 1974. Cf. especialmente o Apêndice: Simulacro e Filosofia Antiga, Platão e o Simulacro. p. 259-286. O assunto lembra também o uso que Descartes (1596-1650) faz de Anselmo sobre as provas da existência de Deus. No Princípio da Causalidade a idéia do ser Infinito e Perfeito estaria na mente da pessoa como a marca do artista na obra. Cf. DESCARTES, René. *Meditações*. Tradução de J. Ginsburg e Bento Prado Jr. São Paulo: Nova Cultural, 1988. v. 2. p. 44 (Os Pensadores). Barth afirma que o verdadeiro Ponto de Contato é estabelecido pela fé. Nesta, a pessoa é criada pela Palavra de Deus para a Palavra de Deus, existindo na Palavra de Deus, não em si mesmo, não em virtude de sua humanidade e personalidade, nem do ponto de vista da criação, mas somente no ponto de vista da fé. Só pode ser falado teologicamente e não filosoficamente. Cf. CD. I/1. § 4. The Knowability of the Word of God. p. 273-274.

Igreja Livre, por mais atraente que seja sua designação, conduz ao perigo não só do alheamento e da alienação mas também da autonomia que é, de certa forma, arrogância e distanciamento que leva à tentação de determinado *status quo* que atenda a interesses de grupos ou pessoas e não ao Evangelho como Palavra de Deus.

4.6.2.3. Igreja Confessante

A Igreja assume o caráter de confessante quando o Estado a afasta deliberadamente, quando a oprime e quando deseja modificá-la para atender a seus próprios objetivos. A Igreja não se torna confessante por simples opção mas por exigências do próprio Evangelho pois em si, ela não deseja tornar-se como tal.

Em 14 de julho de 1933, o *Reichstag* reconheceu oficialmente a *Deutsche Evangelische Kirche*. Em 4 de janeiro de 1934 Ludwig Muller, eleito em 27 de setembro do ano anterior, Bispo do Reich, pelo Sínodo Nacional de Wittenberg, promulgou um decreto estabelecendo que toda participação de um pastor na política da Igreja seria considerada uma infração passível de disciplina eclesiástica e o faltoso seria afastado de suas funções.¹⁷⁵ Barth declara, no Artigo 1º da Declaração de Barmen, que Jesus Cristo é o Único e Verdadeiro Senhor da Igreja e que não há nenhum outro caminho pelo qual a pessoa seja declarada justa. No Artigo 5º lembra que o Sacerdócio Universal de todos os crentes é contrário à criação do *Führerprinzip*.¹⁷⁶

Diante desse estado de coisas, Barth escreve e dá conferências sobre o papel da Igreja na sociedade. Destaca que a Igreja Confessante não deve se afastar da

¹⁷⁵ CORNU, Daniel. *op. cit.* p. 39.

¹⁷⁶ *Führerprinzip* é o Princípio da Autoridade. Um Povo (*Volk*); Um Reino (*Reich*); um Líder (*Führer*). Uma tentativa de fazer que a Igreja copie o Estado Nacional Socialista, instituindo um bispo com poderes absolutos. A Igreja Confessante surgiu a partir da Liga Emergencial de Pastores fundada por Martin Niemöller em 1933, tomando seu nome do fato que ela baseava sua oposição a Hitler e aos “Cristãos Alemães” sobre a Confissão de Fé em Jesus Cristo como único Senhor e fonte de toda a fé. BUSCH, E. KB: *His Life from Letters and Autobiographical Texts. op. cit.* p. 226.

Deutsche Evangelische Kirche (DEK) mas, deve anunciar que a autoridade única é Jesus Cristo, rejeitando a autoridade eclesiástica instalada pelo Reich.¹⁷⁷

Foi essa luta contra um Estado totalitário e uma Igreja que acabou sancionando uma relação de subserviência ao Estado que levou Barth a anunciar sua rejeição ao culto estabelecido pelo Estado que cria seu próprio código de ética, não segundo o Mandamento mas segundo o poder vigente.¹⁷⁸

A determinação de Barth por uma opção dolorosa, mas necessária contra os poderes diabólicos que imprimem terror e medo, pode ser destacada na carta que escreveu a Hromadka (1889-1969) com data de setembro de 1938.¹⁷⁹ Era um teólogo do Evangelho. Segundo ele o Evangelho é o Alfa e o Ômega da teologia. Sua

¹⁷⁷ Em Darmstadt, numa conferência da DEK, a polícia secreta alemã interveio e em um dos momentos mais sérios da discussão um policial disse aos pastores: “senhores, se trata agora de decidir a quem se quer obedecer: a mim, representante visual do Estado ou a esse Senhor imaginário do qual vocês não cessam de falar.” Barth cita este episódio numa conferência pronunciada na Basileia em 1937. Cf. CASALIS, G. *Retrato de Karl Barth. op. cit.* p. 41.

¹⁷⁸ Bonhoeffer tem sido reconhecido por alguns como aquele que primeiramente negou o valor da religião para a fé. Na sua cela da prisão escreveu a Eberhard Bethge (30.4.44): “o que me preocupa incessantemente é a questão, o que é o cristianismo? Ou, quem é Jesus Cristo para nós hoje? (...) Passou o tempo da religião de maneira geral. No entanto, reconhece em várias cartas ter sido Barth aquele que primeiro começou a pensar seriamente nesta direção, embora o acuse de promover um positivismo da Revelação. Seu respeito a Barth é grande, citando-o constantemente e solicitando o envio de partes de sua futura CD: “se conseguires encontrar a “doutrina da predestinação” de Barth (não encadernada) ou a Doutrina de Deus, envia-as para mim”. O volume parcial da Doutrina de Deus, contendo o 7º capítulo – a Eleição Graciosa de Deus (Doutrina da Eleição ou predestinação) e o 8º capítulo – O Mandamento de Deus (Ética) Bonhoeffer tinha conseguido na terceira viagem à Suíça na forma de provas de impressão. Por trás do pedido pode estar a idéia de continuar trabalhando em sua Ética. Cf. BONHOEFFER, Dietrich. *Resistência e Submissão; op. cit.* Cf. especialmente as cartas de 15.12.43 onde KB aparece com o nome de *Carolus*, por motivo de segurança pois E. Bethge havia recebido a incumbência de viajar até a Suíça e se encontrar com Barth na Basileia; carta de 18.12.43; carta de 30.4.44 que é a mais famosa de todas por tratar do cristianismo a-religioso; carta de 5.5.44; e carta de 8.6.44 onde menciona o *Der Römerbrief e Credo*, textos de 1922 e 1935 respectivamente. As cartas estão em ordem cronológica, portanto de fácil localização.

¹⁷⁹ Joseph Hromadka, teólogo da Universidade de Praga, Tchecoslováquia. No Tratado de Munique, de 30/9/1938 as democracias ocidentais, impotentes, entregaram o território dos Sudetos à Alemanha. Os Sudetos formam a orla Nordeste do quadrilátero da Boêmia, na antiga Tchecoslováquia. O nome “Sudetos” aplicou-se à região da Boêmia onde predominava população de origem alemã. A anexação durou de 1938 a 1945. Quando a Tchecoslováquia recuperou seu território, expulsou a população de origem alemã. Poucos dias antes da assinatura do Tratado, KB escreveu a carta (19/9) onde afirma que o Evangelho autoriza o cristão a uma atitude de oposição frente a poderes ilegítimos. (Brief au Prof. Hromadka in Prag) Trechos da carta estão em CORNU, D. *op. cit.* p. 81-8. Com a invasão de seu país, Hromadka foi para os Estados Unidos onde se tornou professor de teologia em Princeton. Foi um dos fundadores do CMI. Enfatizava a Soberania de Deus em todas as situações históricas e sistemas seculares.

tradição de fé era a Presbiteriana Escocesa Reformada. Sua atitude era a de agir sempre em uma perspectiva pastoral.

Barth demonstra indignação com o *Anschluss* (Anexação). Em 1942 dirá que o mais grave dia dos últimos anos não foi a derrota da França (1940), a conquista de Creta (1941) nem Pearl Harbour (1942) mas sim o dia de Munique quando os Estados Democráticos confessaram sua incapacidade em preservar a ordem estabelecida desde 1919 e quando os sinos das igrejas repicaram na Europa acreditando os cristãos que deviam agradecer a Deus por terem evitado a guerra através de um tratado vergonhoso.¹⁸⁰

Criticado por se lançar de forma aberta em problemas entre Igreja e Estado, reage afirmando que a transcendência de Deus, a espera escatológica, a pregação do puro Evangelho, ainda guardam seu lugar central. Contudo, critica a idéia de um Deus transcendente abstrato, que não acolhe a pessoa humana em sua existência concreta.¹⁸¹ A mudança se deu não no sentido dos conteúdos da fé mas na forma de aplicar esses conteúdos às experiências vividas nos anos do Nacional Socialismo na Alemanha.

Barth estabelece as condições sob as quais a resistência cristã a um Estado pode se justificar.¹⁸² Ele une dogmática e ética talvez mais que qualquer outro teólogo dogmático o faz. Sua teologia é centrada na situação porque ela é trabalhada a partir de contextos específicos, como o foi desde o início quando, a partir da experiência das moças trabalhadoras das fábricas têxteis de Safenwill, decidiu por estudar a Escritura com o fim de ter uma mensagem que de fato respondesse à situação vivida por seus paroquianos. Tenta mostrar como o Deus gracioso agiu e age em nossas situações concretas e como a pessoa vive na luz do fato que o Deus gracioso tem feito a partir dessa realidade.

¹⁸⁰ Brief an einen amerikanischen kirchenmann. Em: Eine Schweizer Stimme (Uma Voz Suíça). Zurique, 1946. p. 273-274. ap. CORNU, D. *op. cit.* p. 82.

¹⁸¹ How My Mind has Charged. Em: BARTH, K. *Dádiva e Louvor. op. cit.* p. 413.

¹⁸² Barth estabelece essa ética da situação nas aulas Gifford de 1937-1938 com o título *The Knowledge of God and the Service of God*. Em: BARTH, K. e HAMEL, Johannes. *op. cit.* p. 26.