

2. A Teologia de Karl Barth: Antecedentes

Karl Barth (KB) é um dos mais densos teólogos da história da Igreja cristã. É o mais rico e produtivo desde Lutero, Calvino e Tomás de Aquino. Sua teologia tem sido alvo de ataques de diferentes posições teológicas, seja de linha mais fundamentalista seja liberal.¹ KB é considerado conservador na Europa e liberal nos Estados Unidos e nos países onde o imperialismo norte-americano exerce poder e influência.

Ainda que formado sob a influência dos mais renomados teólogos do liberalismo europeu, entrou em crise quando seus antigos professores traíram sua confiança ao aprovar a política beligerante do Kaiser Guilherme II, que fez a Alemanha entrar em guerra em 1914.

Por que Karl Barth? Porque ele produziu uma nova reforma, só que na teologia. Todas as conseqüências produzidas pela Reforma Religiosa do século XVI² foram paulatinamente sendo superadas e esquecidas pelos seus herdeiros. O que os reformadores evidenciaram foi a necessidade de se promover um retorno às

¹ Por “Liberal” entende-se o ramo da teologia protestante que se produziu sob o impacto do Iluminismo, com seu princípio de autonomia da razão e o criticismo literário radical que conduziu o estudo das Escrituras até as últimas conseqüências. Esse radicalismo literário conduziu a uma nova hermenêutica: o método histórico-crítico. VOLKMANN, M. et al. *Método Histórico-Crítico*. Rio de Janeiro: Cedi, 1992.

² Usaremos a forma Reforma com ‘R’ maiúsculo para tratar a Reforma do século XVI. Em inglês e alemão o termo é “*Reformation*”, específico para a causa de Lutero. A palavra “*reform*” nas duas línguas citadas tem o sentido de “reforma”, “mudança”, de forma usual e comum. A distinção em português da letra maiúscula deve-se a não distinção dos termos para o tipo de reforma produzida por Lutero e Calvino.

Escrituras. O princípio de *sola scriptura* foi a mola mestra da teologia reformada ao lado da *sola fidei* e *sola gratia*. Lutero e os reformadores firmaram o princípio hermenêutico da Escritura como única regra de fé e prática. Para entender o desenvolvimento da teologia de Karl Barth é preciso se reportar às conquistas iniciadas no século XVI e suas posteriores modificações nos séculos subsequentes.

Barth faz parte daquele grupo de teólogos que não se pode compreender isoladamente. Sua influência se estende a vários seguimentos da teologia entre as grandes guerras e depois, no pós-guerra. Ao lado de outros grandes teólogos do século XX, buscou compreender a importância da teologia para a Igreja. Numa conferência em 1934 afirma que é preciso ter consciência de que a Revelação é ato de Deus para a Igreja. Cabe à teologia o papel de vigiar para que a Igreja nunca se esqueça dessa verdade³. Sua função é constantemente lembrar que o trabalho do teólogo, ou seja, da própria Igreja, é manter-se sempre atenta a esta revelação.⁴

2.1. A Teologia da Reforma

A palavra “protestante” pode parecer ofensiva e até negativa aos ouvidos politicamente conservadores. Seu uso original foi porém, positivo. Um manifesto foi apresentado na Segunda Dieta de Spira (1529) afirmando que ela não podia eliminar

³ *Offenbarung, Kirche und Theologie*. Theologische Existenz Heute. Munchen: Christian Kaiser Verlag. 9:15-43, 1934. Há uma tradução para o português em BARTH, Karl. *Dádiva e Louvor*. Tradução de Walter O. Schlupp et al. São Leopoldo: Sinodal, 1986. p. 181-199.

⁴ KB afirma que não existe não-teólogos na Igreja. Todos são co-responsáveis pela riqueza da reflexão mas também por sua compreensão. Daí sua dogmática chamar-se *Dogmática da Igreja – Kirchliche Dogmatik* e não Dogmática Cristã – *Christliche Dogmatik*, título de 1927. Esta obra representa de fato, uma espécie de ensaio genial daquela que seria sua grande obra iniciada a partir de 1932. Usarei a edição inglesa que soma 14 volumes da *Church Dogmatics* (CD). Para firmar sua opinião que todos são teólogos, inicia assim sua obra: “Dogmatics is a theological discipline. But theology is a function of the church. The church confess God, by the fact that she speaks of God. She does so first of all through her existence in the action of each individual believer.” CD., I/1. p. 1.

a liberdade concedida aos luteranos e zuinglianos na Primeira Dieta de Spira (1526).⁵

O conteúdo do protesto declarava:

Os ministros deverão pregar o Santo Evangelho de acordo com a interpretação dos escritos aceitos pela Santa Igreja Cristã. Isto levanta a questão: qual é a verdadeira e Santa Igreja? Existe grande diversidade de opiniões a respeito do assunto. Nós afirmamos que não existe pregação ou doutrina certa a não ser a que esteja de acordo com a Palavra de Deus. Segundo a ordenação de Deus, nenhuma outra doutrina deve ser pregada. Cada texto da santa e divina Escritura deve ser elucidado e exposto à luz de outros textos. Este livro santo é necessário em todas as coisas para os cristãos. Ele brilha claramente por sua própria luz e ilumina as trevas. Nós estamos determinados, com a graça e auxílio de Deus, a permanecer somente com a Palavra de Deus, o santo Evangelho, contido nos livros bíblicos do Antigo e Novo Testamento. Somente esta palavra deve ser proclamada e nada que lhe seja contrário (deve permanecer). Ela somente é verdade, a regra segura de toda doutrina e conduta cristã. Nunca falha nem decepciona. Aqueles que edificam e se firmam sobre este fundamento permanecerão firmes contra as portas do inferno. Todos os acréscimos e vaidades meramente humanos em oposição a ele deverão cair diante da presença de Deus.⁶

A Reforma começou com declarações solenes. O que os reformadores buscavam e exprimiam era uma inquietude, um desejo de obediência, uma necessidade de ser autêntico e a vontade que decorre daí de não se deixar aprisionar por tradições que, conquanto valiosas e respeitáveis, não podem oferecer garantia absoluta de sua concordância com a mensagem do Deus vivo.⁷

2.1.1. Martinho Lutero

O originador do protesto reformador foi o monge agostiniano Martinho Lutero (1483-1546), nascido em Eisleben, Alemanha. Destinado ao estudo do direito voltou-se para o mosteiro onde se debateu em intensa crise pessoal a partir da qual desenvolveu uma nova compreensão de Deus, da fé e da Igreja.⁸ Ele não tentou

⁵ LEITH, John H. *A Tradição Reformada: uma maneira de ser a comunidade cristã*. Tradução de Eduardo Galasso Faria e Gerson Correia de Lacerda. São Paulo: Associação Evangélica Literária Pendão Real, 1996. p. 35.

⁶ Id., *Ibid.*

⁷ Cf. SENARCLENS, J. de. *Herdeiros da Reforma*. Tradução de Aharon Sapsezian. São Paulo: Aste, 1970. p. 14.

⁸ Lutero compara-se em produção acadêmica à estatura de Agostinho e Tomás de Aquino. Juntam-se a ele Calvino e KB. Suas obras estão sendo traduzidas para o português pelas editoras, Sinodal e Concórdia. O volume 1 foi publicado em 1987 e está apenas no volume 9 em 2007. Tem o título Martinho Lutero, *Obras selecionadas*. Na língua alemã chega a 95 volumes.

fundar uma nova Igreja pois sempre se viu como um fiel servo. Daí seu desgosto pelo fato de os primeiros protestantes, na Inglaterra e França, assim como na Alemanha, ter sido chamados de “luteranos” “A primeira coisa que peço é que as pessoas não façam uso do meu nome e não se chamem luteranas, mas cristãs. Que é Lutero? O ensino não é meu. Nem fui crucificado por ninguém. [...] como eu, miserável saco fétido de larvas que sou, cheguei ao ponto em que as pessoas chamam os filhos de Cristo por meu perverso nome?”⁹

Lutero recebeu o grau de doutor em teologia em 1512 e foi indicado *leitura in Biblia* na Universidade de Wittenberg sucedendo Johann von Staupitz, agostiniano, seu mentor e confessor.¹⁰

Como professor da Igreja dedicou-se a ouvir a Palavra de Deus e a meditar profundamente sobre as Escrituras. Muito da teologia de Lutero em particular e dos reformadores, de modo geral, vai estar presente em Barth. A tese defendida por KB é que somos conhecidos de Deus em vez de O conhecermos. “Devemos deixar que Deus opere em nós. Ele dá a Palavra.”¹¹ Deus se oculta e se revela – é o Deus *crucifixus* e *absconditus* – segundo a idéia de Paulo em Primeira Coríntios (1,18) onde o apóstolo firma seu discurso sobre o Cristo crucificado e a oculta sabedoria de Deus.¹²

Lutero tornou-se teólogo biblista não somente porque ensinava Antigo Testamento em Wittenberg, mas porque seu método de ensinar era uma ruptura com o currículo padrão da teologia escolástica. Pretendia restaurar o estudo da Bíblia e dos Pais da Igreja em toda a sua plenitude. Mantinha-se em diálogo com toda a tradição da Igreja. Conhecia a fundo os autores patrísticos e medievais. Estudou

⁹ Ap. GEORGE, Timothy. *Teologia dos Reformadores*. Tradução de Gérson Dudus e Valéria Fontana. São Paulo: Vida Nova, 1994. p. 55.

¹⁰ Ibid. p. 56.

¹¹ Ibid. p. 58.

¹² EBELING, Gerhard. *O Pensamento de Lutero: uma introdução*. Tradução de Helberto Michel. Sinodal: São Leopoldo, 1988. p. 180-181. A versão bíblica adotada será *A BÍBLIA DE JERUSALÉM*, São Paulo: Edições Paulinas, 1986, salvo quando se indicar a necessidade de uma outra tradução.

Anselmo, Guilherme de Occam, Pedro Lombardo, Pedro D'Alli e Gabriel Biel.¹³ Ainda que tenha sido um pensador prático, Lutero foi embebido permanentemente pela influência desses escolásticos. No entanto, acusava o escolasticismo como causador da desorientação da Igreja. Culpava Aquino por essa devastação, por ter submetido a fé cristã ao aristotelismo.¹⁴

A novidade em Lutero é o resgate do valor das Escrituras para a percepção de Deus. Somente por meio dela pode-se compreender o significado da palavra “Evangelho”. É um princípio hermenêutico para compreensão da Revelação. Os termos *lex et evangelium* (lei e evangelho) aliados ao contraste entre *littera et spiritus* (letra e espírito) e o princípio cristológico *was christum Treibet* (O que manifesta Cristo) formam a essência da hermenêutica luterana.¹⁵

2.1.2. João Calvino

Em 1921, quando Barth deixou o pastorado na pequena comunidade de Safenwill, Suíça, para tornar-se professor de teologia reformada na Universidade de Gottingen, não sabia muito bem como iria enfrentar essa situação. Precisava se preparar para falar dos reformadores. Em 1922 escreveu a seu amigo Eduard Thurneysen,

Calvino é uma catarata, uma floresta primitiva, um poder demoníaco, algo vindo diretamente do Himalaia, absolutamente chinês, estranho, mitológico; perco completamente o meio, as ventosas, mesmo para assimilar esse fenômeno, sem falar para apresentá-lo satisfatoriamente. O que recebo é apenas um pequeno e tênue jorro e o que posso dar em retorno, então, é apenas uma porção ainda menor desse pequeno jorro. Eu poderia feliz e proveitosamente assentar-me e passar o resto de minha vida somente com Calvino.¹⁶

¹³ Cf. SEEBERG, Reinhold. *Manual de las Historias de las Doctrinas*. Tradução de José Miguez Bonino. Buenos Aires: Casa Bautista de Publicaciones, 1967. v. 2. p. 223.

¹⁴ Id., Ibid.

¹⁵ HASEL, Gerhard F. *Teologia do Novo Testamento: Questões Fundamentais no Debate Atual*. Tradução de Jussara Marindir Pinto Simões Arias. Rio de Janeiro: Juerp, 1988. p. 14. Lutero visualizou já na história da Promissão do Antigo Testamento o “evangelho”. Aquilo que manifesta Cristo foi, para ele, a justiça de Deus que justifica o pecador e a fé justificadora correspondente.

¹⁶ Cf. GEORGE, Timothy. op. cit. p. 163.

Calvino (1509-1564) foi sua grande paixão por toda a vida. Lia-o durante muitas horas e mesmo assim dizia não estar preparado para falar sobre sua teologia. Certa ocasião chegou a desmarcar uma aula porque não estaria devidamente preparado. Essa seriedade o conduziu a um aprofundamento sistemático na obra de Calvino. Isto proporcionou um renascimento dos estudos sobre o teólogo de Genebra. Deve-se a Barth a avaliação da pertinência de Calvino para nossos dias.¹⁷

Calvino e Lutero nunca se encontraram pessoalmente. Quando Calvino nasceu uma geração já se passara desde que Lutero começara a dar aulas em Erfurt e Zuinglio (1484-1531) já exercia suas tarefas pastorais em Glarus.¹⁸ Calvino foi um mestre da língua latina mas foi também o primeiro grande teólogo a escrever em francês. Estava convencido de que era preciso deixar a linguagem dos escolásticos para melhor aproximação com as pessoas comuns. Como teólogo sistemático coube a ele organizar as conquistas da Reforma. Lutero e Zuinglio modificaram radicalmente a antiga religião, mas era preciso uma mente vigorosa, organizada e lógica para dar sentido a todo emaranhado de doutrinas que iam sendo lentamente estabelecidas após o calor das controvérsias religiosas.¹⁹

Estudou teologia e depois direito. Seu aprofundamento jurídico e clássico lhe deixou na mente uma impressão clara. Aprendeu a pensar com clareza e organizar seu vasto saber. Um dia sentiu-se tocado por Deus e escreveu: “Deus sujeitou-me o coração à docilidade através de uma conversão repentina.” A partir daí seu interesse foi desviado dos clássicos e das Leis e se estabeleceu nos Pais da Igreja e nas Escrituras. Mas não chegou a essas influências sem antes passar pelos sermões de

¹⁷ Ibid. p. 165.

¹⁸ Id. Ibid.

¹⁹ GREEN, V. H. H. *Renascimento e Reforma*. Tradução de Cardigos dos Reis. Lisboa: Publicações Dom Quixote. 1984. p. 187. Há farta bibliografia que aborda a influência de Calvino na área social: TREVOR-ROPER, H. R. *Religião, Reforma e Transformação Social*. Tradução de Maria do Carmo Cary. Lisboa: Editorial Presença, 1981; BIÉLER, André. *O Pensamento Econômico e Social de Calvino*. Tradução de Waldyr de Carvalho Luz. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1990; REID, W. Stanford, (Ed.). *Calvino e sua Influência no Mundo Ocidental*. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1990.

Lutero e o Novo Testamento de Erasmo (1469-1536).²⁰ Ao ler o Novo Testamento Grego percebeu até que ponto a doutrina da Igreja tinha se afastado da narrativa bíblica. Era preciso retornar às Escrituras e para isso seria necessário um estudo acurado do texto inspirado. Concomitantemente, seus estudos de Lutero confirmavam a suspeita que germinava em sua mente: que o ser humano, sob o peso do pecado, só pode ser salvo pela fé absoluta e sem restrições na misericórdia divina.²¹

A tese calvinista da separação entre Igreja e Estado foi apenas teórica. A Igreja devia cuidar das questões da alma – o homem interior – enquanto os magistrados deviam cuidar da paz civil e da moralidade. O Estado não intervém; apenas colabora no que puder para ajudá-la, ao mesmo tempo que a Igreja não deve intervir com os negócios do Estado.²²

Na prática, Genebra tornou-se uma teocracia tendo Calvino como o profeta do Senhor. A cidade foi palco de uma grande experiência social, política e religiosa. Calvino mostrou-se implacável com aqueles que enfrentavam suas idéias. Houve quem fosse preso por criticar a interpretação bíblica de Calvino.²³

O calvinismo espalhou-se rapidamente por toda a Europa. Movimentos protestantes se espalharam a partir de Genebra, Holanda, Alemanha, Inglaterra e

²⁰ Desidério Erasmo, publicou uma edição do Novo Testamento Grego em 1516. Mais tarde preparou outras quatro edições. Cf. LINS, Ivan. *Erasmo: A Renascença e o Humanismo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967; Outras obras em português sobre o assunto. Cf. BITTENCOURT, B.P. *O Novo Testamento: Canon, Língua e Texto*. 2. ed. Rio de Janeiro: Juerp; São Paulo: Aste, 1984. p. 173; PAROSCHI, Wilson. *Crítica Textual do Novo Testamento*. São Paulo: Edições Vida Nova, 1993. p.108-110.

²¹ Paul Tillich alerta para o perigo de se transformar a fé no poder justificador. A fé não é jamais a causa; apenas o canal. O poder justificador é a graça divina. O princípio material da Reforma é a doutrina da justificação pela fé; ou seja, pela graça por meio da fé. O princípio formal é a Escritura. TILLICH, P. *Perspectivas da Teologia Protestante nos séculos XIX e XX*. Tradução de Jaci Maraschin. São Paulo: Aste, 1986. p. 37-38.

²² GREEN, V. H.H. *op. cit.* p. 191.

²³ Castellio, filólogo, mestre-escola em Genebra, teve que se demitir porque classificou o Cântico dos Cânticos como um poema de amor e criticou a interpretação de Calvino do Credo dos Apóstolos; Bolsec duvidou da doutrina da predestinação. O caso mais gritante foi o de Miguel de Servet. Este, médico espanhol, formulou doutrinas heréticas sobre a Trindade. Foi condenado e sua sentença executada em 27 de outubro de 1553.

depois para as colônias daqueles que emigraram para a América do Norte no século XVII.²⁴ Por meio do trabalho missionário – protestantismo de Missões – e do estabelecimento de colônias protestantes nos trópicos – protestantismo de imigração – a influência da doutrina protestante chegou também até a América do Sul.²⁵ No século XVII a expansão protestante chegou ao nordeste do Brasil com os holandeses que implantaram uma colônia em Pernambuco muito mais bem sucedida que a do Rio de Janeiro, pois durou de 1630 a 1654, quando desapareceu, pois os colonizadores foram expulsos pelos portugueses.²⁶

Embora Lutero tenha sido um autor tão abundante quanto Calvino, coube a este a organização das doutrinas. Sua *opus magnum* data de 1536 e é a mais influente declaração da teologia reformada em particular e da teologia protestante em geral.²⁷

Quando em 31 de outubro de 1517 Lutero afixou suas teses na porta da igreja do castelo de Wittenberg estava, sem ainda perceber, provocando uma ruptura definitiva no cristianismo, estabelecendo novos princípios, reformulando a liturgia, a doutrina e o ideal cristão de uma vida pia diante de Deus. Lutero estabeleceu o

²⁴ Há importantes estudos a esse respeito. Para a França: ZOFF, Otto. *Os Huguenotes*. Tradução de Gastão Pereira da Silva. Rio de Janeiro: Editora Pan Americana, 1942. Para as colônias no Novo Mundo: DUNSTAN, J. Leslie. *Protestantism*. New York: George Braziller, 1962; DILLENBERGER, John; WELCH, Claude. *Protestant Christianity*. New York: Charles Scribner's sons, 1954; HURST, John F. *Short History of the Church in the United States*. New York: Chautauqua Press, 1890.

²⁵ O ideal da França Antártica teve início com a chegada dos franceses ao Rio de Janeiro liderados por Nicolas Durand de Villegaignon (1510-1571). Este aportou no Rio de Janeiro, mais precisamente em Cabo Frio em 6/11/1555. Chegou ao Rio de Janeiro em 10/3/1557. O primeiro culto calvinista nas Américas foi realizado nesse mesmo dia, no Forte Coligny, na Baía de Guanabara sendo oficiado pelo pastor Pedro Richier. FERNANDES BRAGA, Henriqueta Rosa. *História da Música Sacra Evangélica no Brasil*. Rio de Janeiro: Livraria Kosmos Editora, 1961. p. 40-41; ANDRADE, Laércio Caldeira de. *A Igreja dos Fiéis*. Rio de Janeiro: Centro Brasileiro de Publicidade Ltda, 1947; RIBEIRO, Domingos. *Origens do Evangelismo Brasileiro*. Rio de Janeiro: Gráfica Apolo, 1937; RIBEIRO, Boanerges. *Protestantismo e Cultura Brasileira. Aspectos Culturais da Implantação do protestantismo no Brasil*. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1981; LÉONARD, Émile G. *O Protestantismo no Brasil*. Tradução de Linneu de Camargo Schützer. São Paulo: Aste; Rio de Janeiro: Juerp, 1981; MENDONÇA, Antonio Gouvêa. *O Celeste Porvir: A Inserção do Protestantismo no Brasil*. São Paulo: Paulinas, 1984; MENDONÇA, Antonio G.; VELASQUES FILHO, Prócoro. *Introdução ao Protestantismo no Brasil*. São Paulo: Loyola, 1990.

²⁶ SCHALKWIJK, Frans Leonard. *Igreja e Estado no Brasil Holandês: 1630-1654*. São Paulo: Vida Nova, 1985.

²⁷ As Institutas – *Institutio Religionis Christianae* - como é comumente chamada foram publicadas em português em 4 volumes. Calvino, João. *As Institutas ou Tratado da Religião Cristã*. Tradução de Waldyr de Carvalho Luz. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1985. 4v.

princípio de uma nova vida com Deus. O ponto decisivo da Reforma não foi a fixação das teses, mas a experiência de um monge agostiniano em sua cela monástica. Ele não foi um indivíduo que ensinou doutrinas diferentes. Outros já haviam feito isso antes dele. Lutero centralizou o descontentamento com a Igreja como instituição e provocou o regresso a uma religião pessoal.²⁸ A necessidade de uma reforma já havia, mas faltava aquele indivíduo catalisador, que respondesse de forma prática e contundente. Muitos homens piedosos do próprio clero estavam descontentes diante do estado de degradação moral, abusos e corrupção. Isoladamente, homens que hoje são chamados de precursores da Reforma se levantaram em diferentes lugares.²⁹ Talvez ninguém tenha criticado mais a Igreja de seu tempo que Erasmo e no entanto ele morreu católico. Nenhum dos que protestaram contra o sistema romano havia conseguido romper com ele. Lutero produziu a ruptura. Nesse sentido ele pode ser considerado um profeta, não obstante as suas contradições.³⁰

Porém, coube a Calvino a organização das doutrinas reformadas. Sua tese principal é a doutrina da Majestade de Deus. Foi original ao mostrar que a doutrina de Deus é o elemento fundamental em qualquer teologia.³¹ Conduziu essa reflexão no sentido de uma relação existencial. Ou seja, ensinou a correlação entre miséria humana e majestade divina. Esta só pode ser entendida e percebida a partir daquela. Calvino aplicou a Deus uma palavra que muito mais tarde foi redescoberta por

²⁸ GREEN, VF. H. H. *op. cit.* p. 123.

²⁹ João Huss (1372-1415), João Wycleff (1330-1384), Girolamo Savonarola (1452-1498) são considerados precursores. No entanto, vários acontecimentos tendiam para acirrar a luta entre o catolicismo medieval e a visão renascentista. O longo conflito entre os imperadores germânicos e os papas, os concílios reformadores de Pisa, Constança e Basileia, os valdenses e os albigenses na França e na Itália; os lollardos na Inglaterra, Arnaldo de Bréscia, na Itália; o pietismo espiritualista e a teologia dos místicos dos séculos XIV e XV; o surgimento de línguas nacionais e o sentimento de nacionalismo; o renascimento das letras clássicas sob a direção de Agrícola, Reuchlin e Erasmo. Todos esses eventos e pessoas foram preparatórios para a Reforma. Cf. OBERMAN, Heiko Augustinus. *Forerunners of the Reformation; the shape of late medieval thought.* New York/Chicago/San Francisco: Holt, Rinehart and Winston, 1966. p. 3-43.

³⁰ Tillich afirma que é preciso separar Lutero do luteranismo. Este pode ser associado à ortodoxia protestante e até a movimentos políticos. Já Lutero pode se dizer que foi o homem que contribuiu para se produzir o luteranismo, como Melanchthon contribuiu mais que ele. TILLICH, Paul. *História do Pensamento Cristão.* Tradução de Jaci C. Maraschin. São Paulo: Aste, 1988. p. 209.

³¹ *Ibid.* p. 240.

Rudolf Otto (1869-1937) em sua obra *Das Heilige*, (1917) – *Numem*, (Numinoso).³² A doutrina barthiana do *Totaliter Aliter* (Totalmente Outro) se deriva, em grande parte, de Calvino. Este afirmava que não se pode falar de Deus diretamente por causa de sua transcendência radical. Daí a necessidade do uso da linguagem simbólica para expressar as verdades divinas. Os símbolos são significações da essência incompreensível de Deus.³³ Devem ser momentâneos, ou seja, prontos a desaparecer porque não são a coisa em si.

Quando o símbolo se perpetua torna-se um ídolo, o que vai de encontro ao propósito do Evangelho.³⁴ Ao falar da glória de Deus³⁵ o faz sempre ressaltando-a diante da limitação e da dependência humana. Em carta ao rei Francisco I, em 1536, afirma: “de sorte que nada resta de que nos possamos gloriar diante de Deus, senão de sua misericórdia, mercê da qual, à parte de qualquer mérito nosso, fomos admitidos à esperança eterna da salvação...”³⁶

O que ficou esclarecido em Calvino, no século XVI e em Barth, no século XX, é que a doutrina de Deus não pode ser assunto de contemplação teórica. É necessária a participação existencial. Quando Barth afirma “Deus está no céu e você, na terra,” está também se referindo ao uso que Calvino fez dessa afirmação para explicar que o céu aqui em questão não é o lugar onde Deus se confina, mas expressão de uma transcendência religiosa.

Essa visão leva-o ao receio, extremado talvez, da idolatria. Enquanto o Luteranismo mantém certos elementos simbólicos na liturgia, Calvino lutou contra

³² OTTO, Rudolf. *O Sagrado*. Tradução de Prócoro Velasques Filho. São Bernardo do Campo: Imprensa Metodista, 1985. passim.

³³ TILLICH, P. *op. cit.* p. 240.

³⁴ Para um aprofundamento da teoria do símbolo, DURAND, Gilbert. *A Imaginação Simbólica*. Tradução de Eliane Fittipaldi Pereira. São Paulo: Cultrix, 1988; TODOROV, Tzvetan. *Simbolismo e Interpretação*. Tradução de Maria de Santa Cruz. Lisboa: Edições 70, 1980; DELEUZE, Gilles. *Lógica do Sentido*. Tradução de Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Perspectiva, 1974.

³⁵ Calvino transformou o *solí Deo gloria* em critério interno do dogma e o considera a chave da compreensão religiosa das Escrituras. LARRIDA, Jesus. *Eclesiologia y Antropologia em Calvino*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1975. p. 27.

³⁶ CALVINO, João. *Op. cit.* p. 16. v. 1.

qualquer coisa que pudesse desviar a mente do devoto piedoso, da transcendência de Deus. É por esta razão que as igrejas calvinistas (reformadas) se caracterizam pelos espaços vazios, dado o temor sempre presente da idolatria. Se há uma liturgia esta se chama liturgia da palavra. O *solí Deo gloria* deve ser a tônica da proclamação. O elemento preponderante numa celebração é o *kerigma*, anúncio da majestade e glória de Deus. Nada mais que isso. O centro da celebração não é mais o altar, lugar de sacrifício, mas o púlpito onde se anuncia o Evangelho. KB deixou-se influenciar de tal maneira por essa abordagem calvinista que deu um lugar à pregação antes atribuído apenas à Escritura e a Jesus. A proclamação do Evangelho é também uma forma de revelação.³⁷

2.2. A Época da Ortodoxia

As grandes doutrinas do protestantismo foram estabelecidas no século XVI. Só que a produção intelectual de Lutero e Calvino³⁸ é muito vasta e seu exame demanda um grande esforço por parte daqueles que se arriscam a mergulhar em suas profundezas. Por outro lado, o próprio espírito do protestantismo, sob a influência do Iluminismo³⁹ e seu princípio de autonomia da razão, prejudica a busca pela sistematização das doutrinas básicas da fé protestante.⁴⁰

Existem dois sentidos para o termo “ortodoxia”. As igrejas orientais, que se chamam Ortodoxas,⁴¹ adotaram esse nome por causa da tradição. Embora tenham

³⁷ BARTH, Karl. *A Proclamação do Evangelho*. Tradução de Daniel Sotelo e Daniel Costa. São Paulo: Novo Século, 2000. p. 15-16.

³⁸ Para não citar outros importantes reformadores como Zuinglio, Zinzerdorf e mesmo Melanchthon, que foi quem não apenas sistematizou o pensamento de Lutero como também quem primeiro falou sobre a doutrina da justificação pela fé. Cf. MELANCHTHON, Felipe. *La Justificación por la fé*. Tradução de M. Gutierrez Marin. Buenos Aires: La Aurora, 1943.

³⁹ Adiante será abordada a questão do Iluminismo e sua influência sobre a teologia protestante.

⁴⁰ Tillich distingue a fé católica – *fides implicita* – como uma fé indireta. O leigo crê no que a Igreja ensina. Somente os ministros precisam conhecer as doutrinas específicas. A fé protestante – *fides explicita* – é objetiva. O crente lê o texto sagrado e guiado pelo Espírito Santo torna-se conhecedor da vontade de Deus. TILLICH, P. *História do Pensamento Cristão*. op. cit. p. 256.

⁴¹ E.g. a Grega, a Russa. A Igreja Oriental considera a Igreja Ocidental heterodoxa por esta incluir a cláusula *filioque* no seu credo. O termo significa “e do Filho” e refere-se à frase, na versão ocidental

naturalmente, formas litúrgicas fixas e declarações doutrinárias, conseguem se manter em boas relações com organismos como o Conselho Mundial de Igrejas.⁴² Na ortodoxia protestante o termo refere-se ao que se chamou, na época, de escolástica da história protestante.

Os fundamentos do escolasticismo protestante foram assentados por Felipe Melanchthon (1497-1560). Pode-se dizer que, no campo do luteranismo, coube a ele essa tarefa, enquanto no campo reformado, a Calvino.⁴³ Melanchthon, nascido na Alemanha, foi educado em Helderberg e Tübingen. Aos 21 anos de idade tornou-se professor de grego da Universidade de Helderberg. Foi um gênio precoce.⁴⁴ Foi um grande pensador com preocupações não apenas filosófica e literária mas também ética. Achava que o saber era vão se não imprimisse caráter e estatura moral no indivíduo. Por isso foi um grande educador e trouxe vasta contribuição à área educacional na Alemanha.⁴⁵ Contribuiu também para a visão da Igreja como escola para ensino da doutrina cristã. A razão e a Revelação são as duas fontes para o conhecimento da verdade religiosa. Seu trabalho exaustivo foi fundamental no surgimento do que passou a ser chamado de neo-escolástica protestante.⁴⁶

do Credo de Nicéia, que diz que o Espírito Santo procede do Pai e do Filho. Esta expressão não constava originalmente de Nicéia (325) nem Constantinopla (381). Parece ter sido usada a partir de um concílio local em Toledo (589). Foi endossada oficialmente no ocidente em 1017 e foi a principal questão doutrinária para o Cisma de 1054. Cf. BROMILEY, G. W. *Filioque*. Em: ERWELL, Walter. (Ed.). *Enciclopédia Histórico-Teológica da Igreja Cristã*. Tradução de Gordon Chown. São Paulo: Vida Nova, 1990. p. 172. v. 2.

⁴² O CMI foi organizado em 1948 em Amsterdã, Holanda. Barth esteve presente a este evento. Abriga as mais diferentes tradições cristãs, com exceção da Igreja Católica Romana. Tem sua sede em Genebra, Suíça. Realizou em fevereiro de 2006 sua 9ª Assembléia Mundial, em Porto Alegre, Brasil, sendo a primeira na América Latina.

⁴³ Na Europa se faz nitidamente a distinção entre protestantismo luterano e calvinista. Este é chamado de Reformado. Daí que o nome Igreja Reformada significa a Igreja que segue a doutrina calvinista em sua forma de ser protestante.

⁴⁴ McGIFFERT, A. C. *Protestant Thought Before Kant*. New York: Harper & Brothers, 1962. p.71-80.

⁴⁵ Não cabe no escopo desse trabalho entrar no mérito da contribuição educacional de Melanchthon. Basta dizer que, em 1528, seus “artigos de Visitação” para as escolas foram promulgados como lei na Saxônia e ele foi reconhecido como educador público. Foi procurado por cerca de 56 cidades para reformulação do ensino de suas escolas. Ajudou a reformar oito universidades e a fundar outras quatro. SCHNUCKER, R. V. *Melanchthon*. Em: ERWELL, Walter A. (Ed). *op. cit.* v. 2., p.494-495.

⁴⁶ McGIFFERT, A C. *op. cit.* p. 141.

Quando as igrejas se estabeleceram formalmente, foi necessário que o trabalho de sistematização das doutrinas fosse assumido pela segunda geração de teólogos reformados. A parte final do século XVI e grande parte do XVII foi constituída por essa tarefa colossal de estabelecer os princípios reformados. A tese que se levantou na época foi a seguinte: se o grande propósito da Reforma foi restaurar doutrinas, recuperar o Evangelho como fonte mediadora, então tornava-se importante conservar essas doutrinas em sua pureza. Pelo menos era assim que se via. Evitar a supremacia do erro foi a meta do protestantismo.

Por outro lado, a necessidade de sistematização devia-se também a divergências que sempre existiram entre os reformadores. Pouco antes da morte de Lutero, haviam aparecido divergências entre ele e Melanchthon na interpretação da fé tradicional.⁴⁷ Não cabe aqui entrar no mérito das numerosas divergências que se instalaram nos diversos seguimentos da Reforma. Pode-se dizer que as igrejas luteranas sofreram mais que as calvinistas diante das controvérsias religiosas. A teologia reformada era baseada sobre um grande princípio de verificação enquanto que o luteranismo tinha objetivo mais prático, com tremendo valor religioso e ético. As igrejas reformadas tinham nas *Institutas* um sistema único de dogmática.

Havia grandes escolásticos no protestantismo. Destaca-se Johann Gerhard (1582-1637) que escreveu uma obra monumental – *Loci Theologici*.⁴⁸ Esse e outros autores discorreram com profundidade sobre problemas teológicos como fizeram os escolásticos medievais. A ortodoxia sempre foi construtiva, procurando retratar, de forma clara e precisa, a doutrina reformada.⁴⁹ Porém, é preciso ressaltar que, o que o

⁴⁷ Há várias divergências entre Lutero e Melanchthon sendo a principal a rejeição que este fazia do dualismo entre razão e Revelação. Melanchthon via as duas como cooperantes e assim como fontes da teologia. A teologia natural prepara o caminho para a Revelação assim como o estudo das ciências precede o estudo da Bíblia e promove a fé. Ibid. p. 76.

⁴⁸ Obra escrita em nove volumes, de 1610-1622. *Loci* é uma expressão clássica para indicar o “local” ou tópicos no método de teologia escolástica.

⁴⁹ Tillich procura fazer uma distinção muito clara entre a ortodoxia como tradição clássica do protestantismo e o fundamentalismo que medrou nos Estados Unidos desde a segunda metade do século XIX e avançou organizadamente a partir de 1907 com a publicação do texto *The Fundamentals* (Os Fundamentos). Refugiado nos EUA desde o final dos anos de 1930, Tillich conheceu de perto o biblicismo não-acadêmico dos fundamentalistas norte-americanos. Id. *Perspectivas da Teologia Protestante nos séculos XIX e XX. op. cit.* p. 36.

protestantismo classifica como período escolástico da teologia reformada, é de uma dimensão muito mais estreita que o escolasticismo medieval. O domínio de pensamento ainda é o de Aristóteles, no entanto, a reflexão não foi conduzida no sentido de aprofundar suas relações com as ciências modernas emergentes. Ou seja, a ortodoxia dedicou-se ao campo da teologia deixando de lado um diálogo fértil com a ciência de modo geral, a filosofia e a política. Por isso, do ponto de vista do alcance intelectual e social, o período da ortodoxia foi estreito e opressivo.

É fato; que a teologia foi formulada a partir dos pressupostos da Reforma e elaborada a partir de uma análise exaustiva dessa contribuição. Foi um período em que a disciplina “dogmática” assumiu papel principal no estudo da teologia.⁵⁰ Mas essa dogmática era uma forma estéril de se produzir teologia, sem relações com os diversos campos do saber nem com a teologia prática das comunidades protestantes. Sequer era uma reflexão que conduzia para uma releitura dos textos dos reformadores no sentido de uma aplicação da espiritualidade da Reforma.

No entanto, apesar dessa crítica aos teólogos ortodoxos, não se pode acusá-los de práticas fundamentalistas. Não eram leigos em teologia. Mantinham-se em discussão com todos os séculos do pensamento cristão e conheciam a história da Igreja. Permaneceram na tradição dos reformadores, mas isto não os impediu de os criticar e até refutar. Não é sem razão que Tillich⁵¹ atribui que grande parte da imprecisão que tomou conta da teologia protestante nos séculos seguintes e até os nossos dias, seja fruto da ignorância quanto às definições da ortodoxia. Ou seja, sem as bases das formulações clássicas do período ortodoxo, as teologias das diversas confissões

⁵⁰ Somente no século XVIII houve uma distinção entre teologia dogmática e teologia bíblica. A dogmática protestante era chamada de “teologia escolástica” e foi muito criticada por suas especulações vazias que tornavam o estudo da teologia uma prática árida e distante da experiência de fé das comunidades evangélicas emergentes. Em 1787 Johann Phillip Gabler (1753-1826) estabeleceu a distinção ao ministrar a aula inaugural na Universidade de Altdorf com o tema “Sobre a Distinção Correta da Teologia Bíblica e Dogmática e a Correta Definição de Suas Metas”. Cf. HASEL, Gerhard F. *op. cit.* p. 20.

⁵¹ TILLICH, P. *Perspectivas...* p. 36.

reformadas foram perdendo sua ligação com a Reforma e dependendo cada vez mais da construção elaborada pelas igrejas confessionais.⁵²

A construção da teologia protestante como sistema doutrinal era necessária para o estabelecimento de princípios sólidos para as igrejas reformadas. Os próprios reformadores não se entendiam em muitos pontos de sua teologia. Já mencionamos o problema entre Lutero e Melanchthon na controvérsia sinérgica.⁵³ Surgiram também divergências quanto à presença de Cristo na Santa Ceia. Melanchthon, Calvino e Lutero rejeitaram a concepção da Santa Ceia como um memorial representando a paixão de Cristo, sua vida e morte, conforme apresentada por Zwinglio.⁵⁴ Afirmavam que a presença espiritual sozinha não era suficiente para expressar a natureza da atividade de Cristo e, por outro lado, negava o caráter corporal da ressurreição do Senhor. Uma outra questão que acabaria levando os reformadores à busca de uma ortodoxia, foi o problema da atividade do Espírito Santo. Os reformadores concordavam que é Deus quem dá início e sustenta a fé. Mas, que é o ser humano nesse processo? É ativo ou passivo diante da ação do Espírito Santo em sua vida? Os teólogos mais conservadores afirmavam que a presença de Cristo no crente molda o indivíduo. Melanchthon afirmava que a pessoa é ativa. Deus e o ser humano são cooperadores, doutrina totalmente rejeitada por Calvino. A reforma calvinista enfatiza a graça livre e soberana mas também autônoma e irresistível.

2.3.

O Iluminismo e sua Influência na Teologia Reformada

Pode-se pensar no Iluminismo – *Aufklärung* – como um estado de racionalização em que a pessoa humana sai de um estado de imaturidade para chegar

⁵² Tillich cita o procedimento de Schleiermacher em sua *Christian Faith* que elabora seu pensamento a partir da ortodoxia clássica indo a seguir para a crítica do pietismo à ortodoxia e finalmente à crítica que o Iluminismo fazia de ambas. Um procedimento seguro para a reflexão teológica de caráter científico. Cf. Id. *Perspectivas... op. cit.* p. 37.

⁵³ Sinérgismo, cooperação. Lutero não concordava com Melanchthon quanto à necessidade de cooperação entre Razão e Revelação, Deus e o Ser Humano.

⁵⁴ Cf. DILLENBERGER, J. e WELCH, C. *op. cit.* p. 81.

à idade madura por meio da razão. Em sua essência, o Iluminismo representa o livre uso da razão. Nesse sentido o ser humano, deslumbrado com sua própria capacidade de resolver as questões mais intrincadas, descobre-se senhor do mundo. A razão torna-se autônoma, livre de todas as amarras que a impediam de refletir livremente sobre a vida e suas questões essenciais.

As raízes do Iluminismo remontam ao humanismo da renascença, ao socinianismo e ao deísmo da Inglaterra do século XVII.⁵⁵ Mas a base para esse tipo de leitura encontra-se em toda mudança acontecida no século XVII com René Descartes (1596-1650). Coube a ele mudar a forma de pensar no ocidente. Tendo estudado nas melhores escolas da França, sentia-se decepcionado apesar de reconhecer o valor intelectual do ensinamento que recebera. Por isso, após os estudos realizados em La Fleche e em Poitiers, resolveu procurar a ciência que poderia encontrar em si mesmo ou no grande livro do mundo. Seu programa, apresentado no Discurso do Método,⁵⁶ aponta quatro passos para a resolução dos problemas racionais, 1) jamais aceitar como verdade alguma coisa que eu não conhecesse a evidência como tal; 2) dividir cada dificuldade a ser examinada em tantas partes quanto possíveis e necessárias para resolvê-las; 3) pôr em ordem os pensamentos, partindo sempre dos mais fáceis para os mais complexos; 4) fazer enumerações e revisões extras, sem esquecer nada. Descartes influenciou toda forma de pensar no

⁵⁵ O termo “Renascimento” não foi usado para designar o movimento antes de 1835. Foi usado para justificar o ressurgimento do saber antigo e provocou uma mudança de atitude da pessoa com o problema da existência humana. O movimento começou na Itália e se espalhou por toda a Europa. O socinianismo foi um movimento antitrinitário fundado por Fausto Socino (1539-1604) que acreditava que a Escritura só podia ser interpretada racionalmente. A partir dessa estrutura filosófica negava a divindade de Cristo, que só tinha a natureza humana e só se tornou Deus depois da ressurreição. O deísmo descreve um ponto de vista religioso pouco ortodoxo. O termo é usado para definir um ponto de vista que ilustra a relação entre Deus e o mundo. De modo simplificado seria dizer que Deus fez o mundo e o entregou a sua própria sorte. Os deístas ingleses tinham uma doutrina definida em cinco pontos básicos: crença num ser supremo, obrigação de adoração, obrigação de conduta ética, necessidade de arrependimento pelos pecados e recompensas e castigos divinos nesta vida e na vindoura. No entanto, a função de Deus na criação é ser a primeira causa. Cf. GREEN, V.H.H. *op. cit.* p. 33; *Enciclopédia Histórico-Teológica da Igreja Cristã. op. cit.* p. 402. WALKER, W. *História da Igreja Cristã*. Tradução de Paulo Siepierski. 3. ed. São Paulo: Aste, 2006. p. 630-632. DELUMEAU, Jean. *La Civilization de la Renaissance*. Paris: Arthaud, 1984.

⁵⁶ O título em português varia de edição para edição. Alguns títulos aparecem com “Discurso Sobre o Método” (Editora Hemus, 1986?) ou Discurso do Método (Os Pensadores, 4. ed, 1987). O título em francês é: *Discours de la Méthode de Bien Conduire as Raison et Chercher la Verité dans lês Sciences*.

ocidente e atribui-se a ele o surgimento do pensamento moderno e o fim da Idade Média na ciência.⁵⁷

Do ponto de vista social o Iluminismo foi uma revolução burguesa. O que houve foi um grande questionamento da autoridade civil, das leis e dos costumes. Do ponto de vista religioso foi a revolução das potencialidades autônomas do ser humano contra os poderes abusivos dos sistemas eclesiásticos autoritários.⁵⁸ Pode-se dizer que o Iluminismo é um princípio que se estabelece como forma de questionamento do que se tinha, até então, como verdadeiro e irrefutável.

Imanuel Kant (1724-1804) afirmou que o Iluminismo é a libertação do homem de suas tutelas. Estas, provém da incapacidade do indivíduo de usar o próprio entendimento sem a orientação de outros. A tutela não significa falta de razão, mas falta de resolução e coragem para usar a razão sem o apoio de terceiros.⁵⁹ Isto gera uma espécie de revolta⁶⁰ metafísica que conduz a pessoa a dizer a si mesmo: Tenha coragem de usar a própria razão! Esse é o lema do Iluminismo.

⁵⁷ Cf. DESCARTES, R. *O Discurso Sobre o Método*. Tradução de Márcio Pugliesi e Norberto de Paula Lima. São Paulo: Hemus, [s.d], p. 40.

⁵⁸ Estes abusos já haviam sido denunciados por Baruch de Espinosa (1632-1677) em seu Tratado Teológico-Político. Sua filosofia é uma crítica ao que ele chama de sistema de superstição, seja ela religiosa, política ou filosófica. Nascida do medo e da esperança, a superstição faz surgir uma religião onde Deus é um ser colérico ao qual se deve prestar culto para que sua cólera seja aplacada. Esse sistema cria uma casta de indivíduos que se dizem intérpretes da vontade de Deus, capazes de officiar cultos, profetizar eventos e invocar milagres. Cf. *Tratado Teológico-Político*. Tradução de Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2003; Há também um magnífico texto, de mil e duzentas páginas, onde a autora, Marilena Chauí, examina de forma exaustiva, o desenvolvimento e a crítica ao sistema espinosista. CHAUI, Marilena de Souza. *A Nervura do Real: Imanência e Liberdade em Espinosa*. São Paulo: Companhia Das Letras, 1999.

⁵⁹ Tillich destaca que o ser humano padece desde a antiguidade da necessidade de afirmação. Isto gera ansiedade. No final da civilização antiga havia a ansiedade ôntica, a necessidade de afirmação como ser. No final da Idade Média havia a ansiedade moral e, em certo sentido isto ocasionou a Reforma. No nosso tempo predomina a ansiedade espiritual. Cf. TILLICH, P. *A Coragem de Ser*. Tradução de Eglê Malheiros. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976. p. 44.

⁶⁰ Sobre a rebelião há um texto monumental de Albert Camus (1913-1960) que inicia com a pergunta: “Que é um homem revoltado? Um homem que diz ‘não’. Mas, se ele recusa, não renuncia. É também um homem que diz ‘sim’ Um escravo que recebeu ordens durante toda a sua vida, julga subitamente inaceitável um novo comando. O ‘não’ significa que as coisas já duram demais. *O Homem Revoltado*. Tradução de Valerie Runijaneck. Rio de Janeiro: Record, 1996. p. 25.

2.4. A Teologia Liberal

A teologia protestante do século XIX⁶¹ e início do século XX teve como pensamento dominante o de Friedrich Schleiermacher (1768-1834). Foi ele quem decretou o fim do período da teologia ortodoxa e deu início ao período da teologia moderna. Este período, iniciado em 1799, data de publicação da primeira edição da *Über die Religion* (Da Religião), de Schleiermacher, só vai terminar no começo da Primeira Guerra Mundial.⁶²

Barth, ao mesmo tempo que escrevia sua obra monumental e ensinava dogmática, dava aulas também sobre a teologia do século XIX.⁶³ Impressionavam-no Calvino e Schleiermacher. Estudou a história da Igreja como fizeram os autores do período da Ortodoxia. Assim, sabia do que estava falando. Acompanhou as mudanças da teologia que produziram o homem “absolutista” que fundava sua fé em suas próprias conquistas e nas faculdades humanas.⁶⁴

⁶¹ O termo *liberalis theologia* encontra-se já no teólogo de Halle, Johann Salomo Semler (1725-1791) que buscava indicar com isso um método de investigação histórico-crítico das fontes da fé e da teologia, que não se sentisse vinculado aos dados posteriores da tradição dogmática. A teologia liberal nasce do encontro do liberalismo – como autoconsciência da burguesia europeia do século XIX – com a teologia protestante. A teologia liberal influenciou também a teologia católica contribuindo para o surgimento do modernismo na primeira década do século XX. Nos Estados Unidos contribuiu para o surgimento do Evangelho Social de Walter Rauschenbusch. No caso protestante a resposta a essa tendência foi, por outro lado, o surgimento do fundamentalismo. GIBELLINI, Rosino. *A Teologia do Século XX*. Tradução de João Paixão Netto. São Paulo: Loyola, 1998. p. 19.

⁶² Luis Dreher usa o termo “século XIX” para o período compreendido entre o ano de 1799 até 1914, data que marca o início da Primeira Guerra Mundial, aderindo a sugestão de Claude Welch em seu texto *Protestant Thought in the Nineteenth Century*. Por outro lado, o termo “Século XIX” tornou-se sinônimo de modernismo, cientificismo e liberalismo e outros “ismos” que transformam o período numa época iconoclasta para a Igreja. Essa visão unilateral contribui para a negação de outras formas de crenças e experiências religiosas como os movimentos avivalistas na Europa e América do Norte que conduziram para uma renovação religiosa nas igrejas confessionais herdeiras da Reforma e anularam parcialmente o efeito da crítica árida do liberalismo que distanciou a Igreja das diferentes abordagens teológicas. DREHER, Luis H. *O Método Teológico de Friedrich Schleiermacher*. São Leopoldo: Editora Sinodal, 1995. p. 9.

⁶³ Uma conferência de 1927 tinha por título *La Parole dans la Théologie de Schleiermacher a Ritschl*. Este trabalho foi impresso em 1947 com o título *La Théologie Protestant au XIX siècle: Sa Préhistoire et son Histoire*. BOUILLARD, Henri. *Karl Barth: Gènèse et Évolution de la Théologie Dialectique*. Aubier: Éditions Mouton, 1957. v. 1, p. 152. A obra completa em alemão é *Die Protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*, (1947). Utilizo uma edição americana: *Protestant Theology in the Nineteenth Century; its Background and History*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2002. A primeira edição em inglês data de 1972.

⁶⁴ BOUILLARD, H. *op. cit.* p. 152.

Esse projeto, de laicização da teologia, esvaziou o poder civil da Igreja e provocou o desenvolvimento do moralismo, da religião natural e do individualismo religioso nas tradições reformadas. Nos estudos sobre a teologia do século XIX, KB julgou artificial classificar os teólogos do período por escolas. Preferia tratar com cada um deles isoladamente. Começando com Schleiermacher, estudou a obra de Julio Augusto Luis Wegscheider, (1771-1849), Wilhelm Martin Leberechte de Wette, (1780-1849), P. K. Marheineke (1780-1847), Ferdinand Christian Baur (1792-1860), Friedrich August Gottreau Tholuck (1799-1877), Gottfried Menken (1768-1831), Ludwig Feuerbach (1804-1872), David Friedrich Strauss (1808-1874), J. Christopher Blumhardt (1807-1891), Albrecht Ritschl (1822-1889) e outros. Mas é Schleiermacher quem mais o impressiona. Considera-o um teólogo cristão, moderno, participante das exigências de seu tempo. Vê sua obra como uma teologia da civilização e da cultura, que identifica o Reinado de Deus ao progresso. Seu pensamento teológico parte das pressuposições da filosofia e das ciências contemporâneas. De inspiração romântica, Schleiermacher é uma síntese de contrários. Seus dois pólos são, experiência e história.⁶⁵

Schleiermacher rompeu com a visão de mundo que se estabeleceu na Europa fruto da Ilustração. A Europa Ocidental, emergindo do caos das guerras religiosas, iniciou um processo de desenvolvimento econômico e social sem precedentes. O resultado foi um *boom* de otimismo e confiança no poder do ser humano de construir ele mesmo seu universo. O carro-chefe desse processo de desenvolvimento foi a razão humana que se tornou soberana em seus propósitos.⁶⁶ Este autodeslumbramento conduziu à noção de que a pessoa humana poderia sobrepujar o passado e criar um futuro melhor desde que o mundo fosse reestruturado a partir do poder e capacidade da razão. Esta autonomia se tornou o critério para a verdade, ou seja, nada pode ser aceito que não seja comprovado e verificado pela livre ação da mente.⁶⁷

⁶⁵ Ibid., p. 154.

⁶⁶ Cf. CHRISTIAN, C. W. *Friedrich Schleiermacher*. Waco: Words Books, 1979. p. 20.

⁶⁷ O conceito de verdade é cultural. Na Reforma, o critério para a verdade era a Escritura. No Iluminismo o critério torna-se a razão; hoje, mais uma vez o critério parece ter mudado: é a

O que houve no Iluminismo foi um endeusamento da razão. O critério e a mudança de paradigma iniciado por Descartes alcançaram sua sublimação em Kant. Nada pode ser verdadeiro senão a partir de uma análise e uma confirmação racional. Evidentemente, as ciências de modo geral foram afetadas por este novo modelo de investigação. A teologia, antes assentada sob bases dogmáticas inquestionáveis, passou a refletir esta questão em suas afirmações, até então axiomáticas. O racionalismo, sob a luz do Iluminismo, provocou uma crise para a fé no nível teórico, metodológico e prático. No primeiro nível houve uma reorientação para a revisão das afirmações dogmáticas; no segundo mudou-se a hermenêutica, antes assentada sob a autoridade da tradição e da Bíblia. Isto conduziu ao surgimento de uma nova hermenêutica: o método histórico-crítico.⁶⁸ No terceiro, o que se viu foi uma atitude acadêmica que acabou afastando as pessoas de buscar uma experiência real com o Senhor ressuscitado.

Schleiermacher vê a teologia como experiência de fé no Deus da Revelação. Não é algo a ser aprendido academicamente. É um sentimento que conduz o homem a Deus. Religião pertence ao reino do sentimento, não como emoção mas como faculdade do conhecimento, gosto e intuição para o infinito. O materialismo conduz a pessoa humana ao entusiasmo pelo ideal de esperança em suas próprias possibilidades. Kant⁶⁹ despertou a consciência moral e a dignidade do espírito. Em face disso enfatiza a sensibilidade estética de um lado e o ensino moral do outro.

Em seu prefácio à edição inglesa dos *Reden*, Rudolf Otto⁷⁰ afirma que o texto surgiu em 1799, quando Schleiermacher era ainda um autor desconhecido. Seu objetivo foi fazer com que a religião recapturasse a posição que tinha perdido no

experiência religiosa que assegura a verdade. (considerações críticas do autor. KB certamente não concordaria com essa mudança de orientação).

⁶⁸ Há importantes obras que apresentam esta nova hermenêutica. VOLKMANN, Martin et al. *Método Histórico-Crítico*. São Paulo: Cedi, 1992; FEE, Gordon e STUART, Douglas. *Entendes o que Lês?* Tradução de Gordon Schown. São Paulo: Vida Nova, 1986. p. 237-318; BARTON, John (Ed.). *Biblical Interpretation*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. p. 9-20.

⁶⁹ Kant publicou em 1793, portanto seis anos antes dos *Reden* de Schleiermacher, seu livro *A Religião nos Limites da Simples Razão*. Tradução de Ciro Mioranza. São Paulo: Escala, [s.d.].

⁷⁰ Uso a edição SCHLEIERMACHER, F. *On Religion; Speeches to its cultured despisers*. Tradução de John Oman. New York/Evanston/London: Harper & How, Publishers, 1958.

mundo intelectual onde ela estava sendo tratada com todo o descaso.⁷¹ Seu objetivo era reconduzir a religião ao seu centro. Desejava restaurar a religião como “o fermento e como o primeiro fator no crescimento e desenvolvimento da Idade Moderna.”⁷²

Apesar de o texto não ter merecido a devida atenção de alguns importantes autores⁷³ contribuiu para o despertar do interesse religioso do círculo dos jovens poetas, escritores e filósofos na Alemanha. Teve um importante papel na conversão de Fichte (1762-1814) e, pode-se perceber, um eco dos *Reden* em dois textos desse autor: *Guia da Vida Abençoada* (1806) e *Discurso a Nação Alemã*, (1808).⁷⁴

Na obra, considerada como um monumento da jovem escola romântica alemã, o autor faz uso de uma intuição original. Usa de analogia em lugar do rigor metodológico, conceitos e provas. Usa o estilo da prosa romântica. Pretende tratar a filosofia da religião ainda que de forma embrionária. Não é um texto com a densidade de sua *Der Christliche Glaube*⁷⁵ publicada vinte e dois anos mais tarde. As questões essenciais são: Que é Religião? Que é cristianismo? Que é religião no sentido natural ou positivo? Qual a relação da religião e comportamento moral? A fé, como um sentimento de dependência absoluta de Deus, ainda está embrionária nos *Reden*. Não foi sua intenção apresentar evidências para a existência de Deus, da realidade da alma e imortalidade. O que o autor pretendeu foi mostrar que o ser humano não está confinado ao conhecimento e ação. É muito mais que isto. Mostra que, se alguém tem uma experiência do mundo que o cerca em um estado de

⁷¹ Esta foi uma característica do racionalismo de modo geral e do Iluminismo em particular. David Hume (1711-1776) publicou seu *Diálogos sobre a Religião Natural*; Voltaire (1694-1778) havia afirmado que o futuro de toda educação seria baseada na razão humana e não na revelação divina e que a “era do Iluminismo” mostraria que a superstição e o autoritarismo religioso dominavam o mundo mantendo o homem num estado de ignorância que favorecia a manutenção da ordem vigente. (Conf. *Zadig* ou *Do Destino*. Tradução de Márcia Valéria Martinez Aguiar. Editora Martins Fontes, 2005. Em outra obra critica a religião e a fé cristã como fanatismo. Cf. *O Túmulo do Fanatismo*. Tradução de Cláudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2006. Espinosa em seu *Tratado Teológico-Político*, já citado, inicia o que se poderia chamar de primeira análise científica das Escrituras.

⁷² SCHLEIERMACHER, F. *On Religion*; p. ix.

⁷³ Goethe e Schiller, principalmente.

⁷⁴ Cf. SCHLEIERMACHER, F. *On Religion... op. cit.* p. x-xi.

⁷⁵ Faço uso da edição inglesa, *The Christian Faith*. Translated D. M. Baillie et al. Edinburgh: T & T Clark, 1989.

profunda emoção, como interação e sentimento e se alguém é profundamente afetado por um senso de essência permanente ao ponto de ser conduzido à emoção e sentimento, medo e reverência, então tal estado é muito mais que conhecimento e ação juntos.

O programa de Schleiermacher conduz a um subjetivismo religioso que contraria o princípio do racionalismo e do Iluminismo. O que ele propõe é a opção de fazer teologia a partir da experiência religiosa.⁷⁶ Porém, sua teologia, partindo da experiência religiosa que subjaz no sujeito que a experimenta, não estaria em sintonia com a posterior noção barthiana da revelação como algo supranatural, proveniente de fora do sujeito. Em Schleiermacher, revelação perde sua exterioridade e se torna acontecimento regular ou quase regular intrínseco à própria dinâmica da natureza humana *qua*⁷⁷ natureza religiosa.⁷⁸

A contribuição de Schleiermacher para a história da teologia e das religiões vai de encontro ao movimento racionalista com sua teoria da razão como critério último para a verdade.⁷⁹ Teologia é uma reflexão humana e é filha da religião. Esta, não é uma experiência sobrenatural mas uma expressão inevitável da autoconsciência humana, o que deve conduzir a ver a religião como uma tarefa da filosofia da cultura mas também da teologia em si mesma.⁸⁰ Ele recoloca a religião no centro da reflexão humana, tirando-a do ostracismo a que o racionalismo a havia condenado.⁸¹

⁷⁶ A experiência de Deus é genérica. Este é o Outro da experiência propriamente dita. Nesse sentido todo homem é religioso, pois tem, de alguma forma, uma experiência de Deus. Esse “deus” com quem se relaciona é aquele que o interpela. A experiência religiosa é a experiência com o sagrado, o *Numinoso* (Rudolf Otto) que me ultrapassa, me fascina ou me apavora. A experiência do sagrado desestabiliza porque eu não o controlo. Daí o papel do rito que é tentar controlar o sagrado. O propósito da teologia seria conduzir a experiência religiosa para uma experiência cristã de Deus.

⁷⁷ Por meio de, por onde.

⁷⁸ Cf. DREHER, L. *op. cit.* p. 51.

⁷⁹ Barth afirma: estamos aqui no extremo oposto do racionalismo porque a razão não é mais considerada começo e fim e porque as exigências da lógica não são aceitas como normas da verdade. Saímos da ordem do problema para a ordem do mistério.

⁸⁰ Cf. NIEBUHR, Richard. *Schleiermacher on Christ and Religion*. New York: Charles Scribner's Sons, 1964. p. 174.

⁸¹ O Positivismo levou essas conclusões ao extremo com as teses de Augusto Comte (1798-1857). Em sua lei dos três estados, todas as ciências e o espírito humano se desenvolvem através de três fases distintas: a teológica, a metafísica e a positiva. A primeira é a mais primitiva do desenvolvimento humano. Esta fase divide-se em três períodos sucessivos: o fetichismo, o politeísmo e o monoteísmo.

A perspectiva de Schleiermacher irá ser melhor desenvolvida por Max Weber (1864-1920) ao comparar as diferentes formas de crenças e de instituições religiosas bem como sua contribuição para o desenvolvimento da racionalidade o que conduziu a mudanças sociais significativas.⁸²

2.4.1. O Período Pré-Dialético

Não é sem razão que a teologia do século XIX e dos começos do século XX foi dominada pelo pensamento de Schleiermacher. Ele contribuiu para a recuperação da teologia como disciplina prática no espírito dos pietistas desde Spener (1635-1705).⁸³

Este último momento já conduz ao estado metafísico onde a argumentação, penetrando no domínio das leis teológicas, trará à luz suas contradições e substituirá a vontade divina por “idéias” ou “forças”. A fase positiva caracteriza-se pela subordinação da imaginação e da argumentação à observação. É o estado científico onde tudo passa a ser explicado pela razão. (Cf. COMTE, Augusto. *Curso de Filosofia Positiva*. Tradução de José Arthur Gianotti. São Paulo: Nova Cultural, 1988. p. 3-61. (Os Pensadores). Mais tarde, Sigmund Freud (1856-1939) levou adiante esta tese ao colocar as crenças religiosas como um estágio primitivo da humanidade. Cf. *O Futuro de Uma Ilusão*. Tradução de José Octávio de Aguiar Abreu. Rio de Janeiro: Imago, 1997.

⁸² Weber foi, provavelmente, o maior pensador do século XIX nos campos da sociologia e dos estudos humanísticos. Ao estudar Calvino e Lutero estabeleceu a distinção entre eles quanto à vida cristã. Para Lutero a nova vida é a alegre reunião com Deus. Para Calvino é o cumprimento da lei de Deus. O que descreve a vida, não são os altos e baixos de Lutero, o êxtase e o desespero. Para Calvino a vida cristã é uma linha ascendente, que sobe mediante estágios metódicos. Mas Calvino negava que tivesse qualquer ódio à vida. Sua ética é chamada de ascetismo intra-mundano por Weber e Troeltsch. Possuía duas características: limpeza e lucro por meio do trabalho. A limpeza era entendida como sobriedade, castidade e temperança. A segunda característica era a atividade no mundo para produzir instrumentos e ferramentas com as quais se alcançava o lucro. Mas é errado pensar que Weber e Troeltsch tenham afirmado que o calvinismo tenha produzido o capitalismo. O que Weber afirmou é que havia qualquer coisa no espírito da ética calvinista, voltada aos propósitos do investimento, importante elemento da economia capitalista. Cf. WEBER, Max. *Economia e Sociedade*. Tradução de Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. Brasília: UnB, 1991. p. 279-422, cap. V com o título “Sociologia da Religião – Tipos de Relações Comunitárias Religiosas”; Id., *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. Tradução de M. Irene de Q. F. Szmrecsányi. 3 ed. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1983; TILLICH, P. *História do Pensamento Cristão*. op. cit. p. 246-247.

⁸³ Phillipp Jacob Spener, pietista alemão, publicou *Pia Desideria* em 1675 com o objetivo de renovar a Igreja numa tentativa de recuperar o lado subjetivo da experiência cristã. A obra tem uma estrutura muito simples: é dividida em três partes. Na primeira repassa as limitações da Igreja de sua época com sua frouxidão moral; na segunda trata das possibilidades da referida Igreja em sua busca por mudanças; na terceira apresenta sua proposta para que se alcance a reforma desejada. *Pia Desideria*. Tradução de Prócoro Velasquez Filho. São Paulo: Imprensa Metodista, 1985. Para a relação de Barth com o pietismo, Cf. BUSCH, Eberhard. *Karl Barth & the Pietists; the young Karl Barth's critique of pietism & its response*. Translated by Daniel W. Bloesch. Downers Grove: InterVarsity Press, 2004. Título original: *Karl Barth und die Pietisten*.

Aliás, Schleiermacher vem da mesma tradição pietista de Spener e Francke.⁸⁴ Barth rompeu com a teologia do século XIX mas não com Schleiermacher. A articulação sistemática dos últimos duzentos anos da teologia se faz precisamente a partir da proposta dogmática de Schleiermacher que é essencialmente cristológica.

Para Schleiermacher, cuja teologia se desenvolveu sob a influência de Kant, o que mais importava não era o discurso diretamente sobre Deus. Eles, que eram herdeiros do Iluminismo, viam-se impossibilitados de falar sobre Deus. Schleiermacher se denuncia como kantiano embora rejeite o agnosticismo do mestre de Königsberg segundo o qual não podemos afirmar nem negar a existência de Deus. Sua teologia também se dá conta que já não é possível falar de Deus. Somente é possível falar sobre o sentimento religioso, sobre a experiência religiosa, sobre aquela subjetividade que conduz a um certo sentimento de transcendência. Este é o grande problema da teologia da Ilustração: os teólogos podiam falar sobre as formas religiosas através da história, sobre a instituição eclesiástica, sobre a história do pensamento cristão e sobre o pensamento dogmático. Mas não podiam falar diretamente de Deus. Ludwig Feuerbach (1804-1872) em sua crítica a teologia afirma:

A consciência de Deus é a consciência que o homem tem de si mesmo. Como o homem pensar, como for intencionado, assim é o seu Deus: quanto valor tem o homem, tanto valor e não mais tem o seu Deus. A consciência de Deus é a consciência que o homem tem de si mesmo, o conhecimento de Deus o conhecimento que o homem tem de si mesmo. Pelo Deus conheces o homem e vice-versa pelo homem conheces o seu Deus; ambos são a mesma coisa. O que é Deus para o homem é o seu espírito, a sua alma e o que é para o homem seu espírito, sua alma, seu coração, isto é também o seu Deus: Deus é a intimidade revelada, o pronunciamento do Eu do homem; a religião é uma revelação solene das preciosidades ocultas do homem, a confissão dos seus mais íntimos pensamentos, a manifestação pública dos seus segredos de amor.⁸⁵

⁸⁴ August Hermann Francke, (1663-1727) professor de Leipzig. Em 1686 era um dos instrutores mais jovens desta escola. Com alguns companheiros fundou ali um *Collegium Philobiblicum* para o estudo das Escrituras. Um dia, em Lüneberg, enquanto preparava um sermão sobre João 20:31, experimentou o que considerou como sendo um novo nascimento. A estada de alguns meses com Spener, em Dresden, completou sua aceitação do pietismo. Era padrinho de batismo do Conde Nicolaus Ludwig von Zinzendorf (1700-1760). Foi renovador da Igreja Morávia, tão cara a Schleiermacher. Cf. WALKER, W. *op. cit.* p. 690.

⁸⁵ Feuerbach promoveu a mais exacerbada crítica a religião e seu caráter alienante. Era um apaixonado pela religião mas escreveu um livro que lhe custaria a carreira acadêmica (foi sempre um *Privatdozent*) e a condenação ao ostracismo pelo resto da vida. Nem mesmo Kant teve tal coragem. Diante das reações desfavoráveis provocadas pela primeira edição *da Crítica da Razão Pura*, em

A ruptura acontece porque a proposta do racionalismo assumida pela teologia pressupõe que a análise e explicação da Escritura podem se restringir a uma análise gramatical e lógica. Segundo Zoltan Alszeghy (1915-1991) e Maurizio Flick (1909-), isto constitui “uma deficiência episódica do fim do século XIX e início do século XX. A grande tradição teológica insistia opostamente na necessidade de uma análise mais profunda para a correta interpretação.”⁸⁶

A proposta da autonomia da razão humana ante os problemas da existência denuncia, segundo Macquarrie,⁸⁷ mais imaturidade que maturidade. Afirma:

Insistir na autonomia é mais significativamente a marca da adolescência que da maturidade. Teria sido Schleiermacher imaturo quando falou da Absoluta Dependência ou foi ele mais sofisticado que os seus ‘desprezadores eruditos da religião’ a quem ele endereçou seu texto? Foram Tillich, Bultmann, Niebuhr e Barth imaturos porque, de várias formas, se opuseram à noção da autonomia do homem e conduziram suas vidas crendo mais na graça de Deus que em si mesmos?⁸⁸

Barth rejeita o kantismo de Schleiermacher, embora saiba que este superou suas influências e colocou a teologia e a religião num lugar de destaque na história do pensamento cristão a partir do século XIX. Por isso, pode-se dizer que Schleiermacher não fundou uma escola de teologia em particular; ele fundou uma época, antes e depois dele. O século XIX é a época do domínio do pensamento de Schleiermacher. Por isso ele é chamado com justiça, o Pai da teologia protestante do século XIX.

virtude da destruição da teologia racional que ela contém, escreveu habilidosamente no prefácio à segunda edição: “achei, portanto, necessário negar o conhecimento de Deus a fim de fazer lugar para a fé.” Feuerbach não fez nenhuma concessão dessas. Ele diz na segunda edição: “não me surpreendeu (o clamor pelo seu trabalho) e conseqüentemente em nada modificou a minha posição”. FEUERBACH, Ludwig. *A Essência do Cristianismo*. Tradução de José da Silva Brandão. Campinas: Papyrus, 1988. p. 55-56.

⁸⁶ ALSZEGHY, Z e FLICK, M. *Como se faz Teologia*. Tradução de Isabel Fontes Leal Ferreira. São Paulo: Edições Paulinas, 1979. p. 84-85.

⁸⁷ MACQUARRIE, John. *Principles of Christian Theology*. New York: Charles Scribner’s Sons. 1966. p. 73.

⁸⁸ Id. Ibid.

2.4.2. Herança Liberal

Karl Barth nasceu em Basileia, Suíça, em 10 de maio de 1886. Estudou na Alemanha nas universidades de Berlim, Marburg e Tubingen. Filho de pais protestantes, foi educado na Igreja Reformada. Seu pai, Friedrich (Fritz) Barth, era professor de teologia do Novo Testamento. Em 1889, Fritz recebeu convite para lecionar na Universidade de Berna onde se tornou professor de História da Igreja Primitiva e Medieval. Sua teologia era “positiva” – conservadora. Recebeu influência de Johann Tobias Beck, (1804-1878), de Tubingen. A influência do pietismo fez Fritz valorizar mais a experiência cristã que a doutrina. A ortodoxia era a “ossificação da vida cristã.” Barth começou seus estudos teológicos em Berna com a idade de 15 anos, no ano letivo de 1901/1902, sob a orientação de Robert Aeschbacher. Depois seguiu para Berlim onde aprendeu o Antigo Testamento com Herrmann Gunkel (1862-1938) e depois tornou-se aluno de Adolf von Harnack (1851-1930)⁸⁹. Com este último aprendeu que o cristianismo, como nós o conhecemos, é uma criação do apóstolo Paulo e da Igreja Tardia. A mensagem essencial do Evangelho não trata da encarnação da Palavra de Deus. Jesus era um homem, um filho de sua época, que soube encontrar descanso e paz para sua alma e ao mesmo tempo levar outros a serem fortalecidos pela força de suas palavras. O evangelho pregado por Jesus tinha a ver com o Pai somente e não com o Filho. Mas, além desses professores, renomados teólogos do liberalismo teológico, que ele viria a combater em sua teologia mais tarde, havia ainda Adolf Schlatter (1852-1938)⁹⁰ e

⁸⁹ Como estudante KB seguiu o modelo alemão de estudar em várias universidades. Começou em Berna, Suíça, seguindo depois para Berlim onde estudou com Hermann Gunkel. Nesse tempo tornou-se discípulo do grande historiador da Igreja, Adolf von Harnack. Este, havia publicado entre 1899-1900 uma série de 16 preleções com o título *Das Wesen des Christentums*. Em inglês ficou conhecido com o nome *What is Christianity?* Uso uma edição espanhola. *La Essencia del Cristianismo*. Traducion de J. Miró Folguera. Barcelona: Imprenta de Henrich Y Cia., 1904.

⁹⁰ Adolf Schlatter nasceu em St. Galleu, Suíça, mas ensinou sobretudo na Alemanha. Foi o principal expoente da escola do realismo bíblico. Denunciou o esgotamento da teologia sob o criticismo histórico, pelo criticismo bíblico. No final do século XIX protestou veementemente contra essa situação: o texto merece mais atenção que a crítica. O mais importante não é a crítica ao texto. O mais importante é o texto. Estava indicando, desta forma, o retorno à Bíblia. Era um erudito de primeira linha. Sabia de cor tanto Goethe como a Bíblia. Dizia que a ortodoxia dos séculos XVI e XVII era o alicerce em que repousavam os pilares da ponte de toda a teologia protestante posterior.

Wilhelm Herrmann (1846-1922), o seu mais estimado professor em Marburgo.⁹¹ Desses todos, apenas Schlatter era um dos poucos que procurava minimizar o triunfalismo da crítica histórica, procurando demonstrar a autonomia dos conceitos bíblicos tanto em relação aos conceitos gregos quanto aos orientais.

A geração de Barth foi grandemente influenciada pela teologia de Schleiermacher e Ritschl⁹² que rejeitavam a Bíblia como Palavra de Deus escrita.

⁹¹ Herrmann foi o fundador da Escola Ritschliana, segundo Martin Rade. A grande contribuição de Ritschl foi que ele tirou a teologia do subjetivismo em que ela se encontrava desde Schleiermacher, tanto quanto do racionalismo especulativo dos seguidores de Hegel. Seu objetivo era caminhar na direção de uma teologia mais objetiva, fundada em fatos históricos, o que demonstra a tendência de destacar o estudo científico da Bíblia. O que mais atraiu Herrmann para a obra de Ritschl foi a insistência sobre a independência da religião em relação à ciência natural e a filosofia. Em seus ensaios mais antigos empenhou-se por distinguir fé e conhecimento e se opôs a toda tentativa de fundar a primeira sobre a última. Ele viu em Ritschl o retorno a um verdadeiro conceito luterano de fé. Pode-se dizer que foi o primeiro grande pensador a confiar plenamente em Ritschl embora, nem sempre sua relação com o mestre fosse amena. Mais tarde coube a ele, excluir resíduos de metafísica da teologia ritschliana. Em 1889, no ano da morte de Ritschl, afirmou que seu antigo professor jamais divorciou completamente conhecimento religioso da cognição do mundo e, desta forma, da metafísica. Isto se tornou claro em seu ensaio programático *Die Religion in der Theologie* (1876) e *Die Religion im Verhältnis zum Werterkennen und zur Sittlichkeit*, (A Religião em relação ao valor do conhecimento e da moralidade, 1879). Foi este último livro que fez com que fosse convidado para ser professor em Marburg naquele mesmo ano. Em 1881 publicou *Theology and Metaphysics*, um longo ensaio dedicado a Ritschl. O que preocupava Herrmann é descrito no título de uma obra de 1884: *Why Does Our Faith need Historical Facts?* O problema entre fé e história encontra sua resposta na vida de Jesus, uma vida de total submissão à vontade de Deus. O fato histórico sobre o qual a fé é fundada é a própria vida de Jesus. Esta afirmação é celebrada no livro de 1886, *The Communion of the Christian with God*. O que o afastou da escola foi, basicamente, a luta entre os antigos e novos ritschlianos. Os antigos eram ortodoxos; os novos dedicaram-se à escola da História das Religiões, orientada por Troeltsch. Publicou a *Lógica - Logik des Reinen Erkenntnis*, (Lógica do Conhecimento Puro), 1902, e a *Ética - Ethik des Reinen Willens*, (Ética da Vontade Pura), 1904. Sua cristologia tinha como pano-de-fundo o problema entre fé e história. Seu problema, no início do século, era a condição de possibilidade da religião. Cf. McCORMICK, Bruce L. *Karl Barth's Critically Realistic Dialectical Theology: Its Genesis and Development. 1909-1936*. p.51-52.

⁹² Albrecht Benjamin Ritschl (1822-1889), nasceu em Berlim e foi para as universidades de Bonn, Halle, Berlim, Heidelberg e Tübingen. Sua teologia é epígona, ou seja, depende, como discípulo, de um grande mestre. Ele foi alvo da crítica tanto de teólogos conservadores como C. E. Luthardt e F. H. R. Frank como liberais, do racionalismo especulativo – R. A. Lipsius e Otto Pfreiderer. Ainda assim sua escola tinha discípulos luminares: Wilhelm Herrmann, Harnack, Ferdinand Kattenbusch, Johannes Gottschick, Julius Kaftan, Friedrich Loofs, Theodore Häring, Martin Rade. Ritschl foi um historiador da Igreja e do dogma antes de se tornar um teólogo dogmático. A pergunta histórica é o centro da preocupação da maioria dos ritschlianos. Quando o mais sério desafio surgiu para esta escola, veio de dentro dela, de um grupo de jovens ritschlianos que tomou a iniciativa da busca honesta pela resposta da História. Isto fez os velhos membros da escola tremerem. Surgiu a Escola da História das Religiões de Ernest Troeltsch (1865-1923), que também foi aluno de Ritschl. Troeltsch rapidamente se convenceu do seguinte: a tentativa de prover a teologia de um fundamento histórico crítico conduz ao abandono das afirmações dogmáticas que têm governado as investigações dentro da história do cristianismo primitivo conduzida pela escola ritschliana. Cf. McCormick, Bruce. *op. cit.* p. 40; BARTH, K. *Protestant Theology in the Nineteenth Century. Op. cit.* p. 640-647.

Não acreditavam que a teologia pudesse ser construída sobre uma base de argumentos filosóficos abstratos. O que eles tinham em comum era o desejo de encontrar uma base comum da experiência religiosa que pudesse ser auto-evidente tanto para o crente como para o descrente. Schleiermacher achava que tinha encontrado essa base ao afirmar que a essência da religião era o sentido da Absoluta Dependência de Deus. Isto levou-o a interpretar o pecado como uma nuvem sobre nossas cabeças impedindo esse sentimento. Quase todos os grandes teólogos e professores que influenciaram Karl Barth seguiram a tradição dos ensinamentos de Ritschl e Schleiermacher. Aceitavam os métodos da crítica radical e podiam até concordar com o mais querido de Barth, W. Herrmann, que a pesquisa histórica não pode nos confrontar com o Salvador Jesus Cristo, mas pode nos ajudar a encontrar o Jesus Histórico que os cristãos afirmam ser seu Salvador. Jesus seria o homem que teve essa concepção absoluta e que era capaz de levar outros a este mesmo sentimento. Quanto a Ritschl, sua versão do cristianismo tinha um colorido mais ético. Sua idéia central era que o núcleo da mensagem era a justiça moral que ele encontrava na pregação de Jesus sobre o Reino de Deus.

Quando foi ordenado em 1908, na catedral de Berna, Barth tinha sua mente assentada sobre os pressupostos do liberalismo teológico do século XIX. Era uma espécie de liberalismo atravessado pelo criticismo radical e pelo idealismo filosófico. Contudo Barth foi marcado também por um profundo senso de pietismo e pela preocupação com a experiência cristã prática.

Por algum tempo foi editor assistente da revista *Christliche Welt* e por dois anos foi pastor assistente em Genebra. Então, em 1911, recebeu o convite para pastorear em Safelwil, uma pequena cidade agrícola e industrial em Aargau, região da Suíça com forte influência alemã, no meio caminho entre Berna e Zurique. Ali havia fábricas de tecidos e as operárias queriam se organizar. Quando os patrões percebiam o movimento em torno do sindicato, demitiam as mesmas. Barth chegou lá e começou a orientar as operárias e ajudou-as a consolidar o sindicato têxtil da região. Foi durante este pastorado que ele começou a ter uma série de crises que não

somente o levou a ter seu pensamento completamente mudado mas que também mudaria o curso da teologia no século XX.

2.4.3. Influência de Adolf von Harnack

Em Berlim, aos 20 anos de idade, Barth ingressou na faculdade de teologia. Seus professores mais brilhantes foram Karl Holl, historiador da Igreja; Julius Kafton, dogmático; Hermann Gulkel, Ott Pfeiderer, teólogo do Novo Testamento e Adolf von Harnack, historiador do dogma. Este o impressionou profundamente e conseguiu permissão para frequentar seu seminário. Harnack tentava relacionar religião e cultura numa harmonia científica. Além do mais Harnack era uma grande alma, com envergadura moral e que conquistava seus alunos porque tinha em alta conta a pessoa humana.

Em 1908 Barth foi para Marburgo estudar sob a orientação de Wilhelm Herrmann. Foi ali que começou a traçar o caminho que o conduziu a afastar-se de Harnack. Pode-se dizer que foi Herrmann e não Harnack o mais influente professor de Barth. Era chamado por ele de “o mais piedoso teólogo liberal de seus dias”. Com ele Barth aprendeu o conceito da “*auto-pistia*” da fé, ou seja, a fé não precisa do suporte da ciência para sua legitimidade.⁹³ Considerando que a base dessa afirmação vem de um teólogo liberal, torna-se claro, porque foi o professor que mais marcou a formação intelectual de Karl Barth. Mais tarde, diria sobre Herrmann: “É o professor com que aprendi algo básico e fundamental”. A afirmação sobre a fé acendeu a suspeita da impossibilidade do conhecimento de Deus por meio da elucidação acadêmica. É aqui que começa a se estabelecer a diferença entre Barth e Harnack. O primeiro se opunha ao que chama de interpretação intelectual da religião. Em uma

⁹³ RUMSCHEIDT, H. Martin. *Revelation and Theology; An Analysis of the Barth-Harnack correspondence of 1923*. Cambridge: At the University Press, 1972. p. 4

carta a um estudante em 1908, afirma: “um Deus que tem sido provada sua existência é um deus do mundo e um deus do mundo é um ídolo.”⁹⁴

Durante certo tempo Barth se debateu entre esses dois nomes: o problema que Harnack coloca não é facilmente descartável. A questão é: como podemos obter um conhecimento considerável de Cristo? Ele mesmo responde: não pode ser por meio de processos subjetivos mas através de uma análise crítica do testemunho que o homem tem dado acerca de Cristo. Ele nega que esse caminho seja metafísico, pois isto implicaria introduzir categorias de juízos que seriam inaplicáveis à religião. A metafísica não serve para tratar do divino - *Numinoso* - (Otto). Esta relação com o divino é baseada em uma correta compreensão de Cristo e para tal é preciso desenvolver um estudo crítico e uma avaliação histórica de seu ministério. Harnack concorda que religião não é matéria unicamente da mente, mas afirma que razão e reflexão são indispensáveis para sua abordagem.⁹⁵

O rico diálogo entre esses dois mundos foi uma tentativa de clarificar certas posições opostas. Havia, por parte dos dois, uma preocupação com o futuro da teologia. Por um lado Harnack se preocupa com os caminhos da teologia científica; do outro, Barth olha a teologia como tarefa eclesiástica, um empreendimento que se torna relevante na medida que conduz a Igreja a refletir sobre sua própria caminhada.⁹⁶

Barth reencontrou Harnack em 1920, em Aarau, Suíça, num congresso de estudantes. Foi um encontro histórico. Não o encontro de dois homens, de dois nomes. Foi o encontro de duas tendências, duas épocas teológicas, duas maneiras diferentes de falar de Deus. Nas cartas que trocaram a partir de 1923, Harnack afirma que a tarefa da teologia é como a tarefa da ciência em geral. Barth, ao contrário

⁹⁴ Ibid. p. 5.

⁹⁵ Ibid. p. 68.

⁹⁶ Ibid. p. 54.

afirma que a tarefa da teologia é a tarefa da pregação. Ela consiste em tomar e passar adiante a Palavra de Cristo.⁹⁷

O encontro tornou possível o diálogo entre duas tendências que passaram por uma profunda ruptura. As cartas trocadas entre os dois⁹⁸, nesse primeiro período de correspondências, são ricas em desafios, declarações e clarificações.⁹⁹

Ao romper com a teologia liberal, Barth abandonou de vez o método positivo aprendido com seus antigos professores. Sua dialética é kierkegaardiana, de oposição e negação de tudo que é humano.

2.4.4. Influência de Kierkegaard

Soren Aabye Kierkegaard (1813-1855) foi um pensador original. Não se achava um teólogo e nem queria estar associado à teologia acadêmica. Foi um crítico da teologia ortodoxa como também das escolas de teologia liberal. Criticava a rigidez da leitura tradicional da Bíblia por parte dos ortodoxos luteranos. Aceitava os

⁹⁷ MACQUARRIE, John. *Twentieth Century Religion Thought; The Frontiers of Philosophy and Theology*. 1900-1960. New York/Evanston: Harper e How Publishers, 1963. p. 321.

⁹⁸ As cartas de 1923 foram escritas entre 11 de janeiro e 24 de maio daquele ano. Cf. Rumscheidt. *op. cit.* p. 55.

⁹⁹ O debate entre o maior historiador da Igreja e o maior teólogo de seu tempo é centrado em 15 questões, apresentadas por Harnack como 15 Questões para os desprezadores da teologia científica: 1) A Bíblia pode ser compreendida por alguém a partir de suas experiências?; 2) Ele pode ser interpretada sem ajuda?; 3) É a experiência de Deus idêntica à experiência da fé?; 4) É a experiência de Deus diferente de qualquer outro tipo de experiência?; 5) O Evangelho torna o amor de Deus equivalente ao amor do homem? Como podem Deus e o mundo serem concebidos como opostos um do outro?; 6) Santidade é o equivalente de bondade? Como pode um homem ser educado em bondade sem saber que o conhecimento científico da santidade é o seu mais alto valor da moralidade?; 7) Se Deus não é o que a cultura e a moralidade dizem dele como pode esta cultura ser protegida contra seu declínio e queda dentro do ateísmo? 8) Se o tesouro da cultura não é importante no discurso sobre Deus como pode este tesouro ser salvo do barbarismo? 9) Se o desenvolvimento cultural são degraus para um nível de conhecimento mais alto, não é assim também com os valores da moralidade? 10) Deus é amor, alegria e paz. Esta é a sua esfera. Como pode alguém dizer que o cristão jamais atingirá esta esfera? 11) Se a admoestação de Paulo é válida quanto à honra, à virtude e à dignidade, como pode se separar a experiência de Deus do que é bom, verdadeiro e belo? 12) se o pecado é uma carência em relação a Deus e ao amor, então ele deve ser vencido. 13) Se razão é o poder que compreende, purifica e protege nossas informações mais íntimas, isto é, nosso subconsciente, como pode alguém alcançar este poder? 14) Como pode Cristo ser conhecido para ser anunciado pela Igreja se o estudo histórico-crítico, da teologia científica, é desprezado? 15) Pode uma teologia ser diferente disso, sem estar ligada com a ciência em geral? *Ibid.* p. 54-56.

cânones do cristianismo, não porém na forma como eram difundidos pelas diferentes confissões reformadas. Buscava uma ortodoxia comprometida com a vida e uma verdade que pudesse ser continuamente renovada para a prática eclesial. Ou seja, isto sugere que o que ele criticava mesmo é o que hoje se chama de fundamentalismo.¹⁰⁰ Rejeitou todas as tentativas de se difundir a fé cristã por meio de argumentos racionais ou evidências históricas. Neste ponto Barth é kierkegaardiano. A dialética surge ao se estabelecer a diferença qualitativa entre Deus e o homem. A linguagem teológica deve formular seus argumentos por meio de paradoxos.

Barth entrou em contato com o pensamento de kierkegaard a partir de 1906 e adquiriu o primeiro texto desse autor em 1909¹⁰¹, numa época em que ainda estava muito influenciado por seus professores liberais. A influência decisiva veio em 1919, quando trabalhava na reformulação do *Der Römerbrief* para a segunda edição.¹⁰² Ele afirma que segunda edição da *Carta aos Romanos* é o documento expresso de sua participação no que foi chamado ‘a renascença kierkegaardiana’. “Se eu tenho um sistema – afirma - ele é limitado ao reconhecimento do que Kierkegaard chama de a distinção qualitativa infinita entre tempo e eternidade. Isto, a meu ver, tem um significado tanto negativo quanto positivo. Ou seja, falamos da caducidade da nossa vida, da morte, do pecado mas é preciso olhar também para o outro lado e ver positivamente que há uma vida em plenitude prometida a todas as pessoas.”¹⁰³

¹⁰⁰ GOUVÊA, Ricardo Quadros. *Paixão Pelo Paradoxo*; uma Introdução a Kierkegaard. São Paulo: Novo Século, 2000. p. 18.

¹⁰¹ Trata-se do periódico *O Momento – Ojeblikket*. Kierkegaard publicou os números de 1 a 9 entre 24/5 a 24/9/1855. O décimo número do periódico estava pronto mas não foi publicado senão postumamente.

¹⁰² A edição brasileira da Carta aos Romanos traz apenas o prefácio à primeira edição (1918): à 5ª edição (1926) e à 6ª edição, (1928). É no prefácio à segunda edição (1921) que Barth faz referência à influência que reconhece ter recebido de Kierkegaard e faz um longo comentário sobre os critérios que recebeu como um teólogo inimigo da crítica histórica. Cf. BARTH, Karl. *The Epistle to the Romans*. Translated Edwyn C. Hoskyns. 6 ed. London/New York/Toronto: Oxford University Press, 1953. p. 2-15.

¹⁰³ Ibid. p. 10. Cf. Tb. GOUVEA, R. Q. *op. cit.* p. 290. Barth foi se afastando paulatinamente de Kierkegaard. Ele o citou duas vezes em palestras apresentadas em 1920 e 1922. Cf. *Das Wort Gottes und die Theologie* (1924), tradução inglesa *The Word of God and the Word of Man*. Translated Douglas Horton. London: Hodder and Stoughton, 1928. As palestras são *Biblical Questions; Insights and Vistas* (1920). Kierkegaard é citado na página 84. A outra palestra é *The Problem of Ethics Today* (1922). Kierkegaard é citado nas páginas 175-176. A edição brasileira desta obra tem grande deficiência de informações importantes das edições alemã e inglesa como, por exemplo, omitir o uso

Ainda que Barth tenha se mostrado reticente com Kierkegaard, à medida que o tempo passou, o seguiu em muitos aspectos. Ambos se notabilizaram com o conceito de *Theologia crucis* contra a predominância de uma *Theologia Glorise*. Além do mais, encontramos em ambos o desvelamento de auto-revelação de Deus, a ênfase na humilhação de Cristo e a fé vista como paradoxo.¹⁰⁴

À medida que o século XX avança, a tendência desta influência torna-se menos sentida. Ainda nos primeiros volumes da CD se refere a Kierkegaard como um pensador que questiona a redução da teologia à antropologia, tópico que vai ser abraçado por teólogos existencialistas como Rudolf Bultmann (1884-1976). Mas, na medida que consegue se desvencilhar desta influência afirma: “eu o considero um professor para cuja aula cada teólogo deve ir uma vez. Ai daquele que a perder! Contudo, que não permaneça nela ou a ela retorne.”¹⁰⁵

2.4.5. Atuação Política de Karl Barth

Sua primeira crise aconteceu quando viu com horror o Manifesto produzido por 93 intelectuais alemães que davam suporte à política estatal que levou a Alemanha à Primeira Guerra Mundial. Entre esses intelectuais estavam alguns de seus antigos professores a quem ele tinha honrado. Desiludido de suas condutas, percebeu que não seria mais capaz de aceitar sua ética e dogmática, suas exegeses bíblicas, suas interpretações da História e compreendeu finalmente que a teologia do século XIX não tinha futuro.¹⁰⁶

das citações gregas que Barth fez. A tradução também é deficiente. Cf. *Palavra de Deus e palavra do Homem*. Tradução Cláudio J. A. Rodrigues. São Paulo: Novo Século, 2004.

¹⁰⁴ Ao que parece Barth sentiu, a partir de 1932, a necessidade de mostrar certa independência em relação a Kierkegaard. A partir dos primeiros tomos da *Church Dogmatics*, Kierkegaard é citado sempre negativamente sendo acusado de pietista e de ser responsável por Bultmann. CD. IV/1, 165, 741; IV/3:2, 498-499. É sintomático que, ao publicar, em 1947, a sua *Teologia Protestante no Século XIX*, não dedique um tópico a Kierkegaard. Seu nome é citado ligeiramente em três páginas da edição americana: 20, 386, 604.

¹⁰⁵ Ap. GOUVÊA, Ricardo Quadros. *op. cit.* p. 63-64.

¹⁰⁶ BARTH, Karl. *The Humanity of God*. Tradução de Thomas Wieser. Richmond: John Knox Press, 1964. p. 14. A citação está na monografia *Evangelische Theologie im 19. Jahrhundert*. O Manifesto

Mas a crise da decepção foi apenas um sintoma de uma mudança mais lenta e menos espetacular porém notadamente profunda que surgiu da reavaliação que ele começou a fazer a partir de seu ministério. Em Safenwill, semana após semana viu-se confrontado com o problema da pregação diante das necessidades básicas de seus paroquianos. Barth se tornou plenamente consciente da inadequação do liberalismo frente a essa realidade. Isto levou-o a refletir sobre a Igreja e sua mensagem. Ela precisa ser fiel a sua missão. Dizia que, “se a Igreja for Igreja o mundo notará que a Igreja existe.” Percebeu que a teologia nada significa se o teólogo não souber responder às questões vivas da comunidade onde tem que pregar. A cada sábado – dizia – é preciso responder a si mesmo: “o que pregar no domingo pela manhã? Que tenho a dizer a pessoas que têm fome da Palavra de Deus?”

Durante os anos da Primeira Grande Guerra, 1914-1918, juntou-se ao seu jovem amigo Eduard Thurneysen, (1888-1974) com quem discutia essas angústias pela busca do sermão. Resolveram fazer uma investigação separada sobre a mesma questão: onde há um ponto de apoio sólido para a tarefa pastoral? Resolveram também dividir o trabalho. Thurneysen estudaria a filosofia e a teologia de Schleiermacher. Barth estudaria Paulo. Como Lutero, voltou-se para a Bíblia em busca de ajuda e em particular, a Carta de Paulo aos Romanos. Ao mesmo tempo foi compulsivamente levado aos escritos de Kierkegaard e Dostoievski. Estes foram homens que lutaram pela vida de um modo raramente sonhado por um crítico acadêmico. Recebeu influências também de outros jovens pastores suíços como Leonhard Ragaz (1868-1945) e Herrmann Kutter (1869-1931) que pregavam um socialismo religioso.

O resultado foi surpreendente. Em 1919 surgiu a *Carta aos Romanos (Der Romërbrief)*.¹⁰⁷ Afirma que não queria perder de vista em nenhum momento a

tornou-se conhecido como Manifesto de Fulda. Entre seus signatários havia físicos, químicos, médicos, prêmios Nobel, teólogos e professores mundialmente conhecidos. (cf. Anexo 2).

¹⁰⁷ BARTH, Karl. *Carta aos Romanos*. Tradução de Lindolfo K. Anders. São Paulo: Novo Século, 2002. 854p. O teólogo católico, Karl Adam disse sobre *Der Romërbrief*: “it felt like a bomb on the playground of the theologians.” Em: GREEN, Clifford, (Ed.). *Karl Barth: Theologian of Freedom*. Minneapolis: Fortress Press, 1991, p.16. A primeira edição da Carta é de 1919 embora tenha

diferença qualitativa que existe entre Deus e o homem. Citando Kierkegaard diz: “lembra-te que tu estás na terra e Deus no céu,” que é também uma citação de Eclesiastes (5,2).

Foi somente a partir de 1925 que começou a perceber que “Deus queria ser Deus”.¹⁰⁸ Provavelmente o socialismo religioso de Kutter e Ragaz contribuiu para isso. Isto é, Deus quer ser Deus porque quer agir como Deus. Era uma época de profundas transformações sociais e movimentações políticas radicais. Barth suspeita que a mudança de paradigma na teologia já havia começado por ocasião da Primeira Guerra Mundial, quando a ética e o triunfalismo científico entraram em colapso. Um certo espírito de desconfiança alcançou a exegese, a crítica histórica e a dogmática. Com outros tons, a teologia dos cristãos socialistas começa a colocar a questão da fé cristã e do socialismo. Cristovão Blumhardt (1807-1891), pastor de Bad-Boll, em Wurtemberg na Alemanha e seu filho, João Cristovão Blumhardt (1842-1919), junto com Kutter e Ragaz são os socialistas religiosos que serão decisivos não somente para o pensamento de Barth mas também de Paul Tillich (1886-1965).

Foram anos especiais para a formação social e também para a mudança de critério na teologia de Barth. Durante a Primeira Grande Guerra, na reunião da Terceira Internacional em Zimmerwald, na Suíça, um pequeno povoado perdido nas montanhas, no cantão de Lucerna, estavam presentes Vladimir Ilich Lênin (1870-1924), Karl Liebknecht (1871-1919), Rosa Luxemburg (1871-1919) e os amigos Barth e Thurneysen, que ficaram por um dia e meio.¹⁰⁹ A guinada de Barth aconteceu quando ele reconheceu que, contrariamente ao que diz a exegese crítica, o tema da Bíblia não é a religião e a moral religiosa. Ao contrário, o tema da Bíblia, seu rochedo irremovível com o qual nos deparamos em primeiro lugar, é a divindade de

aparecido em dezembro de 1918. Não foi traduzida para o inglês. Barth reescreveu o texto totalmente entre 1920-1921 e a segunda edição saiu em 1922 e foi esta edição que ganhou notoriedade. A primeira edição para o inglês foi em 1933 da sexta edição alemã.

¹⁰⁸ BARTH, Karl. A Humanidade de Deus. Em: *Dádiva e Louvor*; artigos selecionados. Tradução de Walter O. Schlupp, Luís Marcos Sander e Walter Altmann. São Leopoldo: Sinodal, 1986, p.391.

¹⁰⁹ Depoimento de Eduard Thurneysen a George Casalis, seu sogro. SANTA ANA, Júlio. Karl Barth e o Socialismo. Em: *Revista do Seminário Presbiteriano Independente de São Paulo*. 1986. p. 24.

Deus.¹¹⁰ Mas agora, sua percepção leva-o à compreensão de que a divindade de Deus não o distancia do homem. Deus é divino em sua essência, em autonomia e singularidade. No entanto é um Deus que tem a iniciativa de ser parceiro do homem. Ele chama essa nova leitura de “re-visão”. Mas uma revisão autêntica, que não é um recuo mas um novo ponto de partida e uma nova ofensiva, no qual, o que foi dito voltará a sê-lo, só que de uma forma mais apropriada e madura. Afirma que, aquele que não caminhar dessa maneira para chegar a afirmação de que Deus é Deus, não poderá entender o que se pretende dizer com um novo discurso acerca de sua humanidade.

Nesta revisão afirma que sua teologia estava parcialmente correta. Suas mais famosas afirmações, como o *Totaliter Aliter*, que irrompem verticalmente de cima para baixo e a não menos famosa diferença qualitativa infinita entre Deus e o ser humano e a resposta da pessoa como “um salto no abismo”, na perspectiva de Kierkegaard, foram afirmações fortes com uma boa intenção de marcar a transcendência de Deus, porém, dito de modo um pouco desumano. Segundo Balthazar,¹¹¹ o erro dos primeiros anos da teologia de Barth é que este trabalhou apenas com o conceito de diástase (disjunção) e apenas raramente com o conceito complementar de analogia. Barth concorda com Balthazar, mas reconhece que o defeito de sua teologia consistia em que estava errada justamente onde estava certa, ou seja, o erro é que não se sabia ainda desenvolver com suficiente cuidado e integridade a percepção da divindade de Deus. A afirmação de que Deus é tudo e o ser humano, nada, era uma invenção teológica. Percebe também que esse conceito, de absolutização e abstração de Deus, estava mais ligado à filosofia grega, principalmente os platônicos, do que à divindade observada no Deus de Abraão, Isaque e Jacó. Por outro lado, essa afirmação – a transcendência absoluta – era uma forma de se combater a justificação da autonomia do ser humano pregada pelo

¹¹⁰ BARTH, Karl. *loc. cit.*

¹¹¹ BARTH, K. *Dádiva e Louvor. op. cit.* p. 393. Baltazar, teólogo católico suíço foi um dos melhores intérpretes de Karl Barth. Este o chamava de “meu perspicaz amigo da outra margem”. BARTHAZAR, Hans Urs von. *Karl Barth: Darstellung und Deutung seiner Theologie (Apresentação e Interpretação de sua teologia)*. Hegner, Colônia e Olten, 1951. Utilizo a edição americana desta obra: *The Theology of Karl Barth: Exposition and Interpretation*. Translated Edward T. Oakes. San Francisco: Ignatius Press, 1992.

liberalismo. A preocupação de alguns – como Ragaz – era que houvesse uma nova ênfase no humanismo e no secularismo. Barth reconhece, quarenta anos mais tarde, que o medo de um novo humanismo era tão grande que se deixava escapar o fato de que a divindade do Deus vivo só tem sentido no contexto de sua história e de seu diálogo com o ser humano. Portanto, em seu estar junto com o homem.¹¹² Dizer que Deus é Deus não pode ser dito senão reconhecendo que Ele está ao lado do ser humano. Sua divindade não é revelada no espaço vazio de um ser-para-si divino, mas justamente no fato de existir, falar e agir como parceiro do ser humano. A divindade de Deus, corretamente entendida, inclui sua humanidade.

Num mundo que sobreviveu a duas grandes guerras, um Deus transcendente e distante não tem nada a dizer ao ser humano.¹¹³ Nesse contexto é possível perceber que não se pode excluir a humanidade de Deus de sua divindade, sendo Ele a abertura para o amor, em sua capacidade de não estar só nas alturas mas também nas profundezas, de não ser apenas para si mas também para o outro.

Uma divindade que não nos leva a encontrar a humanidade, seria uma falsa divindade. Em Cristo essas falsas divindades foram ridicularizadas. Nele decidiu-se, de uma vez por todas, que Deus não é sem o ser humano. Na humanidade de Cristo se revela a humanidade de Deus. Por meio de Cristo, Deus participa do ser humano, se engaja em seu favor. É diferente do Deus de Schleiermacher que não pode se compadecer. Também Espinoza afirma que devemos amar a Deus mas não devemos esperar que Ele nos ame.¹¹⁴ Porém, o Deus de Abraão se compadece. Jesus é o espelho do coração paterno de Deus. A verdade de Deus é seu amor dirigido a todas

¹¹² BARTH, Karl. *Dádiva e Louvor*. op. cit. p. 394.

¹¹³ Bonhoeffer, na cela da Gestapo, diz: “somente o Deus sofredor pode ajudar.” Cf. BONHOEFFER, Dietrich. *Resistência e Submissão*; cartas e anotações escritas na prisão. Tradução de Nélio Schneider. São Leopoldo: Sinodal, 2003. p. 488.

¹¹⁴ Espinosa afirma que ninguém pode odiar a Deus mas, por outro lado, “o que ama a Deus não pode procurar fazer com que Deus o ame por sua vez. Deus está isento de paixões e não é afetado por nenhuma afecção de alegria ou de tristeza. Deus só pode amar a si mesmo. Cf. ESPINOSA, B. *Ética*. Tradução de Marilena Chauí et al. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (V-17), p. 286. (Os Pensadores). RUSSELL, Bertrand. *História da Filosofia Ocidental*. Tradução de Brenno Silveira. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1957. v.3, p.106-107.

as pessoas. Surgem assim algumas conseqüências dessa percepção da relação entre Deus e o ser humano.

Em 1915, quando filiou-se ao Partido Social Democrático Suíço, o fez baseado em sua decepção com os intelectuais alemães. Tal decisão deveu-se também a sua prática pastoral. A experiência em Safenwill foi determinante para tomar esta atitude. Aqui encontra-se o Barth de esquerda, o teólogo que abriu caminho para o diálogo entre a teologia cristã e o pensamento socialista. Na pequena aldeia no cantão da Suíça, Barth pregava e ajudava as operárias de algumas fábricas têxteis a se organizarem para conseguir melhores condições de trabalho. Foi ali que ele, por sua militância e participação na organização de um sindicato, passou a ser conhecido como *o pastor vermelho*.¹¹⁵

Durante aqueles anos, anteriores à Primeira Guerra Mundial, a doutrina socialista vivia sua época romântica. Os textos de Karl Marx (1818-1883) e Friedrich Engels (1829-1895) dominavam o cenário mundial. Max Weber fazia estudos de grande intensidade sobre a sociologia da religião, o capitalismo e a burocracia. Durante a Grande Guerra, Barth teve oportunidade de conviver por dois dias com um expressivo número de líderes socialistas do continente europeu. Na Terceira Internacional conheceu Karl Liebknecht (1871-1919), advogado e presidente da Juventude Socialista Internacional. Este votou contra a renovação dos créditos de guerra o que lhe valeu a prisão. Em 15 de janeiro de 1919 foi assassinado juntamente com Rosa Luxemburg (1871-1919), figura emblemática do socialismo alemão.¹¹⁶

A influência que a Social-Democracia exerceu sobre Barth deve-se às resoluções adotadas nos congressos internacionais. Entretanto, no começo da Primeira Grande Guerra, as lideranças socialistas, com raras exceções, traíram os juramentos de paz adotados por décadas para se tornarem defensores da Pátria.

¹¹⁵ SANTA ANA, Júlio. Karl Barth e o Socialismo. *op. cit.* p. 23.

¹¹⁶ Rosa Luxemburg era polonesa de origem, nascida em Zamosc. Cresceu em Varsóvia e foi membro do Partido Socialista Democrático Alemão, (SPD) e co-fundadora da Social-Democracia do Reino da Polônia e Lituânia, SDKPiL. Cf. SCHÜTRUMPF, Jörn, org. *Rosa Luxemburg ou o preço da liberdade*. Tradução de Isabel Maria Loureiro. São Paulo: Editora Expressão Popular, 2006. p. 18.

Quando a guerra terminou, em 1918, a situação política e econômica era caótica em todo o mundo. Havia levante de operários em toda a parte. Seguiam-se os passos da revolução desencadeada na Rússia em 1917. Nesse contexto, a pessoa que foi conversar com os patrões em nome dos operários, foi Karl Barth.

Em 1919, numa série de conferências, afirmou: “Jesus é o movimento operário.”¹¹⁷ Barth ficou desanimado com o socialismo da Segunda Internacional (1889-1914) porque os ideais foram traídos. Era para ser uma força pacífica, mas seus líderes resolveram apoiar seus governos e então se dividiram. Isto foi considerado uma traição ao movimento operário. Quando se realizou a Terceira Internacional, em 1915, Barth estava presente ao lado de Thurneysen. Acompanharam as críticas que Rosa Luxemburg fez contra Lênin (1870-1924), por causa do centralismo democrático deste. Porém, mais tarde o próprio Barth se tornaria um crítico da Terceira Internacional. Ele se colocou a meio caminho entre a Segunda e a Terceira.¹¹⁸

Barth critica a teologia de Schleiermacher, por negar o subjetivismo mas critica também algumas posições clássicas do socialismo. Sua desilusão com a Segunda Internacional foi grande. O proletariado entrou para o exército, na Alemanha. Assim, a única força pacífica, que poderia parar a guerra, acabou aderindo a ela.

Afirmar que Barth foi um teólogo socialista carece de algumas observações. Ao lembrar o percurso do autor fica evidente sua opção pelo socialismo militante. Desde 1915 tornou-se membro de um partido socialista. Conviveu com os mais eminentes pensadores e líderes políticos do socialismo. Sua opção por um termo

¹¹⁷ SANTA ANA, Júlio. Karl Barth e o Socialismo. op. cit. p. 25. Santa Ana se utiliza do texto *Reino di Dio e Socialismo: la crítica di Karl Barth*, de Helmut Gollwitzer.

¹¹⁸ Surgiu um grupo suíço que se autodenominou “Segunda e Meia Internacional”. Era um grupo que se posicionava entre as duas, um pouco mais à esquerda que a Segunda e menos à esquerda que a Terceira. Em 1923 dedicou um livro a Helmut Lieb com a seguinte mensagem: “ao meu camarada e irmão, Helmut Lieb, da Terceira Internacional, de Karl Barth, da Segunda e Meia Internacional.” Ap. SANTA ANA, J. op.cit. p. 25.

médio entre a Segunda e a Terceira Internacional prova sua lucidez quanto a sua atitude.

Em 1949 Barth publicou seu trabalho mais importante sobre o problema do comunismo: *A Igreja no Confronto Leste-Oeste*.¹¹⁹ A conferência foi apresentada na Catedral de Berna em 6 de fevereiro de 1949. Aqui ele analisa o conflito entre as duas potências mundiais: Estados Unidos da América e União Soviética. Tornou-se um crítico lúcido tanto do capitalismo quanto do comunismo.

Mas não foi um teórico do movimento. Pode ser visto mais como um pastor que procurava respostas para os conflitos sociais de uma comunidade específica. Após a Segunda Guerra Mundial, com o estabelecimento da Guerra Fria, entre Ocidente e Oriente, entre Leste e Oeste, recebeu várias críticas por não condenar o comunismo como fizera com o nazismo. Em 1958 foi criticado por Brunner por não se manifestar sobre a invasão da Hungria pelo exército soviético.¹²⁰

Mais tarde, recebeu uma carta de um pastor da República Democrática Alemã (RDA) que faz algumas perguntas sobre a atitude a tomar diante de um governo que não é simpático ao cristianismo. Nesse texto ele aproveita para responder de forma sincera a inquietação do pastor Johannes Hamel e também retornar ao problema húngaro. O pastor não tenta escapar ao seu destino. Não quer fugir e se ocidentalizar. Quer saber como pode se engajar e viver a fé cristã com coragem e determinação num mundo não-cristão.¹²¹

¹¹⁹ BARTH, K. *Dádiva e Louvor*. op. cit. p. 335-350.

¹²⁰ Brunner publicou um artigo com o título *Wie soll man das verstehen?* (como devemos compreendê-lo?) no jornal *Kirchenblatt für die reformierte Schweiz*. A crítica a Barth é tendenciosa. Ele se justifica dizendo que existe uma grande diferença entre nazismo e comunismo. Este, não pretende ser cristão enquanto que o nazismo fez a tentativa de apresentar-se a si mesmo como uma nova forma de salvação para o povo alemão, com um novo messias, um novo evangelho, uma escatologia. Portanto, o combate ao nazismo foi a luta contra uma falsa proposta messiânica. Cf. CORNU, Daniel. *Karl Barth, Teólogo da Liberdade*. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1971. p. 149.

¹²¹ Id. Ibid. BARTH, K. e HAMEL, Johannes. *How to serve God in a Marxist Land*. New York: Association Press, 1959. p. 14 et. seq. p. 31.

A carta endereçada a Barth menciona o clima de hostilidade dentro da República Democrática da Alemanha (RDA) frente ao Evangelho. São oito perguntas que agora Barth decide por responder uma a uma levando em conta que as questões são pertinentes e que o pastor assim as colocou, não porque tenha qualquer animosidade contra ele, mas porque é um cristão em situação de crise.¹²²

Antes de ler a *Church Dogmatics* a impressão que se tem é que é um texto neutro. Esta é uma acusação que os críticos mais vorazes costumam fazer ao teólogo da Basileia. É um trocadilho com a própria situação da Suíça, sua pátria. Quando não o acusam de neutralidade o atacam pelas mudanças constantes de seu pensamento. Porém, pode-se entender isso como uma profunda honestidade de alguém que vai caminhando e aprendendo e que tem a humildade de reconhecer os erros, se corrigir e avançar. Esse é o verdadeiro fazer teológico. A teologia precisa dessa liberdade e honestidade.

Barth, ainda nos anos de 1950, é capaz de dizer que,

A justiça humana requerida por Deus e estabelecida em obediência, a justiça que, segundo Amós (5,24) jorraria como poderoso rio, tem necessariamente caráter de reivindicação de direito em favor do inocente, ameaçado, do pobre oprimido, da viúva, dos órfãos e dos estrangeiros. Por esta razão, nas relações e eventos na vida do seu povo, Deus sempre se coloca incondicional e apaixonadamente deste lado e deste lado apenas: contra os soberbos e ao lado dos humildes; contra os que já gozam do direito e do privilégio, ao lado dos que são excluídos desses bens e renegados. Que significa tudo isso? Essas coisas não podem ser entendidas pelo estudo abstrato da tendência política, especialmente do caráter forense do Antigo Testamento e da mensagem bíblica em geral. Não podemos ouvir essa mensagem nem crer nela sem o sentimento de responsabilidade em relação à orientação indicada.¹²³

A citação bem que poderia fazer parte de qualquer obra de Teologia da Libertação produzida décadas depois. Nesse trecho não surge a palavra “socialismo”, mas a tendência é muito clara: estar ao lado do humilde, posicionar-se frente aos poderosos, o que é uma posição que corresponde aos pressupostos do socialismo. É o mesmo Barth de 1915 que continua a dizer, por meio de sua obra monumental, que seu trabalho consiste exatamente em denunciar todas as formas de

¹²² CORNU, Daniel. op. cit. p. 175-176.

¹²³ CD. II/1, p. 386.

injustiças e produzir um discurso profético que se ajuste a esse combate. Se isso é ser socialista, ele o era.

2.5. Teologia Dialética

A Teologia de Barth, após a ruptura passou a chamar-se Teologia Dialética. Um nome que surgiu a partir de um artigo de Friedrich Gogarten (1887-1967) em que este dizia que apresentava Deus como crise absoluta para todo homem. No artigo Gogarten rompeu definitivamente com a teologia liberal e afirmou:

O destino de nossa geração é o de encontrar-se entre os tempos. Jamais chegaremos a pertencer ao tempo que hoje chega ao fim. Será que algum dia pertenceremos ao tempo que virá? Encontramo-nos no meio. Num espaço vazio. O espaço tornou-se livre para a pergunta a respeito de Deus. Os tempos separaram-se um do outro e agora o tempo está em silêncio. Um instante? Uma eternidade? Não devemos necessariamente agora poder ouvir a palavra de Deus? Não devemos necessariamente agora poder ver sua mão no momento em que opera? Em primeiro lugar, aqui deve ser tomada a decisão.¹²⁴

Essa nova orientação foi chamada de teologia dialética e o nome ficou. Sua principal característica consiste em enfatizar a transcendência de Deus em relação ao mundo e a soberania da sua revelação. A Revelação tem estrutura dialética na medida em que mantém unidos elementos que se excluem reciprocamente: Deus e homem, eternidade e tempo, revelação e história. A isto se segue que os enunciados teológicos devem também observar uma metodologia dialética, exprimir posição e negação, o sim e o não, corrigindo o sim mediante o não e o não mediante o sim. Então a teologia dialética não é conciliadora como a teologia liberal que tentava harmonizar Deus e o Homem, Fé e Cultura e sim uma teologia que procede por contraposições dialéticas. É uma teologia que nasce de um tempo de crise, que tanto pode estar relacionada com a crise daqueles tempos mas acima de tudo, crise porque

¹²⁴ Cf. o texto de Gogarten em GIBELLINI, Rosino. *A Teologia do Século XX*. Tradução de João Paixão Netto. São Paulo: Loyola, 1998. p. 23. Entre 1923 e 1933 KB editou, junto com os amigos F. Gogarten, Thurneysen e G. Merz a revista *Zwischen den Zeiten* (Entre os Tempos), que se tornou o ponto de união da Teologia Dialética. Alguns dos artigos de KB foram relançados na coletânea *Das Wort Gottes und die Theologie* (A Palavra de Deus e a Palavra do Homem). Cf. nota 103.

concebe Deus como juízo, como crise de todo o humano. Isto conduz ao paradoxo que evidencia a infinita diferença qualitativa entre Deus e o homem.¹²⁵

O movimento da Palavra é descendente: vem de Deus e se dirige ao ser humano. A teologia de Barth é uma teologia do alto. Toda iniciativa parte de Deus. A pesquisa histórica jamais chegaria à verdade sobre Deus. Cabe ao ser humano ouvir a Palavra; não encontrá-la mas, ser encontrado por ela.

Com este forte acento crítico sobre a teologia do século XIX, Barth fez duras críticas à teologia liberal com seus pressupostos assentados sobre uma base racionalista. Abandonou aos poucos sua ênfase no idealismo platônico da primeira edição do *Der Römerbrief* em busca do dualismo dialético kierkegaardiano da segunda edição.¹²⁶ Enquanto que o período liberal foi marcado pelo socialismo religioso e a preocupação com o indivíduo na sociedade, com os direitos humanos ainda que, numa perspectiva romântica, o segundo estágio é marcado pela crise radical. A distinção qualitativa precisa ser estabelecida. O caráter da nova abordagem barthiana consiste em apresentar Deus como o *Totaliter Aliter* que limita e determina todo o auto-entendimento da pessoa humana. Esse *Deus Absconditus*¹²⁷ não pode ser conhecido por nenhum caminho que vá do ser humano a Deus, seja pela via da experiência religiosa (Schleiermacher), da história (Troeltsch)¹²⁸ nem pela via

¹²⁵ Tillich afirma que a teologia de Barth nunca foi uma teologia dialética. Considera o termo inadequado quando usado para definir um estágio no pensamento de Barth. A dialética, afirma, supõe um progresso interno que vai de um estado a outro impulsionado por dinâmica própria. Id. *Perspectivas da Teologia Protestante nos séculos XIX e XX*. op. cit. p. 223.

¹²⁶ Barth afirma no prefácio à segunda edição que algumas considerações podem ser feitas quanto às mudanças: 1) ele continua com o interesse acentuado no estudo de Paulo; 2) Destaca a influência de Overbeck, professor de teologia crítica na Universidade de Basileia de 1872 a 1897. Segundo Overbeck, toda teologia cristã, desde a Patrística é não cristã e satânica pois coloca o cristianismo dentro da esfera da civilização e da cultura e desta maneira nega o caráter essencialmente escatológico da religião cristã. 3) reconhece a importância de Platão e Kant. BARTH, K. *The Epistle to the Romans*. op. cit. p. 3.

¹²⁷ Conceito extraído de Rudolf Otto. Barth tira-o de um contexto fenomenológico para o teológico. O qualitativamente diferente é o *mysterium*, aquilo cujo sentido não se esgota. O que é misterioso, segundo Otto, é incompreensível e inconcebível, não porque o conhecimento sobre ele é limitado mas porque os meus limites se chocam com alguma coisa qualitativamente diferente. Cf. OTTO, R. op. cit. p. 31.

¹²⁸ Ernst Troeltsch morreu prematuramente em 1923 aos 58 anos de idade. Na oração fúnebre Harnack o definiu como “o maior filósofo da história surgido na Alemanha depois de Hegel. Num artigo publicado em 1894 ele expressa a convicção que “a partida decisiva não é jogada no interior dos

metafísica. O único caminho praticável vai de Deus ao ser humano e se chama Jesus Cristo. Esse caminho é do alto para baixo. Deus se apresenta ao ser humano e propicia o encontro. Este, dá-se numa situação de crise. Deus pronuncia sobre a pessoa seu julgamento. O juízo se dá na medida em que Deus suprime dialeticamente o indivíduo: é julgando-o que Ele nos concede o perdão. No *não* da sua ira ouvimos o *sim* de sua misericórdia.¹²⁹

Essa negação crítica estabelece a distância, uma “linha de morte” que separa Deus e a pessoa humana, tempo e eternidade e fixa a diferença qualitativa infinita. Assim, nenhum discurso teológico, nenhum exame crítico racional, nem pesquisa científica pode conter e revelar o ser de Deus – “um Deus compreendido não é um Deus”, (Tersteegen).¹³⁰ Sua dialética assume os traços típicos do hegelianismo que se caracteriza pelo perene movimento entre “não” e “sim” por parte daquele que procura compreender a revelação de Deus. Ele afirma que ao teólogo, não resta senão colocar o positivo diante do negativo e tentar explicar o não com o sim e o sim com o não sem nunca se deter num desses momentos. É preciso salientar que ao falar do pecado, devemos sempre indicar que não teríamos conhecimento desse pecado se ele não nos fosse perdoado.¹³¹

Nesse percurso, em busca da linguagem adequada para se tentar falar sobre Deus, Barth distingue três caminhos e todos eles sinalizam para a impossibilidade de alcançar o objetivo: o caminho do dogmatismo, do criticismo e da dialética.¹³² Desses, o mais apropriado é o dialético. É o caminho de Paulo e dos reformadores e, de longe, o melhor porque procura “séria e positivamente desenvolver a idéia de

muros da teologia e sim no vasto campo do pensamento histórico universal. Cf. GIBELLINI, R. *op. cit.* p. 17.

¹²⁹ BOUILLARD, Henri. *Lógica da Fé*. Tradução de Flávio Vespasiano di Giorgio. São Paulo: Herder, 1968. p. 64.

¹³⁰ Cf. Rudolf Otto, *op. cit.* p. 29. Gerhard Tersteegen (1697-1769), místico pietista.

¹³¹ A pergunta de Barth é a seguinte: podemos falar de Deus? Sua resposta é: somos humanos e por isso não podemos falar de Deus. Falar de Deus seriamente significaria falar no domínio da revelação e da fé. Falar de Deus seria falar da Palavra de Deus, a palavra que pode vir somente dele, a Palavra de Deus torna-se homem. Podemos dizer estas três palavras mas isto não é falar a Palavra de Deus, a *verdade* para a qual estas palavras são uma expressão. BARTH, K. A Palavra de Deus e a Tarefa do Ministério. Em: *A Palavra de Deus e a Palavra do Homem. op. cit.* p. 153.

¹³² *Ibid.* p. 154.

Deus por um lado e a crítica do homem e de todas coisas humanas por outro.”¹³³

Nessa conferência – A Palavra de Deus e a Tarefa do Ministério – ele conclui:

eu toquei algumas vezes sobre o objeto real de minha apresentação, embora jamais o nomeei explicitamente. Todo o círculo do pensamento sobre o único ponto que no Novo Testamento é chamado Jesus Cristo. Quem quer que diga “Jesus Cristo” não necessita dizer “pode ser”. Ele pode dizer “É”. Mas qual de nós é capaz, por si mesmo, de dizer “Jesus Cristo”? Talvez possamos encontrar satisfação na evidência de que as primeiras testemunhas disseram Jesus Cristo. Nesse caso nossa tarefa seria crer no testemunho deles quanto à promessa e assim sermos testemunhas de seu testemunho, ministros das Escrituras. [...] Deveria a teologia, passar além dos prolegômenos à cristologia? Pode ser que tudo seja dito nos prolegômenos.¹³⁴

2.6. Analogia Fidei

A partir dos anos de 1930 dá-se o afastamento de Barth do movimento dialético. Abandonou o projeto *Christliche Dogmatik* (1927), de cunho existencialista e buscou uma postura mais conservadora e revelacional. Esta nova fase vai conduzi-lo à produção da *Kirchliche Dogmatik* (1932) obra que, ainda que inacabada, o transformaria no mais influente teólogo do século XX e um dos maiores da história da Igreja. Barth abandonou o projeto de 1927 por se conscientizar da impropriedade do método empregado até então.¹³⁵ Não se pode dizer que Barth tenha abandonado completamente as categorias do método dialético. De fato ele minimiza sua influência sobre a teologia que desenvolve a partir de 1930. Considera que poderá expressar mais adequadamente sua teologia por meio da analogia da fé (*analogia fidei*). A linguagem analógica busca estabelecer comparação entre Deus e o homem.¹³⁶ A *analogia entis* parte do pressuposto que se pode falar de Deus, de sua

¹³³ *Ibid.* p. 158.

¹³⁴ A conferência foi apresentada no encontro de “Amigos do Mundo Cristão” (*Freunde der Christlichen Welt*), em Elgersburg, outubro de 1922. *Ibid.* p. 166.

¹³⁵ Ricardo Quadros Gouvêa faz uma ótima apreciação da mudança de Barth em seu prefácio – Fé apaixonada pelo entendimento - a *Fides Quaerens Intellectum*. Cf. BARTH, K. *Fé em Busca de Compreensão*. [s.t] São Paulo: Novo Século, 2000. (Apresentação).

¹³⁶ A teologia analógica é companheira da teologia negativa, ou seja, não pode nos dizer o que Deus é, mas somente o que Ele não é. É apofática e tem duas raízes: a crítica filosófica do falar antropomórfico de Deus que tem seu início nos pré-socráticos gregos e a proibição veterotestamentária da confecção de imagens. MOLTSMANN, Jurgen. *Experiências da Reflexão Teológica*;

natureza e de seus atributos partindo do ser de suas criaturas.¹³⁷ Barth rejeita esta possibilidade dada a infinita diferença qualitativa entre Deus e o homem. Afirma que a doutrina da cognoscibilidade de Deus por meio da criatura encontra sua expressão clássica e sua mais aguda distinção na teologia formulada no Concílio Vaticano I (1870).¹³⁸ Em contraste a isso afirma que “Deus só pode ser conhecido por meio de sua Revelação”.¹³⁹

A analogia é um instrumento destinado a fazer com que o discurso religioso alcance seu objetivo – falar de Deus. Barth trata dessa questão em sua dogmática quando afirma:

Que tencionamos dizer quando usamos a mesma palavra para a criatura, por um lado, e para a revelação de Deus e para o próprio Deus, por outro? Sabemos o que significa ‘ser’, ‘espírito’, ‘soberania’, ‘criação’, ‘redenção’, ‘justiça’, ‘sabedoria’, ‘bondade’, etc., quando usamos estes termos para descrever a criatura. Sabemos, ou julgamos saber, quando, na esfera da criatura dizemos ‘olho’, ‘ouvido’, ‘boca’, ‘braço’, ‘mão’, ‘amor’, ‘ira’, ‘graça’, ‘paciência’ e coisas semelhantes. Mas quando atribuímos tais palavras a Deus, têm todas o mesmo significado? Obviamente não podemos afirmar isto nem a verdade do nosso conhecer pode ser procurada numa semelhança deste tipo, entre o nosso conhecer e aquele que é conhecido. Uma semelhança dessa espécie significaria ou que Deus cessou de ser Deus e tornou-se simples criatura ou que o homem se tornou Deus.¹⁴⁰

Mondin estabeleceu quatro diferentes tipos de analogia e aborda cada uma por meio da análise semântica, epistemológica, ontológica e teológica.¹⁴¹ A pergunta

caminhos e formas da teologia cristã. Tradução de Nélio Schneider. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2004. p. 144.

¹³⁷ MONDIN, Battista. *A Linguagem Teológica; Como falar de Deus hoje?* Tradução de José Raimundo Vidigal. São Paulo: Paulinas, 1979. p. 57.

¹³⁸ CD. II/1, p. 79. Barth cita a *Constitutio Dogmatica de Fide Catholica* do Concílio Vaticano I – *De Revelatione* – 24 de abril de 1870.

¹³⁹ CD. II/1. *Id. Ibid.*

¹⁴⁰ CD. II/1, p.224-5.

¹⁴¹ Mondin mostra que a analogia de predicação enumeradas por Tomás de Aquino podem ser reduzidas a quatro. Analogia de atribuição intrínseca, analogia de atribuição extrínseca, analogia de proporcionalidade própria e analogia de proporcionalidade metafórica. Na primeira o fator decisivo é que um termo é predicado de muitos sujeitos graças a um nexa causal que os mantém todos juntos. O sentido designado pelo termo pertence própria e intrinsecamente a cada um dos analogados. No segunda o sentido pertence só ao analogado principal. Por exemplo, o termo sadio, em relação a um menino, a um alimento, ao clima etc., é um caso de atribuição extrínseca porque o termo sadio está presente só no menino e é predicado nos outros sujeitos pela relação com o menino. A atribuição intrínseca, ao contrário, a predicação bom, em relação a Deus, ao artista, ao pão, é intrínseco porque Deus é visto como fonte suprema de toda a bondade e esta propriedade é atribuída a outros sujeitos graças ao nexa que têm com Ele e ao mesmo tempo quando designar uma propriedade que lhe pertence também definitivamente. Na analogia de proporcionalidade própria o termo “Deus é forte”,

que se levanta é esta: qual o tipo de analogia que satisfaz à experiência da linguagem teológica. Autores medievais pensavam que a melhor seria a analogia da proporcionalidade metafórica porque as expressões que usamos para falar de Deus não significam nada de intrínseco à sua natureza mas só um comportamento de Deus que apresenta alguma semelhança com nossos modos de agir. Barth, ao contrário, afirma que a única analogia que satisfaz plenamente às exigências da linguagem é a analogia da atribuição extrínseca porque é a única capaz de salvaguardar a infinita diferença qualitativa que separa Deus das criaturas e ao mesmo tempo salienta a absoluta dependência das criaturas em relação a Deus.¹⁴²

O afastamento de Barth desta tendência foi lenta e gradual. Ele percebeu que o método dialético não era capaz de preencher e expressar os anseios da teologia, ou seja, falar sobre Deus adequadamente. Além do mais, a infinita distância qualitativa entre Deus e o homem torna a encarnação impossível.¹⁴³ Isto resultou em um novo programa e o conseqüente afastamento de outros teólogos dialéticos.¹⁴⁴ Sua luta inicial foi contra o subjetivismo, imanentismo e antropomorfismo da teologia protestante da época, especialmente o liberalismo e o pietismo.

“Napoleão é forte”, “o leopardo é forte”, tem, no termo ‘forte’, uma proposição efetiva presente em três sujeitos de que é predicado. Mas é possuído nos dois últimos segundo a diversa capacidade de Deus, de Napoleão e de leopardo. Mas não há um nexos causal. Na proporcionalidade metafórica o termo é predicado de um só sujeito mas é usado por outros sujeitos por uma certa semelhança. Por exemplo: aquele animal é uma raposa. “Herodes é uma raposa”, “o senhor X é uma raposa” é predicado próprio no primeiro caso e metafórico nos demais. Cf. MONDIN, B. O Método da Analogia. Em. A Linguagem... op. cit. p. 172-173. Os tipos de predicação são três: unívoco, equívoco e análogo.

¹⁴² Ibid. p. 192.

¹⁴³ Leituras caricaturais de Karl Barth colocam-no numa posição de um novo heresiarca. Normalmente tem sido chamado pelos teólogos mais conservadores como agnóstico, dada sua afirmação da impossibilidade de se falar de Deus. SCHAEFFER, Francis. *Neo-Modernismo ou Cristianismo*. Tradução. Paul-André Dubois. São Paulo: Ação Bíblica do Brasil, [s.d], p. 11. Sabiamente Hans Urs von Balthazar percebe que o período dialético pode conter uma espécie de panteísmo filosófico não-bíblico. Contudo ele faz a distinção entre o panteísmo – todas as coisas são Deus, panenteísmo - Deus em todas as coisas e teopanismo, a unidade entre Deus e o Mundo numa proposta de relação. Deus e o universo antes e depois da criação são considerados uma unidade. Cf. PALAKEEL, J. *op. cit.* p. 17. BALTHAZAR, Hans Urs von. *The Theology of Karl Barth. op. cit.* p. 84.

¹⁴⁴ O movimento, iniciado após a Primeira Guerra Mundial, foi representado em sua frente por Karl Barth, Eduard Thurneysen, Friedrich Gogarten, Emil Brunner e Rudolf Bultmann. Em 1921-1922 Gogarten publicava *A Decisão Religiosa*; Brunner, *Experiência, Conhecimento e Fé*; Thurneysen, *Dostoievski*; Barth, a segunda edição de seu *Der Römerbrief*.

Foi nesse período que aprofundou seus estudos sobre os Pais da Igreja, escolasticismo e catolicismo, Lutero e Calvino. Principalmente os escritos de Lutero o levaram à convicção de que Deus tem realmente nos falado a palavra decisiva na encarnação de seu Filho. Esta conclusão mostrou que a dialética já não servia mais aos seus pressupostos. Sua preocupação voltou-se para o dogma com uma erudita reflexão sobre a palavra de Deus, falada por Deus na Revelação e entregue pela Escritura e pregação.

Em 1930 Barth apresentou um seminário sobre o método teológico de Anselmo.¹⁴⁵ Ele percebeu que, em Anselmo, fé é defendida como conhecimento e afirmação da Palavra de Cristo. Isto inauguraria sua terceira fase.¹⁴⁶ A obra de Anselmo foi fundamental para este novo início e é crucial para a compreensão do pensamento de Barth.

¹⁴⁵ *Fides Quaerens Intellectum*; Anselms Beweis der Existenz Gottes, (im Zusammenhang seines Theologischen Programms, Munchen, 1931). HARTWELL, Herbert. *op. cit.* p. 42-48; BARTH, K. Fé em Busca de Compreensão. *Op. cit.*

¹⁴⁶ Ricardo Quadros Gouvêa, na apresentação do livro Fé em Busca de Compreensão, apresenta três fases com as seguintes datas, para as mudanças de rumo na teologia de Karl Barth: Primeira a fase liberal-socialista (1904-1914); a segunda, a dialética-existencialista, (1917-1927); a terceira fase, a *analogia fidei*, começa com a publicação do *Fides Quaerens Intellectum*. Mas o interesse por Anselmo já havia começado desde suas aulas em Münster, entre 1925-1930, quando publicou a Dogmática Cristã e ofereceu um curso – *Cur Deus Homo* – Por que Deus se tornou homem?, no qual o escolástico procura compreender a doutrina da expiação por meio de um raciocínio lógico conhecido na teologia como “teoria da satisfação”, que é o próprio plano de salvação. Trata-se da satisfação forense, ou seja, a pessoa humana não tem como pagar a dívida. Deus se torna ser humano a fim de que a satisfação necessária seja oferecida a Si mesmo. Cf. SANTO ANSELMO. *Por que Deus se Fez Homem?* Tradução de Daniel Costa. São Paulo: Novo Século, 2003.