

Paradigmas de integração entre teologia e espiritualidade

Introdução

É nosso intuito nesse capítulo colocar o diagnóstico feito nos capítulos anteriores, acerca do divórcio entre teologia e espiritualidade no cristianismo ocidental, frente a alguns paradigmas de integração.

Para tanto, faremos uso de um teólogo protestante¹ e uma teologia de caráter integrador elaborada em nosso continente latino-americano. Esses souberam desenvolver o labor teológico a partir da espiritualidade como “lugar” privilegiado para se fazer teologia. Ferrenhos combatentes na luta contra o dualismo marcante no Ocidente, como na relação de oposição-exclusão entre teologia e espiritualidade. Teólogos que buscaram exercer seus magistérios na dinâmica de outra metodologia teológica, mais atenta à integralidade, escrevendo belos capítulos para a história da teologia no horizonte da cultura contemporânea.

Essa nossa proposta de integração visa ajudar no amadurecimento tanto do que entendemos por teologia (ampliando os conceitos e imagens), como do que entendemos por espiritualidade, quando colocamos duas realidades aparentemente contraditórias sobre a mesma realidade, que na verdade, por mais diferentes que sejam, assim mesmo, podem e devem conviver em harmonia, numa dialética de inclusão.

Portanto, o divórcio entre teologia e espiritualidade, que aponta para uma relação de exclusão entre dimensões como razão e fé, denunciam nossa incapacidade histórica do cristianismo ocidental em determinados períodos, de trabalhar com uma visão de mundo mais holista, mais integrada, livre dos paradoxos radicais e dos dualismos gritantes.

Queremos nesse capítulo colocar essa história nefasta de oposição radical, com características marcadamente maniqueístas, frente a paradigmas mais integradores. Lembrando que a integração se dá a partir da constatação de duas

¹ Mais especificamente nosso foco será na reflexão feita pelo teólogo portestante suíço: Karl Barth. O que não significa exclusividade. Ou seja, outros teólogos também entrarão na confecção desse capítulo.

realidades diferentes. Ou seja, teologia não é espiritualidade e vice-versa, tanto quanto, razão não é a mesma coisa que fé, mas que jamais deveriam ser encaradas por isso, como realidades contraditórias, muito pelo contrário, no fundo essas realidades estão vocacionadas a uma relação de unidade, apesar da diversidade.

A diferença entre ambas não significa necessariamente uma relação de oposição-exclusão. Por mais diferentes que sejam uma necessita da outra e na verdade em se tratando especificamente da fé cristã, *uma não pode viver sem a outra*. Podemos a partir daí, também, afirmar que teologia sem espiritualidade é menos teologia e que espiritualidade sem teologia é menos espiritualidade, quando se trata de fé cristã.

Surge a necessidade de enxergarmos a impossibilidade intrínseca de se ter uma teologia desprovida de seu *húmus*, seu “lugar” donde brotar, e então desenvolver uma teologia mais espiritual. Ao mesmo tempo, percebermos a carência que a espiritualidade tem da luminosidade provinda do *discernimento teológico*, desenvolvendo assim uma espiritualidade mais teológica. Como diz Ricardo Barbosa com relação aos estudantes de teologia:

Precisamos de uma teologia mais espiritual, que nos desperte para um relacionamento pessoal e verdadeiro com Deus. Em outras palavras, uma teologia e uma linguagem teológica que nos apontem o caminho da oração. (...) Que seja mais pessoal, afetiva e comunitária, e não apenas acadêmica. Pra isso ela precisa ser mais espiritual. Não significa *espiritualizar* a teologia, mas reconhecer sua pessoalidade e o significado da encarnação. (...) A encarnação tira a teologia da prateleira e a coloca no coração, na mente, nos relacionamentos, na vida, nas decisões, nos afetos, nas paixões, nas escolhas, enfim, em tudo.²

Ao mesmo tempo em que devemos nos ater a necessidade de uma espiritualidade mais teológica, mais rica de discernimento crítico, de tirocínio, de acuidade intelectual. O que não significa - ao tratarmos de uma teologia mais espiritual - um retorno acrítico a mentalidade *pré-moderna*. Muito menos – ao tratarmos da necessidade de uma espiritualidade mais teológica – de ficarmos parados, presos, circunscritos à mentalidade *moderna*. Na percepção de Alister McGrath:

A espiritualidade é a aplicação da verdade cristã à vida de fé. (...) Ela procura colocar Deus no coração e na mente. A espiritualidade ocupa-se do

² BARBOSA, R. **O que é espiritualidade?** In: BOMILCAR, N. (org.). **O melhor da espiritualidade brasileira**. São Paulo: Mundo Cristão, 2005, p. 18.

aprofundamento do conhecimento pessoal de Deus, ela se baseia em uma boa teologia, que alicerça a vida cristã. (...) Colocar uma barreira entre teologia e espiritualidade é pedir a duas pessoas apaixonadas que se relacionem friamente.³

A união entre teologia e espiritualidade que propomos deve ser encarada sempre a partir do horizonte cultural, epocal donde falamos. Sem cairmos em algum conservadorismo qualquer ou em qualquer vanguardismo cego. Mais sermos fiéis a vocação evangélica da inculturação a partir do próprio *paradigma da encarnação*, que nos faz comunicar a fé e tematizá-la a partir do horizonte cultural em que estamos inseridos, o qual chamamos hoje de “pós-moderno”.

A opinião de que teologia e espiritualidade se necessitam mutuamente é compartilhada, por exemplo, pelo professor do Instituto Santo Inácio, Alfredo Sampaio quando adverte sobre os desdobramentos de uma teologia a parte da espiritualidade, que pode até tornar-se refinada metodologicamente, mas incapaz de conhecer ou de falar dos mistérios que estão no centro do Cristianismo.⁴ Ou como frisa um dos mais importantes místicos contemporâneos, Thomas Merton, num de seus belos textos:

A contemplação longe de ser oposta à teologia constitui a perfeição moral da teologia. Não devemos separar o estudo intelectual das verdades divinamente reveladas e a experiência contemplativa dessas verdades como se uma coisa não tivesse nada que ver com a outra. Trata-se de dois aspectos da mesma realidade. Teologia dogmática e teologia mística, ou teologia e espiritualidade, não devem ser separadas como categorias que se excluem reciprocamente, como se o misticismo fosse algo somente para mulheres pias e o estudo teológico fosse para os homens práticos, mas não santos. Esta divisão talvez explique muito do que se estaria perdendo em ambas: na teologia e na espiritualidade. Se elas não estão unidas, não há fervor, não há vida e não há um valor espiritual na teologia e nem tampouco pode haver substância, significado e uma orientação segura na vida contemplativa.⁵

Essa conscientização da necessidade de trazer a espiritualidade para o centro da reflexão teológica parece estar acontecendo aos poucos, o que já é um bom sinal. Como diz Maria Clara L. Bingemer:

É fato relevante, hoje em dia, a volta da espiritualidade ao campo da reflexão teológica. Até recentemente a teologia acadêmica não se via devedora e tampouco vinculada a um certo tipo de obras qualificadas, dentro do conjunto da vida

³ MCGRATH, Alister. **Teologia para amadores**. São Paulo: Mundo Cristão, 2008, pp. 59-60.

⁴ Cf. COSTA, Alfredo Sampaio. **Teologia e espiritualidade: em busca de uma colaboração recíproca**. Perspectiva Teológica. Belo Horizonte: Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Ano XXXVIII nº 106, setembro/dezembro, 2006, p. 331.

⁵ MERTON, Thomas. **Sementes de contemplação**. Porto: Tavares Martins, 1955., p. 30.

eclesial, como “espirituais” ou “piedosas”. Nesta categoria estavam incluídos os escritos dos místicos cristãos.⁶

Como fez questão de frisar J. Lequercq, a característica principal da Patrística sempre esteve relacionada a ter unido de um lado o esforço da inteligência e aquele do coração, a ciência e a caridade, bem como a sabedoria, o conhecimento e a oração, e por outro lado, nesta experiência de luz e de fervor, o contato freqüente com as fontes cristãs fundamentais: a Escritura, as autoridades antigas, a liturgia:

Daí se pode entender a observação de um bibliotecário: ‘Quando debes classificar uma obra e te encontras incerto se inseri-la no setor de teologia ou no setor de espiritualidade, pelo motivo que parece que diga respeito seja a uma que à outra, trata-se seguramente de uma obra patrística’.⁷

Pois, ser um teólogo até então significava que uma pessoa havia contemplado o mistério da encarnação e possuído uma vivência de fé sobre a qual refletir. O fazer teológico era sempre muito mais do que mero exercício intelectual. O conhecimento das coisas divinas era inseparável do amor de Deus aprofundado na oração.⁸

Sem que nos esqueçamos que o que chamamos hoje de teologia, passa a ser assim chamada a partir do séc. IV com Atanásio e Basílio. Neste momento a teologia nasce como hermenêutica da Santidade. Da santidade do Pai, do Filho e do Espírito Santo, manifestadas na humanidade convidada a participar dessa santidade.⁹

Para a Patrística, por exemplo, fazer teologia envolvia a constante leitura da Sagrada Escritura (vide a *Lectio Divina*), que era então moldada na liturgia, no diálogo crítico com a cultura e a filosofia grega. Isso resultou na reflexão de temas centrais como oração, martírio, os estágios da vida cristã e assim por diante. Uma variedade de gêneros provia fontes para tanto, como: sermões, cartas, vida específica dos santos e regras monásticas.

⁶ BINGEMER, Maria Clara Lucchetti. **Em tudo amar e servir**: mística trinitária e práxis cristã em Santo Inácio de Loyola. São Paulo: Loyola, 1990, p. 19.

⁷ LEQLERCQ, Jacques. **Esperienza spirituale e teologia**. Alla scuola Del monaci medievale. Milano: Jaka Book, 1990, p. 133.

⁸ SHELDRAKE. **Espiritualidade e teologia**. Op., cit., p. 55.

⁹ BARROS, Paulo César. **Editorial**: Teologia e espiritualidade. In: Perspectiva Teológica. Belo Horizonte: Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Ano XXXVIII nº 106, setembro/dezembro, 2006, p. 318.

A teologia ao nasce a serviço da experiência mistagógica. Ou como diz Paulo Cesar Barros, do Instituto Santo Inácio: “Pensar a espiritualidade como estranha à teologia, pensar que a teologia não necessita aprender da experiência espiritual, seria um atestado de miopia no olhar teológico que não enxergaria mais a fonte onde a própria teologia foi batizada.”¹⁰ Neste ponto, é de suma importância a síntese que faz o professor Ricardo Barbosa. Vale a pena citá-lo:

Se olharmos para as obras de Irineu e Orígenes, do segundo e do terceiro séculos; Agostinho e os irmãos da Capadócia, do século IV; Benedito e Gregório do sexto; Simeão o novo teólogo do décimo; Bernardo de Clairveaux e Ricardo de São Vítor, do século XII; Boaventura do século XIII; Walter Hilton, do XIV; e muitos outros, veremos que, para todos eles, conhecimento e amor, doutrina e devoção, teologia e oração eram a mesma coisa. Sua teologia era de certa forma, o relato da própria experiência com Deus. As Confissões de Agostinho, as Regras monásticas de Benedito, o Cuidado pastoral de Gregório, as Orações de Simeão, os Comentários de Cantares e outros escritos de Bernardo, enfim, todos eram expressão de uma fé pessoal, de amor por Deus, de uma vida de oração. Não havia o divórcio entre teologia e espiritualidade. Evagrius Pônticu, do século IV afirmou: “Orar é fazer teologia”. A teologia emerge da oração.¹¹

Assim, não só precisamos urgentemente de uma teologia a refletir sobre o tema da espiritualidade, mas ela mesma, a teologia, é cada vez mais interpelada a ter a espiritualidade como “locus” metodológico, a lhe dar plausibilidade histórica, para ser instrumento adequado da pastoral e da evangelização. Precisa-se, destarte, voltar-se às fontes espirituais da fé cristã, como “lugar privilegiado”, como fonte inesgotável de sabedoria. Levando a espiritualidade a avaliar a teologia que está sendo tecida, bem como avaliar e discernir teologicamente que espiritualidade tem-se desenvolvido no cristianismo ocidental hodierno. Segundo Henrique Matos:

Há um nexo intrínseco entre teologia e espiritualidade. Esta confere sabor e vigor pneumático àquela. A teologia, por sua vez, proporciona à espiritualidade oportunos parâmetros de compreensão e interpretação. Autêntica teologia cristã possui uma “dimensão mistagógica”, no sentido de conduzir à experiência espiritual e particularmente à oração, entendida como colóquio amoroso com Deus.¹²

¹⁰ Ibid, Idem., p. 318.

¹¹ BARBOSA, R. **O que é espiritualidade?** Op., cit., p. 17.

¹² MATOS, Henrique Cristiano José. **Estudar teologia: iniciação e método**. 4ª ed. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 52.

Para chegarmos a termo no avanço de nossa pesquisa, daremos voz, na primeira parte desse capítulo, ao grande teólogo protestante suíço, Karl Barth, o qual exerceu sua atividade docente em algumas das mais conceituadas universidades alemãs. Tendo sido convocado em 25 de junho de 1935, a assumir o cargo de professor titular da cátedra de teologia dogmática da Universidade de Basiléia, Suíça, sua terra natal.¹³ Nessa universidade, após anos de docência, Barth encerraria sua brilhante carreira de professor de teologia.¹⁴

Focaremos a metodologia e aspectos relevantes da epistemologia teológica barthiana. Nosso foco na epistemologia e metodologia teológica de Karl Barth dar-se-á principalmente a partir de duas de suas obras, *Introdução à teologia evangélica*¹⁵ e o *Fé em busca de compreensão*¹⁶. Esses serão nossos textos de referência para a confecção desse capítulo. Não obstante, também, mesmo que de maneira um tanto secundária, faremos uso de outros textos do teólogo de Basiléia traduzidos para o português, que dizem respeito diretamente à nossa temática.

A fase do trabalho teológico de Karl Barth que examinaremos nessa primeira parte, diz respeito ao chamado *terceiro Barth*¹⁷, em sua fase de maior maturidade teológica, desenvolvida a partir da década de 30, quando de seu aprofundamento nos estudos da obra de Anselmo de Cantuária. Barth fica especialmente impactado por sua epistemologia construída a partir do famoso axioma, o *fides quaerens intellectum*, ou, o *credo ut intelligam*.¹⁸

¹³ Cf. BARTH, Karl. **Dádiva e louvor**: artigos selecionados. 2ª ed. São Leopoldo: Sinodal, 1996, p. 5.

¹⁴ O reconhecimento dessa brilhante carreira teológica de Karl Barth, entre outras tantas, pode-se perceber pelos títulos de *Doutor Honoris Causa* que recebeu durante sua vida de docente da mais conceituadas universidades do mundo ocidental. Num total foram 10 concessões dadas por universidades como as de Oxford, Sorbonne, Chicago, Münster, Strasburgo, Glasgow, Edimburgo, Utrecht, St. Andrews e Budapeste.

¹⁵ BARTH, Karl. **Introdução à teologia evangélica**. 9ª ed. São Leopoldo: Sinodal, 2008.

¹⁶ BARTH, Karl. **Fé em busca de compreensão**. 2ª ed. São Paulo: Novo Século, 2003.

¹⁷ Existiram, pelo menos, *três fases* na construção teológica barthiana. O 1º Barth em sua fase pré-dialética, na época do liberal-socialismo, até a Primeira Grande Guerra; o 2º Barth em sua fase dialética desde seu choque com a teologia protestante liberal de fins do século XIX, até o ano de 1931; e o 3º Barth, na fase da *analogia fidei*, a partir de 1931, após sua emergência dos estudos em Anselmo de Cantuária. Podemos dizer ainda que, em primeiro lugar, mesmo depois de sua ruptura com Emil Brunner e os outros teólogos dialéticos a partir de 1932 essa não significou uma ruptura radical, ao ponto de impossibilitar quaisquer traços de continuidade em seu pensamento. Mas a partir, principalmente, de seus estudos aprofundados na epistemologia anselmiana, Karl Barth passa por uma virada acentuada (*turning point*), em sua epistemologia e método teológico, com o enfraquecimento da radicalidade dialético-existencial-kierkegardiana que o acompanhara desde seu famoso comentário à epístola de Paulo aos Romanos. Ver o prefácio do professor da Universidade Presbiteriana Mackenzie-SP, Dr. Ricardo Quadros Gouvêa, à obra: BARTH, Karl. **Fé em busca de compreensão**. Op., cit., pp. 11-14; Cf. também. MONDIN, Battista. **Os grandes teólogos do século XX**. São Paulo: Teológica, 2003, p. 74.

¹⁸ Cf. Ibid., Idem., p. 74.

A partir desses estudos emerge outro Barth que, então, passa a reescrever sua grande obra prima de teologia dogmática, a qual ele passou a chamar de *Dogmática Eclesiástica*, toda alicerçada na chamada *analogia fidei*, em forte contraste à *analogia entis* da teologia católica de então.¹⁹ Todavia, Karl Barth jamais abandonou suas *intuições fundamentais* do início de carreira, fruto de suas crises como pastor de uma pequena comunidade freqüentada por operários e camponeses da pequena cidade de Safenwill, nos cantões da Suíça, às portas da Primeira Guerra Mundial.

Em meados da década de 20 do século passado, Barth tinha dado início a uma obra de dogmática, a qual chamou então de *Dogmática Cristã*. Segundo ele, a mesma estivera profundamente sob influência da filosofia existencial kierkegardiana e essa conscientização lhe fez parar para repensar a possibilidade de começar de novo, do zero. Agora mais dependente do *auditus fidei*²⁰.

Por volta de 1927, Barth publica o primeiro volume da obra. Contudo, pouco tempo depois abandona tal empreitada por perceber em sua teologia essa dependência exagerada do instrumental filosófico existencial como dissemos acima. E, para Barth a consequência dessa dependência foi o natural afastamento do aporte bíblico-cristão, da qual parecia depender cada vez menos sua teologia.

Como dissemos acima, essa consciência o levou a tomar a decisão de refazer a sua caminhada teológica. A partir de então, ao perceber o erro de extrema concessão à filosofia em seu labor teológico, começa a reescrever sua vultosa *Dogmática Eclesiástica*, a qual permaneceu incompleta, com um total de 13 tomos e mais de 9.000 páginas.²¹ Segundo o historiador da Igreja, Justo Gonzáles, sem dúvida “a dogmática eclesiástica é incontestavelmente o grande monumento teológico do século XX.”²²

Por fim, num segundo e último movimento desse nosso capítulo iremos nos concentrar na teologia de caráter mais fontal desenvolvida na América Latina, logo após o término do Concílio Vaticano II. Estamos nos referindo à *teologia latino-americana da libertação*. Fortemente marcada desde sua gênese pela maneira séria e comprometida com que liam a Escritura Sagrada em busca de

¹⁹ Cf. MONDIN, Battista. **Os grandes teólogos do século XX**. Op., cit., pp. 662-663; Cf. também. GIBELLINI, Rosino. **A teologia no século XX**. Op., cit., p. 239.

²⁰ Ausculta da fé.

²¹ Cf. GONZÁLES, Justo. **Uma história ilustrada do cristianismo: a era inconclusa**. Op., cit., p. 70.

²² Ibid., pp. 70-71.

resposta à situação de opressão e pobreza com a qual se deparavam na América Latina. Um continente marcado pela morte.

Conforme nossa perspectiva, essa teologia emerge como um *paradigma de integração* entre teologia e espiritualidade. Sendo assim, faremos uso de alguns textos fundamentais de alguns teólogos da libertação, principalmente Gustavo Gutiérrez e Jon Sobrino.²³

4.1

Karl Barth e a sua compreensão da teologia

É nosso desejo iniciarmos nossa jornada em busca dos chamados *loci theologici*²⁴ na teologia de Karl Barth, em primeiro lugar, indo de encontro à justificativa dada pelo mesmo em sua obra intitulada, *Introdução à teologia evangélica*. Como ele formula no prefácio da mesma, essa obra fora considerada pelo teólogo de Basiléia como o seu “canto de cisne”.²⁵ Essa importante obra foi publicada em alemão com o seguinte título: *Einführung in die evangelische Theologie*, no ano de 1962, seis anos antes de sua morte.²⁶ Sobre essa obra diz o próprio Karl Barth, que assim a compreendia:

Como não teria sido de bom alvitre lecionar Dogmática em apenas uma aula semanal, tentei aproveitar a oportunidade que me proporcionou esse canto de cisne para, de forma resumida, prestar contas a mim mesmo e a meus contemporâneos de tudo aquilo que até agora fundamentalmente almejei, aprendi e ensinei no campo da teologia evangélica, através de muitos caminhos e atalhos, em cinco anos como estudante, em 12 anos como pastor e depois em 40 anos como professor.²⁷

Para que possamos vislumbrar até que ponto Karl Barth nos ajuda a relacionar teologia e espiritualidade de maneira saudável, é imprescindível atentarmos para o *conceito de teologia* que o nosso teólogo tece ao longo da introdução da obra *Introdução à teologia evangélica* e para dois tópicos da obra *Fé* em busca de compreensão. Na tentativa de darmos uma resposta, surge uma pergunta: o que é teologia para Barth?

²³ Além desses teólogos, outros serão utilizados conforme a necessidade do desenvolvimento desse capítulo.

²⁴ Essa expressão foi cunhada pelo teólogo da baixa escolástica Melquior Cano e significa, literalmente, “lugares teológicos”.

²⁵ Cf. BARTH, Karl. *Introdução à teologia evangélica*. Op., cit., p. 7.

²⁶ Karl Barth veio a falecer em 10 de dezembro de 1968 em Basiléia, na Suíça, aos 82 anos. Cf. BARTH, Karl. *Dádiva e louvor*. Op., cit., pp. 4-6.

²⁷ BARTH, Karl. *Introdução à teologia evangélica*, p. 7.

4.1.1

O que é teologia para Karl Barth?

Já começa a emergir na resposta a essa pergunta como Barth relaciona teologia e espiritualidade. Senão vejamos. O teólogo de Basiléia nos conduz, já de início, a que nos demos conta da particularidade da teologia como “ciência”, particularidade essa derivada do próprio “objeto” da teologia e da tentativa de “tematizá-lo em todo alcance de sua existência – e isso dentro do caminho indicado pelo próprio objeto em questão.”²⁸ Teologia é, então, uma ciência muito particular, é ciência *sui generis*, pela própria necessidade de tematizar a Deus.²⁹

Contudo, como o próprio Barth demonstra, à palavra “Deus” podem ser atribuídos os mais diversos e variados sentidos. O que redundaria numa possibilidade quase infinita de teologias, todas com possibilidade de serem até mesmo radicalmente diferentes entre si. Portanto, o primeiro passo consiste em dizer uma palavra sobre de qual “Deus” está se falando. Pois para Barth:

Não existe ser humano que, de maneira consciente, inconsciente ou subconsciente, não tenha seu Deus ou seus deuses como objeto de seu desejo e confiança mais elevados, como base de sua vinculação e compromisso mais profundos. Neste sentido qualquer ser humano é teólogo. (...) Isto se aplica não só a situações nas quais se tenta fazer valer positivamente ou pelo menos deixar valer tal divindade como quintessência da verdade e do poder de algum princípio supremo, mas também a situações nas quais se nega a existência dessa divindade: nestes casos o que acontece em termos práticos é que exatamente dignidade e função da divindade são transferidas à “natureza”, a um impulso vital inconsciente e amorfo, à “razão”, ao progresso, ao ser humano de pensamento e ações progressistas, ou, quiçá, a um “nada” redentor, considerado destino último do ser humano. Também tais ideologias aparentemente “atéias” são teologias.³⁰

Então, antes de se discutir de que teologia se está falando, primeiro devemos estabelecer sobre qual Deus se quer tematizar. O teólogo e a teóloga precisa saber de qual Deus está falando. Pois se a fé tem a primazia diante do discurso teológico mais rigoroso, é necessário se perguntar. Em quem depositamos nossa fé. Em

²⁸ Ibid., p. 9.

²⁹ Cf. Idem., p. 9. Sobre uma conceituação muito rica do que é teologia ver a excelente obra recém traduzida para o português do grande teólogo luterano alemão, Wolfhart Pannenberg: PANNENBERG, Wolfhart. **Teologia Sistemática**. Vol. 1. Santo André; São Paulo: Academia Cristã; Paulus, 2009, pp. 25-99.

³⁰ Ibid., p. 9.

quem colocamos “nossa vinculação e compromisso mais profundos.”³¹ A fé nesse determinado “Deus” precede todo discurso teológico. Portanto, para que se possa definir de qual teologia se está falando, precisamos nos expressar, confessando a esse Deus. Nossa teologia seguirá conseqüentemente o Deus a quem confessamos e adoramos. Em quem depositamos nossa fé. Em se tratando de nós cristãos somos crentes em um Deus que é Pai, Filho e Espírito Santo. Nossa fé é trinitária.

Karl Barth a denominar sua teologia de “teologia evangélica”, não tem como intuito tratar especificamente de mais uma “teologia protestante”. Na verdade, ele entende o adjetivo “evangélica” como sendo a tematização coerente do *Deus que se revela no Evangelho*.³² Ele diz:

Uma teologia por ser “protestante”, ainda não é necessariamente evangélica. E existe teologia evangélica também no catolicismo romano e no âmbito da Ortodoxia oriental, assim como existe na área das inúmeras variações e mesmo das formas degeneradas posteriores ao evento reformatório.³³

Não se trata, portanto, de uma questão de tentar definir a melhor teologia feita em todas essas manifestações históricas do cristianismo, mas qualificar a partir de qual referencial estamos tecendo nossos conceitos de Deus. Nesse caso, o referencial último é o Evangelho tal como podemos apreender das páginas do Novo Testamento. O adjetivo, “evangélica”, encontra aí seu solo donde brotar a tematização de Deus, o *Deus do Evangelho*.³⁴ Sobre isso esclarece ainda Karl Barth:

Designaremos com o termo “evangélico”, de forma objetiva, a *continuidade* e a *unidade* “católicas”, ecumênicas (para não dizer “conciliares”) de toda e qualquer teologia, que, em meio a todas as demais teologias e (sem que isso implique um juízo de valor ou desvalor) diferentemente delas, tenciona perceber, compreender e tornar manifesto o Deus do evangelho – quer dizer, o Deus que se manifesta no evangelho, que por si mesmo fala aos seres humanos, que age neles e entre eles – da maneira por Ele mesmo indicada. Onde se realiza o evento de este Deus se tornar objeto ou assunto da ciência humana e, como tal, origem e norma da mesma – aí existe teologia *evangélica*.³⁵

A particularidade dessa teologia se define por seu próprio “objeto” o qual possui suas características peculiares, que a diferencia das demais “possíveis

³¹ Ibid., Idem., p. 9.

³² Cf. Ibid., p. 10.

³³ Idem., p. 10.

³⁴ Cf. Ibid., Idem., p. 10.

³⁵ Ibid., idem., p. 10.

teologias”. O que não significa ausência de quaisquer elementos comuns as demais teologias e quiçá outras ciências. Mas a tarefa urgente para Barth é que possamos apontar significativamente as características nucleares dessa “ciência teológica” evangélica.

Essa teologia deve sempre se ver não somente na impossibilidade de falar exaustivamente de Deus, mas igualmente “não poderá reivindicar o direito de bancar Deus neste campo.”³⁶ Como assevera Barth: “O Deus do evangelho é o Deus que de sua parte se acha voltado em misericórdia para a existência de todos os seres humanos, inclusive para a teologia dos mesmos.”³⁷

A dimensão *abscondita* de Deus, imensurável, inefável, de um Deus que é *Mistério*, do qual não podemos dispor muito menos tematizar sem deslizes, é de que fala o Evangelho. Evangelho que nos revela um Deus que ao se revelar, desmascara mais e mais de nossa limitação e precariedade quando se trata de teologizar.

Tal como diz Karl Barth, esse Deus “sempre permanece *superior*, não só quanto aos empreendimentos ‘dos outros’, mas também diante da teologia evangélica. Permanece o Deus que continuamente se dá a conhecer e que continuamente precisa ser descoberto e redescoberto.”³⁸

4.1.2

A base epistemológica barthiana

Essa ciência, chamada de “ciência teológica”, está fadada ao condicionamento, à “parcialidade do discurso”, à precariedade, ao provisório, a ser sempre uma teologia inacabada, a caminho. Uma teologia cônica da necessidade premente de se rever sempre e “sempre se reformando”, em

³⁶ Cf. Ibid., pp. 10-11.

³⁷ Ibid., p. 11.

³⁸ Idem., p. 11. Essa parece ser a intuição dos grandes teólogos(as) da história da Igreja, como é o caso do maior teólogo católico do século XX, Karl Rahner. A teologia para Rahner, dado o seu “objeto” de estudo, ao qual no processo do fazer teológico revela-se, contudo, *Sujeito livre*, decerto não ao lado de outros [teólogo(a)], mas sempre para além, dá-se à nós como nosso *horizonte infinito*. Ele diz: O horizonte de transcendência *não permite que se disponha dele*, mas é a instância infinita e muda que se *dispõe de nós*, no momento e todas as vezes que começamos a dispor de alguma coisa, pelo fato de que, julgando-o, submetemo-lo às leis de nossa razão apriorística. Por conseguinte, esse horizonte da transcendência está presente num modo exclusivamente seu, o modo de *recusa* e de *ausência*. Ele se dá a nós no modo de *renúncia de si mesmo, do silêncio, da distância*. Cf. RAHNER, Karl. **O dogma repensado**. São Paulo: Paulinas, 1970, p. 171. Grifo nosso. Esse *Horizonte Infinito* denominamos Deus.

conformidade ao Deus que se revela por Sua própria iniciativa, por graça. Daí Barth conclui que: “A teologia evangélica é condicionada por seu próprio assunto para ser uma ciência *modesta*.”³⁹

Que segundo nosso teólogo, será em todo momento uma ciência não só *modesta*, mas *livre, crítica e alegre*. *Modesta*, porque se vê sempre para além da possibilidade de abarcar sem limites o Deus do Evangelho; *livre*, porque deixa sempre seu “objeto” agir *livremente* de modo a ser por esse Deus *libertada*; *crítica*, porque deve buscar a todo momento discernir e distinguir entre o ontem, o hoje, e o amanhã da presença e ações únicas desse Deus, sem perder de vista sua coerência e unidade; e *alegre*, por lidar com a palavra de graça desse Deus que se acha sempre voltado para o ser humano em seu Evangelho (boa notícia), como sendo o *Emanuel* (Deus conosco), essa ciência não poderia ser outra coisa senão uma ciência *alegre*.⁴⁰

Constatar essas realidades determinará radicalmente o posicionamento de todo teólogo(a) em sua aventura de tematizar a Deus. O que deveria levar-nos a mantermos sempre diante de nós a rica tradição teológica *apofática*, tal como nos legou o grande teólogo místico Dionísio Areopagita, conhecido também como *Pseudo-Dionísio*.⁴¹

Todavia, é com pesar que notamos a distância que a tradição teológica ocidental manteve *por vezes* dessa rica tradição teológica apofática quanto mais se tornara um exercício frio e especulativo, desconectada da vida, da vivência concreta do Evangelho de Jesus Cristo. Essa “teologia descendente”, de cima para baixo, configura-se numa teologia de caráter dedutivo, sem vínculos e raízes lançadas no solo sagrado da espiritualidade cristã, que vive e se alimenta do Evangelho, no seguimento de Jesus Cristo, na força do Espírito.

A fundamentação epistemológica do teólogo de Basiléia se aproxima da tradição teológica ocidental que mais bebeu das fontes da teologia *apofática* e sem dúvida das contribuições do significado da teologia para Anselmo de Cantuária, a quem Barth não somente muito admirava, mas, do qual se sentia devedor e profundo conhecedor de seus escritos. De Anselmo, Barth apreende sua postura fundamental frente à teoria do conhecimento teológico, a partir de seu clássico

³⁹ Ibid., Idem., p. 11.

⁴⁰ Cf. Ibid., pp. 11-14.

⁴¹ Sobre um excelente resumo da vida e principais *intuições* desse autor grego ver: TILLICH, Paul. **História do pensamento cristão**. Op., cit., pp. 104-111.

axioma: *fides quaerens intellectum*. Ao ponto de Karl Barth escrever uma obra dedicada a essa e outras afirmações do teólogo de Cantuária.

O grande teólogo suíço começa sua aproximação do núcleo rígido do que viria a ser sua rica epistemologia teológica, tratando sobre o conceito e necessidade do *intelligere* em Santo Anselmo. Na percepção de Barth a intuição fundamental da qual Anselmo lança mão para sustentar sua teoria do conhecimento reside em conseguir responder a *necessidade de a fé desejar ser compreendida*. Ele diz: “Essa razão, a qual *intelligere* busca e encontra, possui nela mesma não somente *utilitas* (utilidade), mas também *pulchritudo* (beleza). É *speciosa super intellectus hominum* (grande brilho do intelecto humano).”⁴²

Significa dizer que Karl Barth ao situar a teologia no chão da revelação bíblico-cristã, já está dando à vida de fé um lugar de destaque no labor teológico, ampliando seu horizonte epistemológico e conseqüentemente sua tessitura teológica, puxando a teologia cristã de volta a seu *húmus* original e fundante. O que propicia Barth falar depois, mais a fundo, acerca da *Palavra* como o primeiro “lugar” teológico, (os *loci teologici*), tal como veremos mais a frente.

Não obstante, se a ciência teológica deve ser *modesta*, ela também necessita, para existir, raciocinar com base em três premissas secundárias, a saber:

a) De modo geral, no evento da existência humana, em sua dialética indissolúvel, existência que se vê confrontada com a auto-revelação de Deus no evangelho; b) de modo específico: na *fé* de seres humanos que receberam o dom e a vontade de reconhecerem e confessarem a auto-revelação de Deus como tendo acontecido em favor deles; c) de modo geral e específico: na *razão*, i.e, na capacidade de percepção, conceituação e expressão de todos os seres humanos, inclusive dos crentes, fato este que os capacita tecnicamente a participarem, de forma ativa, do esforço de cognição teológica realizado no confronto com o Deus que se auto-revela no evangelho.⁴³

Dáí para Barth a teologia que emerge segundo a revelação de Deus no Evangelho ser o referencial último, aquele que desperta e potencializa a fé do ser humano, chamando-o à fé “e que com isso reivindica e ativa a totalidade do potencial intelectual humano (e não só o seu potencial intelectual).”⁴⁴ Deus desperta e dinamiza nossas energias, as energias humanas, potencializando-as sendo então possível canalizá-las para o saudável labor teológico.

⁴² BARTH, Karl. **Fé em busca de compreensão**. Op., cit., p. 23.

⁴³ Ibid., p. 11.

⁴⁴ Ibid., p. 12.

O conhecimento de Deus na fé deve e pode ser dinamicamente transformada em bom trabalho teológico. A vocação à teologia é fundamental e constituinte do ser humano, teologia como sendo esse *segundo momento*, a qual deverá desenvolver uma atenção maior à presença de Deus sempre dada.

Portanto, todo ser humano é um teólogo em potencial, poderíamos dizer com Barth. Mas o desenvolvimento dessa vocação básica em direção a uma carreira teológica vai depender de diversos fatores, dentre eles a vocação à docência, à pesquisa, e etc.

O teólogo é um eterno aprendiz, exercitando seu labor como quem vive sempre a garimpar palavras. Na busca de tematizar àquele que em parte não é tematizável (mistério). A teologia passa novamente a ganhar um *sabor sapiencial*.

4.2

Os *loci theologici* na teologia de Karl Barth

O teólogo de Basiléia começa sua primeira preleção tratando do tema daquilo que tradicionalmente se convencionou chamar de *loci theologici*. Para Karl Barth a prioridade do teólogo é que este comece seu empreendimento teológico delimitando qual o verdadeiro “lugar da teologia”. E o lugar da teologia, segundo Barth, lhe é destinada *a partir de dentro*. Essa posição decorre diretamente e é determinada, pelo próprio “objeto” e “assunto” da teologia e sua revelação no solo da história, a quem denominamos de Deus.⁴⁵

Segundo Karl Barth toda teologia saudável deve levar em consideração a realidade do *Deus vivo* como o único e real assunto da teologia. Levando essa realidade tão a sério, ao ponto de assumir conscientemente e sem dar desculpas a ninguém da “posição a partir da qual lhe cumpre avançar em todas as suas disciplinas – as bíblicas, as históricas, as sistemáticas e as práticas.”⁴⁶ Ele completa:

É a lei pela qual ela deve se apresentar constantemente. Usando linguagem militar: é a posição de sentinela que o teólogo necessariamente terá de ocupar e de manter sob quaisquer circunstâncias seja na universidade ou em alguma catacumba qualquer, sob pena de perder sua liberdade – mesmo que tal tarefa lhe venha a desagradar ou que desagrade a quaisquer outras criaturas.⁴⁷

⁴⁵ Cf. Ibid., p. 17.

⁴⁶ Ibid., Idem., p. 17.

⁴⁷ Ibid., pp. 17-18.

O que significa que o teólogo(a) não terá como se desculpar ao subestimar a realidade da *primazia* de Deus no labor teológico. O Deus que ao falar, quer ser ouvido com atenção, sem displicência e muito menos com cinismo por parte dos especialistas em teologia. Fica a responsabilidade de perceber, em primeiro lugar, antes de tudo e acima de tudo, a necessidade do teólogo(a) tornar-se um *ouvinte da palavra*, com acuidade, com todo o ser, disposto a responder (teologia). Essa era uma tarefa central na compreensão barthiana do que significa fazer teologia. É o que veremos mais agora.

4.2.1

A Palavra de Deus: o teólogo como ouvinte da Palavra

Já de início Karl Barth passa a dividir esse “lugar” em quatro movimentos como de uma mesma sinfonia, onde cada um desses movimentos dá sentido à mesma. O primeiro é a Palavra de Deus, em íntima continuidade a sua antiga intuição teológica da prioridade da revelação como ponto de partida para a reflexão teológica. Barth dá início ao primeiro capítulo do livro situando-nos diante da Palavra. O que significa dizer que:

A palavra não é a única, mas é necessariamente a primeira das definições necessárias para circunscrever o lugar da teologia. Ela mesma é palavra – a saber, palavra-resposta humana. Mas não é sua própria palavra responsiva que a faz ser teologia, e sim a palavra que *ouve* e à qual *responde*.⁴⁸

Ela faz mais pelo teólogo(a) e sua teologia que sem ela (a palavra de Deus), o mesmo ficaria impossibilitado de responder, nem poderia ser diferente, pois para Barth se a palavra teológica é *palavra resposta* como ele faz questão de afirmar, então, a teologia depende sempre e em todo momento da escuta atenta à palavra de Deus.⁴⁹

⁴⁸ Ibid., p. 18. Mais tarde em âmbito católico o grande teólogo jesuíta Karl Rahner desenvolverá essa temática do “ouvinte da palavra”. Para o teólogo de Friburgo, não só o teólogo, mas todo ser humano é um ser de abertura ao mistério de Deus e sua palavra, que ao vir ao seu encontro tem no ser humano um voltar-se, uma estrutura ontológico-existencial de abertura que dá ao mesmo a possibilidade de identificar a palavra de Deus, que vem ao seu encontro. Rahner irá discutir pormenorizadamente essa temática em algumas obras. Cf. RAHNER, Karl. **Curso fundamental da fé**. 3ª ed. São Paulo: Paulus, 2004, pp. 37-59.

⁴⁹ É fundamental para a teologia os seguintes passos como diz Henrique Matos: 1 – *Auditus fidei*: é o passo básico pelo fato de a teologia “nascer da escuta” (Cf. Rm 10, 17). Não se inventa nem se

O que significa dizer, que para o nosso teólogo, a primazia é sempre de Deus e de Sua Palavra. A iniciativa é *sempre de Deus*. Teologia, portanto, será sempre *palavra segunda*, dependente da palavra divina, sem a qual não poderá ser aquilo que almeja: *resposta humana à palavra divina*. Barth diz o seguinte sobre essa afirmativa:

Ela vive e morre com a palavra que precede a sua palavra, com a palavra pela qual é criada, despertada e desafiada. Seu raciocinar e falar humanos seriam vazios, sem significado, inúteis, se tencionassem ser mais – ou ser menos – ou algo diferente do que uma ação responsiva àquela palavra.⁵⁰

Aqui, fica nítida a posição que assume no labor teológico como ouvinte da Palavra o teólogo(a), se quiser ser realmente fiel a sua vocação. Portanto, a teologia só poderá ser resposta adequada quanto melhor for ouvinte da palavra que a precede e determina.

O teólogo(a) antes de tudo não é alguém com proposições teológicas semi-prontas (*a priori*), seguindo uma postura teológica dedutiva, tentando fazer com que a palavra apenas confirme suas hipóteses, fruto de uma mente altamente capaz das mais sublimes especulações teológicas. Muito pelo contrário, a teologia só poderá ser considerada palavra humana sobre Deus (e *a posteriori*), discurso acerca do divino, ao esvaziar-se de suas pretensões especulativas, e humildemente parar e ouvir com atenção, a verdadeira fonte da vida teológica: *Deus*.

Significa dizer que uma teologia que não para e ouve, não pode se considerar teologia. Assim para Barth:

produz somente com o engenho humano, mas é sempre “palavra de resposta”. Não se trata de uma audição meramente passiva, mas crítica, historicamente situada e dirigida a pessoas concretas. De fato, o receptor, reconhece, confronta e enriquece tudo o que houve a partir de sua realidade e o integra no conjunto de suas interrogações e experiências de vida; 2 – *Intellectus fidei*: é o momento “construtivo” do trabalho teológico, em que se elabora seu “discurso” no confronto entre fé e razão que compõe-se de três operações: *análise* do conteúdo interno da fé colocando o “por quê” dos mistérios em que se crê; *sistematização* desse conteúdo mediante uma síntese articulada; *criação* de novas perspectivas teológicas para avançar na compreensão da fé; A “críticidade” deve ser sapiencial com o reconhecimento de seu limite. (...) Tendo em vista edificação da comunidade cristã. Essa nobre atitude encontramos entre os santos padres, simultaneamente pastores e teólogos. (...) Desenvolvem uma visão mais integradora da fé que os torna capazes de realizar, no interior de sua comunidade eclesial, uma leitura viva e atualizante da Escritura; 3 – *Aplicatio fidei*: Teologiza-se para conhecer; conhece-se para amar; ama-se para praticar. A produção teológica volta-se aqui para a pastoral como contribuição à comunidade eclesial e seus pastores. Sua reflexão também leva em consideração a realidade “do mundo”, onde emergem as grandes questões existências que a teologia procura “iluminar” a partir da fé. O tripé hermenêutico: *pré-texto*, *contexto* e *texto*. MATOS, Henrique Cristiano José. **Estudar teologia**. Op., cit., pp. 36-38.

⁵⁰ Idem., p. 18.

A teologia ao ouvir a palavra e ao responder à mesma, será simultaneamente ciência modesta e livre, *modesta* na medida em que, em relação àquela palavra, toda sua *logia* não passa de ana-logia humana, suas elucidações não passam de um refletir e espelhar humanos. (...) E será *livre* na medida na medida em que não se considerar apenas intimada a realizar tal analogia, reflexão e reprodução, mas quando para tal se achar libertada, autorizada, posta em movimento pela palavra.⁵¹

Contudo, Barth vai aos poucos ainda mais longe por deixar claro que essa relação direta com a Palavra, não significa simplesmente que o raciocínio teológico deve ser guiado, orientado e medido pela mesma, mas que essa reflexão teológica (em resposta à Palavra), é produzida e depende da ação criativa de Deus e por essa ação é possibilitada de existir e atuar.⁵²

Essa elaboração de todo labor teológico só pode tornar-se interpretação segundo Barth, se primeiro for interpelada a dar crédito ao evento dinâmico da palavra, que a convoca, fazendo a teologia se enxergar como tendo a responsabilidade de confirmar e anunciar a palavra em fidelidade ao desvelamento de Deus na história, como Palavra ouvida, interpretada e anunciada pelas testemunhas primitivas.⁵³

Essa maneira de Karl Barth perceber a centralidade da revelação como lugar donde se teologizar, faz com que o mesmo afirme a importância fundante e fundamental da Palavra de Deus em relação à teologia, ou seja, a teologia é fundada e fundamentada pela revelação. O que significa dizer que para Barth, só existe teologia, porque antes de tudo e acima de tudo, *Deus se revelou*. E que só por isso, a teologia tem agora onde se fundamentar e desenvolver com vida.⁵⁴ Ele afirma:

O lugar no qual a teologia se acha colocada e ao qual precisa voltar dia após dia se acha bem defronte a essa palavra. A palavra de Deus é a palavra que Deus *falou*, *fala* e *falará* em meio aos seres humanos – quer seja ouvido, quer não o seja. É palavra de seu *agir* nos seres humanos, a favor dos seres humanos, com os seres humanos. Este seu agir não é mudo; é um agir que fala por sua própria natureza. Sendo que só Deus é capaz de *realizar* o que realiza, só ele será capaz de *dizer* em seu agir o que diz. (...) Deus age e, agindo fala. Sua palavra acontece.

E como ele mesmo faz questão de concluir:

⁵¹ Ibid, Idem., p. 18.

⁵² Cf. Ibidem., p. 18.

⁵³ Cf. Idem., p. 18.

⁵⁴ Cf. Ibid., p. 19.

Podemos deixar de ouvi-la *de fato* - mas jamais *de jure*. Falamos do Deus do evangelho de seu atuar e agir; e façamos de seu evangelho, no qual seu agir e atuar como tal é sua linguagem, sua palavra. (...) A palavra de Deus, portanto, é evangelho, mensagem boa, porque é a ação benigna de Deus que nela se expressa e por ela se transforma em apelo pessoal.⁵⁵

Esse Evangelho vem ao nosso encontro definitivamente em Jesus Cristo, a palavra encarnada de Deus. Esse evento revela a decisão e iniciativa divina de se colocar ao lado do ser humano, sendo um com o mesmo. Em Cristo, segundo o teólogo de Basiléia, o encontro e a possibilidade de ser tanto palavra perfeita como ouvinte perfeito, se concretiza. Em Jesus Cristo, o Deus que se revela desde os primórdios da história de Israel, como nos conta o Antigo Testamento, que antes deixara Sua Palavra latente e carecendo de sua consumação, agora se torna patente e consumada em Jesus Cristo.⁵⁶ Diz Barth:

Em Cristo, a antiga e única aliança, feita com Abraão, proclamada por Moisés, confirmada a Davi, se transforma em aliança nova na medida em que agora o próprio santo e fiel Deus de Israel apresenta seu parceiro humano santo e fiel – fazendo um ser encarnar-se no meio de seu povo, aceitando esse ser humano sem reservas, solidarizando-se com ele na relação de pai com filho e, evidenciando-se a si próprio, sendo Deus, como idêntico a ele, esse mesmo ser humano. Assim não deixa de ser a história de Deus com Israel, seu povo, e a de Israel com seu Deus, que se consuma na existência e manifestação, obra e palavra de Jesus de Nazaré. (...) A consumação se efetua pelo fato de o próprio Deus habitar naquele ser humano, agir e falar nele.⁵⁷

Portanto, para Karl Barth a própria Igreja desde seu nascituro entendeu que não há urgência maior do que a proclamação da palavra. De que essa Palavra deve ser ouvida e crida. Então, é função do teólogo(a) ser um instrumento de promoção desse evento da Palavra, na qual Deus dá a se conhecer. Foi assim na vida de Jesus de Nazaré, deve ser assim com o teólogo e a teóloga de hoje. A consciência de uma missão única. Sobre isso Barth esclarece em um artigo escrito por ele para a revista *Zwischen den Zeiten* (entre os tempos), de 1933. Ele diz:

Na Igreja está-se de acordo que em nenhuma parte Deus está aí para nós, no mundo, em nosso espaço e em nosso tempo, a não ser nessa sua palavra; que essa sua palavra não tem para nós qualquer outro nome e conteúdo que não seja Jesus Cristo; e que Jesus Cristo não pode ser encontrado por nós em todo mundo em

⁵⁵ Ibid., Idem., p. 19.

⁵⁶ Cf. Ibid., p. 20.

⁵⁷ Idem., p. 20.

nenhum outro lugar, a não ser cada dia de novo na Escritura do Antigo e Novo Testamentos.⁵⁸

O que leva Barth a afirmar peremptoriamente que se a teologia não estiver focada no real assunto da revelação, ela perderá sua autoridade e relevância. Pois para o nosso teólogo o tema central da Palavra revelada não foi, não é, nem jamais será a religiosidade humana, e essa como prova de tal dimensão humana. Muito pelo contrário. O tema da teologia é antes de tudo Deus em sua revelação no horizonte da história de Israel, como testemunha o Antigo Testamento, culminando essa história, na encarnação do Verbo, tal como testemunha os documentos do Novo Testamento.

Se fossemos tratar dos cinco sentidos do teólogo(a), sem dúvida para Barth deveríamos desenvolver com especial atenção a arte de ouvir. Na verdade, seria necessário aprender a ouvir com todo o ser, integralmente, sem prescindir dos outros sentidos, muito pelo contrário, integrando-os à arte de ouvir a palavra. Palavra que antes de tudo é um fenômeno sonoro. A qual ecoa no coração da pessoa aberta a ouvi-la.

O Testemunho da Palavra de Deus dita de uma vez para sempre na pessoa do Verbo, Jesus Cristo, encontra-se registrada na Sagrada Escritura, lida e interpretada comunitariamente no seio da Igreja. Por uma comunidade de fé que nos precede e com a qual aprendemos a ouvir a palavra que tem o poder de criar e recriar laços e relações. Palavra que chega até nós tendo uma comunidade por detrás lhe dando contorno histórico, espaço para crescer e frutificar, regada pela fé de um povo, o povo de Deus (*ad intra*).

A teologia de igual forma que se alimenta da Palavra jamais poderá se enxergar nascendo fora da *communio sanctorum*⁵⁹, a parte, num espaço vazio

⁵⁸ BARTH, Karl. **Dádiva e Louvor**. Op., cit., p. 142.

⁵⁹ Sobre a realidade fraternal da comunhão cristã ver o belíssimo texto do teólogo luterano Dietrich Bonhoeffer: *Vida em comunhão*. Em determinado momento do texto ele diz o seguinte sobre a importância da vida em comunidade: O ser humano é criado como carne, na carne apareceu o Filho de Deus na terra por amor a nós, na carne foi ressuscitado, na carne o crente recebe a Cristo no Sacramento, e a ressurreição dos mortos levará à comunhão perfeita das criaturas espírito-carnais de Deus. Através da presença física do irmão, o crente louva o Criador, Reconciliador e Salvador, Deus Pai, Filho e Espírito Santo. Na proximidade do irmão cristão, o preso, o doente, o cristão da diáspora reconhece um gracioso sinal físico da presença do Deus Triúno. Na solidão, visitante e visitado reconhecem um no outro o Cristo presente na carne, recebem e se encontram como se com o Senhor se encontrassem – em reverência, humildade e alegria. (...) Facilmente esquece-se que a comunhão dos irmãos cristãos é um presente gracioso procedente do Reino de Deus, que pode nos ser tirado a qualquer hora, e que talvez um prazo muito curto de tempo esteja nos separando da mais profunda solidão. BONHOEFFER, Dietrich. **Vida em comunhão**. 6ª ed. São Leopoldo: Sinodal, 2006, p. 11.

qualquer. Lugar teológico donde se estender seus tentáculos em direção ao mundo (*ad extra*), como queria Karl Barth.

4.2.2

A comunidade de fé

Ao tratar de perto da necessidade da teologia se perceber como tendo seu *locus* no seio da comunidade de fé, Barth quer enfatizar a importância da vida de fé comunitária como ponto de partida para a construção de uma teologia saudável, mais fontal, desenvolvida a partir de uma espiritualidade centrada na celebração da Palavra e dos Sacramentos. Para o teólogo suíço:

A própria palavra é que clama para ser crida, i. e, clama para que a ouçamos, conhecendo, confiando e obedecendo. Isso, porém, significa automaticamente, já que a fé não é um fim em si mesma: a palavra clama para que ela seja transmitida ao mundo, ao qual, afinal, está endereçada. O povo chamado e despertado para a fé – e, portanto, concomitantemente, qual testemunhas de segunda ordem, chamado para testemunhar a palavra no mundo – é idêntico à comunidade. Nela, também a teologia, em sua função específica, tem o seu lugar.⁶⁰

A teologia, portanto, deve sua vida e essa comunidade, a essa *congregatio fidelium* que ao crer por ouvir a Palavra tem a permissão e a obrigação de falar. Comunidade fé que para Barth não se expressa só em palavras, mas em ações concretas, pelo fato de sua existência no mundo, “por sua atitude em relação aos problemas do mundo e em especial, em favor de todos os prejudicados, fracos e necessitados que existem no mundo.”⁶¹

Essas obras e atitudes da comunidade de fé também se expressam e manifestam por sua palavra falada e escrita: na pregação, na doutrina, no diálogo pastoral, que são manifestações vitais e a ela recomendadas. E diz Barth: “E é neste ponto que inicia na comunidade o serviço específico, a função específica da teologia.”⁶²

Teologia que é tentativa humana de compreender e explicitar a realidade de Deus e sua palavra dirigida aos homens e mulheres de hoje, tendo como responsabilidade essencial tratar da compreensão dessa palavra na qual a fé se

⁶⁰ BARTH, Karl. **Introdução à teologia evangélica**. Op., cit., p. 29.

⁶¹ Ibid., Idem., p. 29.

⁶² Ibid., p. 30.

baseia e “o problema do raciocínio *autêntico* e da maneira autêntica de dar expressão a essa palavra. (...) O que está em jogo é a pergunta pela *verdade*.”⁶³ E completa Barth:

E isso significa que a comunidade, ao proclamar a palavra de Deus, ao interpretar o testemunho bíblico e mesmo ao viver sua própria fé, poderá errar o caminho, passando a ser embrulhada por sua compreensão, por um raciocínio fantástico, tortuoso, por uma linguagem infantil ou caracterizada por exageros, de modo que, em vez de servir à causa de Deus no mundo, chega a prejudicá-la. Mas não há alternativa, esse labor em si, por princípio representa uma tarefa necessária, dada a comunidade como tal e ao cristianismo *como um todo*.⁶⁴

E na medida em que dentro de tal comunidade, alguém se perceba responsável, vocacionado frente a essa demanda pela verdade de Deus, esse tal é chamado a ser teólogo(a). Essa vocação segundo Barth deve ser honrada *na e pela* comunidade de fé, como atividade específica e mui importante no que refere a Deus e sua realidade, fomentando assim a pesquisa séria, profissional, como verdadeiro magistério teológico. Mas isso não significa que a teologia seja responsabilidade e função de uns poucos bem dotados intelectualmente, mas uma responsabilidade e função comunitária, ou seja, toda a comunidade é chamada a dar a razão da própria fé. Diz Barth:

A teologia não é assunto particular dos teólogos. Não é assunto particular dos catedráticos. (...) A teologia é função da igreja. As coisas não funcionam bem sem os pastores e os catedráticos. Mas o problema da teologia, a pureza do serviço eclesial, é colocado à igreja toda. Em princípio não existem não-teólogos na igreja.⁶⁵

E isso se dá em primeiro lugar, porque a teologia, para o teólogo de Basiléia, está diretamente ligada não só à comunidade e a fé desta, mas, como se fora seu grande dever – sem que se torne um fim em si mesmo – realizar todo labor teológico, como verdadeiro “*ministerium Verbi Divini*”, como diz Barth.⁶⁶ Como serviço à comunidade e da comunidade e, em especial, aos membros que nela são responsáveis pelo anúncio da Palavra e assim, também a todo mundo, a partir da sua dimensão de *catolicidade*. Atenta a tradição de fé que a precede na história, tendo como ponto de partida:

⁶³ Ibid., Idem., p. 30.

⁶⁴ Idem., p. 30.

⁶⁵ BARTH, Karl. **Dádiva e louvor**. Op., cit., p. 199.

⁶⁶ Cf. Ibid., p. 31.

A comunidade *de ontem* e a *de anteontem*, da qual a comunidade de hoje se originou; deverá partir, portanto, igualmente da tradição antiga e recente que, em primeiro plano, define a forma atual de seu testemunho. Assim ela pesquisa e ensina no terreno que lhe é dado previamente, cumprindo a tarefa que neste terreno se lhe coloca.⁶⁷

O que nos ajuda a perceber de perto a força da vida de fé, da espiritualidade cristã na história e como hoje em pleno século XXI, em plena época de “pós-modernidade”, é de suma importância não nos desprendermos da história da Igreja que nos precede. E assim evitar cairmos num “vanguardismo” acrítico, ao ponto de não vermos a necessidade de se *ouvir com atenção* o que foi dito no passado pelos mestres e deixar de nos conscientizar de que a vida de fé e sua tematização têm dois milênios de história, não começou ontem. A história da teologia deve ser sempre levada em consideração.⁶⁸

Concomitantemente, precisamos desenvolver uma leitura dessa história à luz de nosso tempo, evitando a todo custo os anacronismos e o conservadorismo próprios das instituições milenares. Vivendo como cristãos e teólogos do século XXI, desenvolvendo uma espiritualidade e teologia coerentes com a época em que vivemos. Como diz Barth com relação à função da teologia:

Acontece, porém, que sua tarefa específica, precisamente em vista da tradição, é uma tarefa *crítica*. Sua função é expor a pregação da comunidade, caracterizada pela tradição, ao fogo da *pergunta pela verdade*. Deverá ocupar-se com o testemunho da comunidade para examiná-lo e refletir sobre ele a partir de seu fundamento, objeto e conteúdo, isto é, da palavra de Deus testemunhada na Escritura. Tem por tarefa viver e defender a fé da comunidade em seu caráter de *fides quaerens intellectum* (“fé em busca de entendimento”), que a distingue de mera concordância cega. (...) Ela afirma, junto com a comunidade de hoje e com os pais da mesma: *Credo* (“creio”). Afirma, porém – e a comunidade, para seu próprio benefício, deverá conceder-lhe espaço para isso: *Credo ut intelligam* (“creio a fim de entender”).⁶⁹

Essa é uma das bases da relação que Karl Barth estabelece a partir de uma dialética de inclusão entre teologia e espiritualidade. Em que a espiritualidade vivida na comunidade cristã é vista como o único terreno do qual uma teologia verdadeiramente cristã pode e deve brotar como “lugar” onde a fé é tematizada com responsabilidade. Sendo a teologia esse momento mais crítico,

⁶⁷ Ibid., p. 32.

⁶⁸ Cf. Ibid., pp. 32-34.

⁶⁹ Ibid., p. 32.

analiticamente denso, a partir do qual a espiritualidade é encarada com discernimento e o compromisso da coerência.

A partir da confissão explícita de fé da Igreja como um todo é que a teologia deveria se relacionar diretamente com essa fé, tal como se encontra expressa na Escritura, nos concílios e na confissão pública dessa fé. Que simultaneamente é *fides qua creditur* (lado subjetivo) e *fides quae creditur* (lado objetivo), fé recebida e fé crida ao longo da história. Esse será o “espaço” no qual o teólogo(a) deverá se mover. Ele diz:

E é justamente esse *cânone* da tradição que representa a hipótese de trabalho que a teologia de início simplesmente ousa assumir – sobretudo porque, sendo serviço realizado dentro da comunidade e a favor da mesma, ela não pode se recusar a associar-se àquele ato de fé. Mas o que vale agora é: “*Credo ut intelligam*”. A teologia, no exercício de seu serviço específico, quer agora reconhecer e compreender justamente em que sentido a coletânea de escritos, reconhecida naquele século e nos séculos seguintes como *cânone*, realmente é *cânone* de escritos *sagrados*.

E então Barth conclui:

Mas isto, porém, não é nada “natural” e não pode ser pressuposta sem mais nem menos. “Credo”, sim! Mas: “*Credo ut intelligam*”. A teologia não pode nem deve se apropriar de nenhum dogma, nenhuma sentença confessional do passado da Igreja sem o examinar, sem o ter medido pela palavra de Deus. A teologia conhece e pratica apenas uma única lealdade. Essa lealdade única, todavia, baseada no *intellectus fidei*, também poderá tornar-se atuante, em larga escala, como lealdade às confissões da Igreja antiga e da Reforma!⁷⁰

Esse movimento teológico *ad intra*, no seio da comunidade cristã, só poderá ser realizado e vingar sob a força e o influxo do Espírito Santo, sem o qual a teologia (e a comunidade) não sobrevive. Sem o qual não poderá se realizar a teologia como “ciência cristã”, ciência *sui generis* que existe sob a expectativa de Deus. É acerca dessa realidade do *Deus Espírito* sobre o qual iremos nos debruçar, na companhia do grande mestre de Basiléia.

4.2.3

A teologia sob o influxo do Espírito

⁷⁰ Ibid., pp. 33-34.

O “lugar” da teologia para Karl Barth chega aqui a seu ápice de compreensão, ao seu terceiro movimento - que Barth chama de sentença - central sem o qual não haveria verdadeiramente “lugar” algum de subsistência para a teologia. Barth deixa esse movimento por último, exatamente porque entende ser esse o real “espaço vital” donde poderá brotar qualquer tentativa de tematizar a Deus (teo-logia). Ele emite uma pergunta com a qual se deterá para respondê-la em seis páginas. Ele pergunta:

Ao ousarmos, apesar de tudo, formular essas sentenças, a que poder demos espaço, a que poder que está oculto nelas e as fundamenta e ilumina apenas a partir de dentro? Em outros termos: qual a razão que leva a teologia a situar-se e apoiar-se em tal lugar, que, visto de fora, parece pairar no espaço?⁷¹

Essa realidade da qual a teologia vive ou morre e a partir do qual poderá vingar como diz Barth, o “poder *oculto*” por detrás, sob e de dentro da teologia, em suas frases e teses. Essa força que subjaz à teologia cristã não poderá jamais ser “pressuposto nessas teses acerca do lugar da teologia, pressuposto pela própria teologia como mais um teologúmeno.”⁷² Para Barth:

Seria uma traição, um erro total, se usássemos tal formulação. A teologia nada tem a pressupor que lhe permita fundamentar, justificar ou orientar as suas teses, nem dirigindo-se “para fora” nem partindo “de dentro”. Se quisesse basear suas teses numa pressuposição – e que fosse pela introdução de um *deus ex machina* em forma de mais um teologúmeno -, tal atitude significaria que a teologia quereria assegurar as suas teses, e com elas a si mesma e a seu labor, que julgaria ser capaz e ser obrigada a procurar tal “segurança”. (...) Ela só poderá *fazer* o seu trabalho, mas não poderá querer assegurá-lo em nenhum sentido. Só poderá cumprir a sua tarefa se desistir de todas as suas premissas destinadas a fornecer segurança externa ou, quiçá, interna.⁷³

É a partir desse *locus* sem o qual a teologia só poderá se exasperar que Barth interpela-nos a que tomemos consciência - como teólogos e teólogas, estudantes de teologia – dessa força determinante, dinâmica, “inatingível, indisponível não só aos ‘de fora’, mas também à comunidade e à teologia que está a serviço da mesma.”⁷⁴ Que para o nosso teólogo está sempre presente e atuante no conteúdo

⁷¹ Ibid., p. 35.

⁷² Ibid., p. 36.

⁷³ Ibid., Idem., p. 36.

⁷⁴ Idem.

das teses da teologia, mesmo que a teologia e os teólogos(as), não se apercebam dessa realidade na qual está circunscrita.

Essa “força divina” que na revelação bíblico-cristã revela-se *pessoal* agindo desde sempre presente na história da salvação, da auto-revelação de Deus ao seu povo e conseqüentemente ao ser humano. Pessoal, também porque fala, sustenta e convoca a comunidade cristã ao testemunho de fé, atuando no interior e nos recônditos do labor teológico dessa comunidade, como poder que a transcende em todos os sentidos.⁷⁵ Tal com o Barth podemos e devemos dizer que:

É ele que tudo sustenta e tudo move: desde a história do *Emanuel* até as pequenas histórias relatadas pela teologia, nas quais, por fim, também ela tem sua existência e atuação. Ele impede e proíbe que, ao serem narradas essas pequenas histórias, sejam estabelecidas tais premissas tolas, em especial premissas que teriam a própria teologia por objeto! Ele torna supérfluas quaisquer pressuposições arbitrárias, por ser poder que cria, suplantando quaisquer outras seguranças.

E conclui:

É um poder que cria segurança, sim; mas precisamente por ser poder criador, atuante de tal maneira que até o mais sublime mestre teológico não poderá fazer o seu jogo com ele, como se fosse a mais poderosa de uma série de peças de xadrez (quicá a rainha), revestida de potencialidade conhecida e posta a sua disposição; não poderá lidar com esse poder como se soubesse de sua origem, seu alcance e seus limites.⁷⁶

Segundo Barth, a comunidade cristã desde seus primórdios teve a coragem de dar nome e esse “poder”, essa “força” sem a qual não seria comunidade cristã, comunhão dos santos, dos fiéis que reúnem em torno da Palavra e dos Sacramentos, que os faz ser povo de Deus, que soberanamente realiza seu intento de dar sustentação e destino à história de Jesus de Nazaré, agindo em meio aos profetas e apóstolos, na reunião, edificação, exercício da espiritualidade e missão da comunidade cristã.

Essa realidade de Deus presente desde sempre no seio da comunidade, e é claro, também em sua tarefa do raciocínio teológico, deveria nos fazer prestar mais atenção a esse “lugar”, como ar de onde a teologia tira e recebe sua vitalidade. Ar que é a expressão que Barth lança mão ao falar metaforicamente dessa “força”. Diz Barth:

⁷⁵ Cf. Ibid., idem., p. 36.

⁷⁶ Ibid., pp. 36-37.

Pairar no ar livre – será que isso não poderia significar: ar movimentado, fresco, saudável, em contraposição, ao ar imóvel do quarto fechado, ar este que não mexe com ninguém, mas que não passa de ar viciado? E “pairar” no ar livre – não poderia isso significar: ser levado, movido, sustentado e impelido por esse ar movimentado sem que haja seguranças que nos travem o movimento? Será que deveremos desejar outra coisa? Ser sustentada, ser impulsionada por um ar que se move com poder e que move com poder, existir nesse ar, de forma decisiva e definitiva, tendo-o por lugar original – isto tudo será próprio da teologia pelo simples fato de tal mover e tal ser movido em liberdade também representarem o “lugar” da comunidade que vive da palavra de Deus. (...) *Ruah, pneuma*, é esse o nome bíblico desse poder de atuação soberana.⁷⁷

Ora, fica evidente a dinâmica espiritual da teologia a partir desse seu *lócus*, *lócus* metodológico, o qual perpassa a vida da teologia. Incidindo, também - por força desse dado pneumatológico *intrínseco ao labor teológico* - na sua epistemologia, qualificando essa epistemologia a ser o que deveria sempre ser: uma epistemologia teológica. Logo, com sua episteme própria, particular, específica e que dista em muito de outras chamadas também, de “ciências do espírito”.

Ainda em relação aos termos bíblicos para o Espírito, Barth lembra que “ambos os termos – *ruah* e *pneuma* – significam ar movimentado e ar que põe em movimento, sopro, vento, tempestade e, nesse sentido: Espírito – cujo equivalente alemão, *Geist*, lamentavelmente não deixa transparecer o significado dinâmico do termo bíblico.”⁷⁸ E ele assevera:

Nós usamos o termo neste seu significado autêntico: “Onde está o Espírito do Senhor aí há liberdade.” (2 Co 3, 17) – aquela liberdade de Deus de revelar-se aos seres humanos, de penetrar na sua vida, de libertá-los para Si. O *Senhor Deus*, que é o Espírito, realiza isso.⁷⁹

Passa a ficar cada vez mais explícito - a partir da veemente ênfase desse teólogo na *soberania e liberdade incondicionais* do Espírito - a herança teológica de Karl Barth e o que esta devia à tradição reformada (calvinista), a qual fora sua origem e na qual estivera inserido, inclusive como ministro ordenado da Igreja Reformada Suíça.

Esse arcabouço teológico prévio leva o teólogo de Basiléia adiante em sua tentativa de tratar do Espírito como grande protagonista no drama da salvação,

⁷⁷ Ibid., pp. 37-38.

⁷⁸ Ibid., p. 38.

⁷⁹ Ibid., Idem.

bem como no labor teológico daqueles que passaram e passam pela experiência salvífica no decorrer dos séculos. Esse Espírito segundo Barth:

É definido pelo Símbolo Niceno como “Santo, Senhor e Vivificador”, e mais: “O qual procede do Pai e do Filho; que junto com o Pai e o Filho é adorado e glorificado”. Isto quer dizer: ele mesmo é Deus – o mesmo Deus uno que é também o Pai e o Filho; que age como Criador, mas também como Reconciliador, como Senhor da aliança, mas que agora, como este Deus, no poder iluminador de sua ação não só está entre os seres humanos, mas habita, habitou e habitará neles – o mesmo Espírito como aquele ar movente e aquela atmosfera movida em que os seres humanos podem (quanto ao mais, totalmente isentos de premissas) viver, pensar e falar como seres que são conhecidos por ele e o conhecem, como seres por ele chamados e a ele obedientes, como filhos gerados por sua palavra.⁸⁰

Esse Espírito *Santo* o qual a comunidade de fé sabe ser também *um* com o Pai e o Filho, é que capacita com os carismas como bem lhe aprouver para o bom desenvolvimento do trabalho teológico. E se entendemos espiritualidade cristã como sendo “a vida no Espírito”, então como separar teologia *cristã*, ou como Barth prefere (mais especificamente), a teologia *evangélica* de espiritualidade cristã ou autenticamente baseada nos Evangelhos?

Barth nos responde: “É evidente que também a teologia evangélica, sendo ciência modesta, livre, crítica e alegre, só poderá ser possível e real dentro do

⁸⁰ Idem., p. 38.. Como já foi dito a tradição teológica na qual Karl Barth estivera inserido, nos ajuda a ver melhor suas impositões como teólogo. Outro exemplo claro que seguia a mesma tradição, apesar das diferenças em relação à teologia barthiana, foi o teólogo reformado, professor de teologia dogmática da Universidade de Zurique, Emil Brunner (1889- 1966). Com o qual Barth se desentendeu e com o qual, a partir da década de 30 do século passado rompe como consequência de uma profunda guinada em sua maneira de conceber, principalmente, a epistemologia da fé, a qual para Barth deveria depender mais da exegese bíblica do que de um sistema filosófico fechado. A pergunta que paira desde então e a qual Barth era vez em quando chamado a dar uma resposta era a seguinte: é possível - e até que ponto - fazer teologia sem um profundo aporte filosófico? Ainda sobre Emil Brunner queremos destacar um trecho de sua obra que mostra um ponto de convergência nesses teólogos neo-calvinistas. Diz Brunner em sua obra *O equívoco sobre a igreja: O Espírito Santo é Deus: porém a Ecclesia*, nesta experiência do Espírito Santo, experimentou Deus como aquele único impacto na vida humana que penetra nas profundezas da alma, toca estas energias escondidas, mobiliza e aproveita-as no serviço de Sua Santa vontade. (...) A teologia não é o instrumento melhor adaptado para elucidar este aspecto das manifestações pneumáticas. Pois teologia tem a ver com o logos e, portanto, está qualificada apenas para lidar apenas com assunto que são de algum modo lógicos, não com o dinâmico em suas características a-lógicas. Portanto, o Espírito Santo sempre tem sido mais ou menos o enteado da teologia o dinamismo do Espírito um bicho-papão para os teólogos; por outro lado, a teologia, através de seu intelectualismo inconsciente, muitas vezes tem experimentado uma influencia restritiva significante, asfixiando as operações do Espírito Santo, ou pelo menos suas manifestações plenamente criativas. BRUNNER, Emil. **O equívoco sobre a igreja**. 2ª ed. São Paulo: Novo Século, 2004, pp. 54-55. Portanto, só pode haver teo-logia, onde tanto o conceito de logos (razão) quanto o conceito do que é teologia for ampliado, alargando os horizontes do que se percebe. Uma teologia mais sensível à outras dimensões humanas as quais sem dúvida interagem e devem interagir fortemente no trabalho teológico, ao lado da racionalidade. Surge a necessidade como vimos no primeiro capítulo a necessidade premente de um “novo paradigma” em teologia. Mais complexo, mais interdisciplinar pelo menos, com ambições de vir-a-ser transdisciplinar.

campo de força do Espírito, só como teologia pneumática.”⁸¹ E exatamente por ser ciência modesta, humilde, *kenótica*, essa poderá dar sua contribuição própria sem perder de vista seu assunto, seu “objeto”, o qual se revela sujeito, o *Deus Espírito Santo*, vivo, guia da verdade como disse Jesus pela boca da comunidade joanina: “Se me amais, observareis meus mandamentos e rogarei ao Pai e ele vos dará outro Paráclito, para que convosco permaneça para sempre, o *Espírito da Verdade*...”⁸²

Portanto, como diz Barth:

Como é que a teologia se arroga a ser “teologia”, lógica humana do logos divino? Resposta: ela não se arroga coisa nenhuma. Mas poderá suceder-lhe que esse Espírito venha sobre ela e que ela não passe a lhe resistir, mas que, por igual, não tente se apoderar dele, e sim se alegre com ele, limitando-se a segui-lo. Uma teologia não-espiritual seria um dos fenômenos mais horríveis que pode existir nesta terra. (...) A teologia deixa de ser espiritual onde se deixa afastar do ar fresco e movimentado do Espírito do Senhor, que é o único ambiente em que poderá vingar, e se deixar atrair e impelir para dentro de recintos em cujo ar viciado está automática e radicalmente impedida de ser e de realizar o que poderia e deveria.⁸³

No seu labor teológico o teólogo(a) sempre se perceberá, diante Daquele Espírito que não se deixa aprisionar nas teias do “dogmatismo hermético”, nos “sistemas acabados”, nas “sumas teológicas” do pensamento cartesiano; *vento livre*, que sopra para além de nossas absolutas certezas; *vinho sempre novo*, que não cabe nos *velhos odres* da matematicidade das minúcias teológico-filosóficas. A teologia, portanto, estará sempre em dívida para com ela mesma e para com o Seu Deus, limitada que está pela liberdade da Fonte da vida, como diz Jürgen Moltmann.⁸⁴

⁸¹ Ibid., p. 39.

⁸² Jo 14, 14-17. **Bíblia de Jerusalém**. Grifo nosso.

⁸³ BARTH, Karl. **Introdução à teologia evangélica**. Op., cit., p 39.

⁸⁴ Com relação à teologia vale o que Moltmann diz acerca da igreja, teologia que é feita a partir da fé eclesial e no seio da mesma. Ele diz: A Igreja não tem o monopólio do Espírito Santo. Tão pouco decide sobre ele. É exatamente ao inverso: o Espírito prende a Igreja a si e decide sobre ela. De acordo com as narrativas bíblicas sobre o Espírito, para o Espírito Santo não está em questão a Igreja, mas o que lhe importa nela, como em Israel é o novo nascimento da vida e a nova criação de todas as coisas. Por isso deve-se ressaltar sempre que não decidimos sobre o Espírito Santo, porque ele “sopra onde quer” (Jo 3.8). Pelo contrário, devemos atentar para o sopro do Espírito, para perceber para onde o Espírito nos quer conduzir e para o que ele quer nos impelir. MOLTSMANN, Jürgen. **A Fonte da vida**. Op., cit., pp. 98-99.

Portanto, a teologia trilhará sempre as sendas da parcialidade⁸⁵, do provisório, do inacabado. Deus, seu “objeto” de estudo, emerge como o limite da teologia. Lembrando a teologia de que terá sempre que lidar com suas fronteiras de imprecisão, quiçá suas barreiras intransponíveis, condicionada que se torna pelo *Deus Espírito* sobre quem se diz pensar-intuir.

A teologia como ciência *sui generis*, dado o seu “objeto” de estudo, o qual no processo do fazer teológico revela-se, contudo, *Sujeito livre*, decerto não em pé de igualdade a outros – como no caso do teólogo(a) - mas sempre para além, como nosso *horizonte infinito*.⁸⁶ Essa limitação e precariedade próprio a todo discurso teológico não deveria ser encarado por nós com pessimismo, mas com a humildade dos grandes teólogos que a história da Igreja nos legou. Sabedores de que jamais teremos a última palavra sobre a realidade inefável de Deus, de que sempre estaremos como que balbuciando diante de tamanho Mistério.

Ora, mas esse Deus nos cativa a tal ponto de não podermos ficar calados. Teimamos em dizer alguma palavra sobre esse Deus, que é *Espírito* e que é *Santo*, no qual estamos imersos, como um grande “útero” no qual estamos sempre sendo gestados, como diz o Antigo Testamento, a *Ruah Yavé* (sopro, vento de Javé), que perpassa toda a realidade da Criação e dá vida a tudo.

Então, teologia será sempre resposta humana ao desvelar divino. Suspiro da alma que teima em querer Deus, e que não consegue ficar muda e nada pensar de Deus, mas acima de tudo consciente de *estar em Deus*, no Espírito de Deus. Realizando sua tarefa do discurso teológico de maneira integral, incluindo razão e afeto, labor e oração, muito estudo e muita devoção, teologia marcada pelo rigor acadêmico, mas ligada fortemente à práxis.⁸⁷

Para Karl Barth uma possível reação por parte do teólogo(as) com relação ao “lugar” central do Espírito na teologia, poderá ser “negar-se a ser conduzido

⁸⁵ Cf. PEDREIRA, Eduardo Rosa. **Do confronto ao encontro: uma análise do cristianismo em suas posições ante os desafios do diálogo inter-religioso**. São Paulo, Paulinas, 1999, p.157.

⁸⁶ Sobre essa realidade insofismável de Deus, o grande teólogo católico Karl Rahner assevera: Apesar da finitude de seu sistema, o homem está sempre situado perante si mesmo como um todo. Ele pode questionar tudo, tudo o que se pode expressar pode transformar-se pelo menos em pergunta para ele. Ao afirmar a possibilidade de horizonte meramente finito de questionamento, essa possibilidade já se vê ultrapassada e o homem se manifesta como *ser de horizonte infinito*. Ao experimentar essa finitude radicalmente, ele está atingindo para além dessa finitude e percebe-se como ser transcendente, como espírito. O horizonte infinito do questionar humano é experimentado *como horizonte que sempre se retira para mais longe quanto mais respostas o homem é capaz de dar-se*. Grifo nosso. RAHNER, Karl. **Curso fundamental da fé**. Op., cit., pp. 46-47.

⁸⁷ Cf. MOLTSMANN, Jürgen. **Experiências de reflexão teológica**. Op., cit., p.19.

pelo Espírito a toda verdade, negar-se a, em sua pesquisa, seu raciocínio, e seu ensino, dar ao Espírito do Pai e do Filho (que também foi derramado sobre toda carne em seu favor) a honra que lhe cabe.”⁸⁸ E diz mais:

Então finge ignorá-lo; então comporta-se como sabe-tudo; então, confrontada com ele, imobiliza-se. Então fareja o perigo do “entusiasmo” tão logo o Espírito tenta agir também em seu âmbito. Então ela passa a girar em torno de si mesma historizando, ou psicologizando, ou racionalizando, ou moralizando, ou romantizando, ou dogmatizando e dando asas à fantasia: e tudo isso considera seus “belos pastos verdejantes”. Então acontece que, com a sua maneira de levantar e de responder a pergunta pela verdade, ela não poderá servir nem ajudar á comunidade que, assim como ela própria, necessita desesperadamente do Espírito Santo.⁸⁹

O teólogo de Basiléia, então, conclui sua exortação a que nos conscientizemos do “lugar” do Espírito na teologia, tomando-nos pela mão e nos conduzindo à fonte da vida e é claro, da vida da teologia. Convocando a teologia hodierna a que escancare as suas janelas para que o *vento livre*, esse *ar movimentado* do Espírito a dinamize e a enriqueça mais uma vez. Barth conclui dizendo:

O Espírito Santo é poder vital que *se compadece em liberdade* tanto da comunidade quanto da teologia, a qual necessita e continua necessitando dele sob todas as circunstâncias. Também a tal teologia não-espiritual só o Espírito poderá valer, conscientizando-a, de caso em caso, de sua mísera arbitrariedade, usada nas colocações das próprias premissas, para então tornar-se presente e atuante aí – e justamente aí – onde se geme, se clama e ora por ele: *Veni Creator Spiritus!* (...) A teologia evangélica é rica nesta sua pobreza total, firmemente sustentada e segura nessa sua completa falta de pressuposições: rica, sustentada, e segura ao aceitar a promessa, agarrando-se a ela sem ceticismo, mas também sem arrogância, agarrando-se à promessa segundo a qual é o Espírito, e não a teologia, que “tudo escruta, até mesmo as profundezas de Deus”.⁹⁰

Resta nos colocarmos então à escuta da Palavra em meio à comunhão dos santos (comunidade), sob o influxo do Espírito. E daí segundo nosso teólogo, a caminhada teologal estará balizada com possibilidades inimagináveis de criação para o teólogo(a) que se deixa levar pelas sendas dessa nossa rica teologia cristã. Mas ainda. Resta-nos ficarmos frente a frente à maneira com Karl Barth concebe o labor teológico propriamente dito, em sua dinâmica. Onde a espiritualidade é

⁸⁸ BARTH, Karl., p. 39.

⁸⁹ Idem., p. 39.

⁹⁰ BARTH, Karl., p. 40.

encarada como “lugar privilegiado”. É sobre isso que conversaremos agora, seguindo as pegadas do teólogo neo-calvinista.

4.3

Espiritualidade: “lugar privilegiado” no labor teológico

O que faz de uma pessoa um teólogo? Fora a óbvia resposta da necessidade de uma boa formação acadêmica, outro fator basilar é trazido à tona por Karl Barth sem o qual não poderá haver teólogo(a) nem teologia. Trata-se da fé, “trata-se de entender a peculiaridade do conhecimento para o qual o teólogo é comprometido, libertado e convocado.”⁹¹

Aqui a espiritualidade toma o lugar de protagonista para Karl Barth quando se trata da ciência teológica *sui generis*. Espiritualidade sem a qual a teologia perde o chão fica absolutamente sem concreção, e pode acabar por se tornar apenas mais um exercício, racionalista, frio, dedutivo, especulativo, a-histórico, desprovido de *pathos*, de sapiência, da têmpera necessária ao labor teológico.

Sem espiritualidade a teologia corre o sério risco de se tornar um mero exercício frio, um mero “dissecar de cadáver”. O sujeito do trabalho teológico [teólogo(a)], não sofre a transformação fruto do *encontro com seu “objeto” de pesquisa*, mas pensa poder dominá-lo, como se fora possível manipulá-lo como se dá em qualquer laboratório científico. Perde-se a intuição fundamental bíblica de que sempre *a iniciativa e primazia é de Deus*. E isso não somente no que se refere a salvação-humanização, mas em tudo na existência do ser humano, do homem e da mulher cristã.

A idéia de que na teologia se pode *determinar* o que podemos fazer com a “divindade” e como, sem maiores preocupações, sem se partir da realidade da revelação, que por si só já condiciona o trabalho teológico, se deve em grande medida ao espírito do Iluminismo que tem estado amalgamado à teologia nos últimos três séculos. Como bem observa o teólogo de Oxford, Alister McGrath: “O Iluminismo sustentava que qualquer forma de envolvimento religioso

⁹¹ Ibid., p. 63.

representava um obstáculo á objetividade e, por isso, alimentou a idéia da neutralidade religiosa na teologia.”⁹² Diz mais McGrath:

Isso agora é amplamente reconhecido como erro, mas o paradigma iluminista mantém influência considerável nos círculos acadêmicos ocidentais. O resultado disso é que a teologia muitas vezes é entendida como estudo acadêmico de conceitos religiosos, sem nenhuma ligação com a vida cristã com um todo. Esse paradigma mostrou-se desastroso para o correto entendimento da relação da teologia com a espiritualidade, uma vez que, de início, eliminou deliberadamente qualquer relação entre elas. Felizmente, a rejeição generalizada do paradigma iluminista no Ocidente abre agora caminho para o restabelecimento da ligação original entre teologia e espiritualidade, o que é certamente bem vindo.⁹³

4.3.1

A fé

Como acontece ao teólogo(a), de se perceber conscientemente trilhando o caminho do conhecimento que lhe é indicado pelo “objeto” da sua ciência, a ciência teológica? Qual é verdadeiramente a gênese de tudo sem o qual não se pode trilhar o caminho da ciência teológica? Barth se põe a responder. Ele diz:

Mais uma vez nos encontramos frente a uma aporia dada com o próprio assunto, aporia que não devemos ignorar nem subestimar, que não devemos tratar de eliminar através de quaisquer argumentações e menos ainda através da introdução de um *deus ex machina* qualquer. Mais uma vez não há aqui nenhuma premissa. (...) Da mesma maneira também agora, dispensando qualquer tentativa sistematizante, só podemos remeter ao evento no qual acontece – em liberdade divina e humana, mais uma vez sem premissas e, portanto, de modo incompreensível e inexplicável, mas pelo menos de modo descritível – que o objeto da teologia chega a tomar conta de uma pessoa qualquer, a deixá-la de tal modo admirada, abalada e comprometida que ela de fato pode viver, pesquisar, pensar e falar como teólogo. Esse evento é a *fê*: o pouquinho de *fê* deste homem seguramente muito pequeno.⁹⁴

⁹² MCGRATH, Alister. **Uma introdução à espiritualidade cristã**. Op., cit., p. 60.

⁹³ Idem., p. 60.

⁹⁴ BARTH, Karl., pp. 63-64. Como diz o professor Rui de Souza Josgrilberg da Universidade Metodista de São Paulo: A teologia é um discurso possível que pressupõe a fé e a revelação. Esse discurso busca esclarecer e sistematizar o conhecimento que advém de ambas, mas não se confunde nem com a fé nem com a revelação. A teologia não é um substituto da atitude de fé. Ainda em relação à fé e à revelação há um sem número de desdobramentos dos dados originais e de seus eventos fundadores. Esses desdobramentos básicos são a pregação, a Igreja, os atos litúrgicos, a práxis cristã, os pais e a tradição e etc. A teologia pressupõe todos esses elementos como condição de possibilidade. Teologia, pois, tal como a ela nos referimos aqui, é um discurso desenvolvido a partir dos dados básicos da revelação e seus desdobramentos da Igreja. MARASCHIN, Jaci. (org.). **Teologia sob limite**. São Paulo: ASTE, 1992, p. 17.

Com essa afirmação taxativa Barth passa em seguida a demonstrar a necessidade de conceituar melhor o que se entende por *fé*. Pois para o nosso teólogo não é qualquer conceito de fé que vale, mas que devemos perscrutar a natureza da fé segundo o entendimento da *fé cristã*. Pelo simples fato de estarmos lidando não com qualquer teologia, mas teologia conforme o Deus revelado no e pelo Evangelho.

Em primeiro lugar para Karl Barth jamais deveríamos encarar a fé com uma saída para questões que fogem ao alcance do nosso entendimento. Como sendo um salto no escuro diante do mistério. Como se para se ter fé fosse necessário desenvolver o que Barth chama de “*sacrificium intellectus*” (sacrifício do intelecto).⁹⁵ Muito pelo contrário. Como ele mesmo diz:

Ninguém poderá limitar-se a conjecturar, presumir, e postular o objeto da teologia que, na forma descrita, leva uma pessoa à admiração, ao abalo, ao comprometimento. E, desta forma, a fé nesse objeto não é algo como um saber hipotético e, portanto, problemático; é antes, por definição, o saber mais intensivo, rigoroso e certo; ao ser medido por este saber, o saber aquém daquele limite considerado o mais seguro em evidência apenas como hipótese que talvez possa ser utilizada, mas que não deixa de ser fundamentalmente problemática.⁹⁶

A saída para essa questão segundo Barth tampouco está em se colocar a fé como acreditar nas chamadas autoridades eclesiais, como é o caso dos concílios e seus dogmas, a bíblia ou que seja, confiando na autoridade deles e baseado somente na autoridade deles. Essa saída representa apenas um mero escapismo cômodo frente à pergunta pela verdade. Essa decisão “baseada em autoridade alheia e sua execução tem o sabor de *sacrificium intellectus*, não de “*fides quaerens intellectum*”, de descrença, e não de fé.”⁹⁷ Ou seja, é necessário ampliarmos o horizonte do que se entende por fé segundo o cristianismo. Para Barth essas definições de fé, estão ainda muito longe do ideal cristão.

Uma *fides implicita*, como Barth chama a manifestação de tal fé, é, como ele mesmo diz, no mínimo uma “designação dúbia de uma coisa dúbia, que jamais deveria ter sido adornada com o termo *fides*.”⁹⁸ Pois para o teólogo de Basiléia “a

⁹⁵ Cf. Ibid., p. 64.

⁹⁶ Ibid., Idem., p. 64.

⁹⁷ Idem., p. 64.

⁹⁸ Ibid., p. 64.

fé cristã acontece no encontro e, assim, na comunhão do crente com aquele em quem crê, mas não na identificação do crente com o objeto de sua fé.”⁹⁹

Essa intuição dista em muito segundo Barth daquela tendência que havia no protestantismo do século XIX de perceber a fé com um fim em si mesmo. Como ele mesmo diz a teologia então passa a ser “pisteologia”, apenas como doutrina da fé cristã. Entendendo *fé* como fé na fé da Igreja expressa nos concílios.¹⁰⁰ Diz Barth:

Quem faz isso busca na Bíblia e na história eclesiástica primariamente só testemunhas da fé e, quiçá, heróis da fé. (...) Como se no Credo da Igreja o termo *credo* (creio) como tal fosse a verdadeira confissão. Como se a pessoa, ao invés de crer em Deus Pai, Filho e Espírito Santo, tivesse de crer na fé da Igreja, expressa em tais termos sublimes, e, em última análise, em sua própria fé e como se tivesse de confessar a esta!

E então conclui:

A fé é a *conditio sine qua non*, mas não é (como poderia sê-lo?) o objeto nem, portanto, o tema da ciência teológica. A fé como *conditio sine qua non* da ciência teológica! Isto quer dizer: a fé é o evento, a história sem os quais uma pessoa, não obstante todas as demais possibilidades e qualidades boas que lhe possam ser peculiares, em verdade não poderá se tornar cristã e, portanto, teólogo.¹⁰¹

Aqui Barth não quer simplesmente polemizar, mas ir além da mera diferença entre a tradicional *fides qua* e *fides quae creditur*. Que para o nosso teólogo parece fugir do núcleo da questão quando se trata de falar de *fé* e fé cristã especificamente, principalmente se a fonte for a Palavra de Deus. Ele diz em outro texto:

A fé cristã é o dom do encontro que torna os homens livres para escutar a Palavra da graça, pronunciada por Deus em Jesus Cristo, de maneira tal que eles se atêm às promessas e aos mandamentos dessa Palavra, apesar de tudo, de uma vez por todas, exclusiva e totalmente. (...) A fé cristã, a mensagem da Igreja, constitui o fundamento e o objeto da dogmática. Mas de que se trata? Daquilo em que crêem os cristãos e da maneira como eles crêem. Na prática, não se pode separar a forma subjetiva da fé, *fides qua creditur*, da pregação, pois essa pregação implica necessariamente na presença de homens que escutaram e receberam o Evangelho; homens que, juntos, foram evangelizados. Mas o fato de acreditarmos poder ser desde logo considerado como secundário em relação ao que existe de maior e de autêntico na pregação, ao que crê o cristão, isto é, o conteúdo de sua fé; e ao que

⁹⁹ Ibid., p. 65.

¹⁰⁰ Cf. Idem., p. 65.

¹⁰¹ Idem., p. 65.

devemos anunciar, isto é, o objeto da Confissão de Fé: creio em Deus, o Pai, o Filho e o Espírito Santo.¹⁰²

Portanto, o que conta para Barth em última análise é perceber que *fé* diz respeito *sempre* diretamente *em quem* se confia incondicionalmente. Ou seja, o Deus trino, o Deus da revelação. Só é possível falar de alguma *fé da Igreja*, porque a Igreja é constituída de *pessoas de fé*, que depositam sua fé não na fé da Igreja, mas no único “objeto” real da fé: *Deus*. Barth continua nos esclarecer acerca dessa questão quando assevera que: “Ao silenciar sobre o lado subjetivo da fé para falar de seu aspecto objetivo, o Credo se concentra naquilo que para nós é essencial, no que devemos ser, fazer e viver.”¹⁰³

O que para o nosso teólogo neo-calvinista é o núcleo da fé, da experiência de fé. Como uma forma concreta da existência de homens e mulheres, no encontro “Eu-Tu”, com um Deus que antes de tudo é *peçoal*. De uma fé que se realiza comunitariamente e não na solidão, tendo em vista uma fé que é pessoal-individual e simultaneamente comunitária, como já vimos anteriormente. Diz Karl Barth:

No instante em que creio eu me sinto completamente preenchido e tomado pelo objeto de minha fé; o que me interessa não é mais “eu com minha fé”, mas aquele em que eu creio. (...) “Creio em...”, *credo in...*, significa: não estou mais só. Eu não estou só. Deus vem ao meu encontro. Em todas as circunstâncias eu estou com ele. Eis o que significa creio em Deus, o Pai, o Filho e o Espírito Santo. Esse encontro com Deus é o encontro com a palavra da graça que Deus pronunciou em Jesus Cristo.¹⁰⁴

Essa é a baliza o “Cânon de medir”, ou seja, Jesus de Nazaré como a encarnação da palavra da graça de Deus para nós, seres humanos. Essa foi a experiência fundante da comunidade primitiva, como testemunha o texto sagrado:

¹⁰² BARTH, Karl. **Esboço de uma Dogmática**. São Paulo: Fonte Editorial, 2006, pp. 15-16.

¹⁰³ Ibid., p. 16. A descrição de fé como confiança radical tem apoio numa longa tradição do cristianismo, como no caso dos próprios documentos do Novo Testamento, de boa parte da patrística, dos reformadores, mais recentemente da filosofia judaica inclusive, como foi o caso do filósofo personalista, Martin Buber, e outros e pensadores contemporâneos em geral como é o caso de J. Kellenberger, John Bishop, Paul Helm, Alvin Plantinga, L. Scott Smith, que concordam na descrição feita de fé como confiança, entre tantos outros. E é claro era essa a percepção do teólogo luterano Paul Tillich. Cf. CARVALHO, Guilherme. **Sobre a definição de fé em Paul Tillich**. Revista Eletrônica Correlatio. Nº. 9. Publicação da Sociedade Paul Tillich do Brasil. Maio de 2006.

¹⁰⁴ Ibid., pp. 16-17.

E o Verbo se fez carne, e habitou entre nós; e nós vimos a sua glória, glória que ele tem junto ao Pai como Filho único, *cheio de graça e de verdade*. (...) Porque a lei foi dada por meio de Moisés; *a graça e a verdade vieram por Jesus Cristo*. Ninguém jamais viu a Deus: o Filho único, que está voltado para o seio do Pai, este o deu a conhecer.¹⁰⁵

Caminhando um pouco mais na companhia de Karl Barth, podemos cada vez mais mergulhar nessas intuições fundamentais desse rico teólogo e como para o mesmo é impossível fazer teologia (*intellectus fidei*), sem compromisso de fé, na vivência de uma espiritualidade encharcada do Espírito.

Só assim, alguém poderá dar o passo de tornar-se um teólogo(a). Poderá haver cientista da religião sem fé, mas jamais poderá existir um teólogo *sem fé*. Fé como abandono em Deus. Confiança plena Naquele em quem a nossa vida está posta desde sempre. Aprendemos isso com Barth. Que, se a teologia pressupõe algo, esse algo é a *fé*. Fé em busca de compreensão (*fides quaerens intellectum*). Nesse ponto Karl Barth tem a seu lado a patrística. E mais ainda. Ele sem dúvida está inserido na rica tradição daqueles que como dizia Hans Urs Von Balthasar, são simultaneamente teólogos(as) e santos(as).¹⁰⁶ Em um de seus textos mais belos o próprio Balthasar diz:

Não existe seguramente na história da teologia católica um acontecimento menos estudado e sem dúvida, merecedor de uma atenção maior do que esse, de que a partir da grande Escolástica, tem havido muitos poucos teólogos santos. Entendemos aqui o título de teólogo em seu sentido mais pleno: como título de um mestre e doutor dentro da Igreja, cujo ministério e cuja missão consistem em expor a revelação em sua plenitude e totalidade, quer dizer, em considerar a dogmática com o ponto central de seu labor. (...) Não existe, pois, no sentido da revelação, nenhuma verdade real que não deva ser encarnada em uma ação, em um caminho, até o ponto em que a encarnação de Cristo passa a ser o critério de toda verdade real.¹⁰⁷

Nesse e em outros pontos esses dois grandes teólogos suíços coincidem em suas maneiras de ver o que é teologia, sua função, relevância e metodologia, fora sua *episteme* bem particular. E se a fé é *conditio sine qua non* para que haja a teologia, o labor teológico, propriamente dito, para Karl Barth só poderá vingar se em sua dinâmica a prática dos exercícios espirituais for uma verdade. É o sobre isso que iremos conversar a seguir.

¹⁰⁵ Jo 1, 14, 17-18. **Bíblia de Jerusalém**. Grifo nosso.

¹⁰⁶ BALTHASAR, Hans Urs Von. **Ensayos Teológicos**. Op., cit., p. 235

¹⁰⁷ Ibid., pp. 235-236.

4.3.2

A vida de oração

O teólogo de Basiléia dá início à sua explanação acerca da dinâmica do labor teológico tratando em seguida do tema da oração na vida do teólogo(a). Para Karl Barth todo o labor teológico só poderá ser iniciado se for fruto de uma verdadeira e grande *aflição*, que toma o teólogo(a) por todos os lados, acossando-o externamente e internamente a qual parte de seu próprio “objeto”.¹⁰⁸

Essa aflição é fruto daquele teólogo(a) que se percebe conscientemente labutando diante de seu assunto, ou seja, diante de Deus. Sem esse impacto existencial, do peso de tamanha responsabilidade, ainda não se entendeu o que é fazer teologia. Diz Barth:

Sem juízo e sem morte, também na teologia – e justamente nela – não haverá graça nem vida; sem humildade não haverá coragem; sem que nos curvemos, não nos haveremos de levantar; sem a percepção de que “a nossa força nada faz”, não haverá feitos valorosos. (...) Justamente em meio ao juízo aqui se revela graça. Justamente em meio á morte aqui se desperta vida e se vive. Justamente em humildade aqui deveremos tomar coragem. Justamente quem aqui se curvar, aqui poderá e deverá levantar-se. Justamente por reconhecer que “a nossa força nada faz”, aqui poderemos e deveremos agir com coragem. Onde a teologia permanecer fiel a seu assunto, aceitando ser atribulada por ele, a despeito de toda a solidão e de toda a dúvida, ela não se negará a levar totalmente a sério ambas as realidades: tanto o juízo quanto a graça.¹⁰⁹

Esses são fatos que para Karl Barth servem de prerrogativa para quem quiser se aventurar pelas sendas do labor teológico terá que assumir com maturidade. Percebendo como a teologia diz respeito a vida toda, na verdade, como a mesma envolve - mais do que as vezes se admite - toda a vida do teólogo(a), tocando por inteiro sua frágil existência, como diria Paul Tillich, como sendo a sua preocupação última, *ultimate concern*.

No fundo o primeiro e fundamental *ato* daquele que se envolve com teologia, o qual permeará todos os atos seguintes qual tônica básica, é para Barth, sem dúvida a *oração*.¹¹⁰ Não a oração entendida como apenas rito, como algo que

¹⁰⁸ Cf. BARTH, Karl. *Introdução à teologia evangélica*. Op., cit., p. 101.

¹⁰⁹ Idem., p. 101.

¹¹⁰ Cf. Ibid., p. 101.

acompanha o trabalho teológico, mas que o mesmo deverá ser realizado em meio ao ato da oração na cotidianidade da vida teologal. Como ele mesmo diz:

A própria oração como tal – embora, ao orarmos, não movamos as mãos, mas as dobremos – também é trabalho, e é um trabalho duro. E, portanto, a regra *Ora et labora!* (“Ora e trabalha”) – no terreno da teologia isso será válido em todos os casos – não diz apenas que será preciso começar como *orare*. Ela significa que o próprio *laborare*, por sua natureza mais íntima, será um *orare*, um agir que em todas as suas dimensões, relações e comoções terá o caráter e o sentido de uma oração.¹¹¹

Barth nos adverte que tenhamos sempre em consideração que ao falarmos de oração não pensemos estar tratando de algo sem importância, piegas, pietista por demais. Como se fora algo sem relevância para um teólogo(a). Na verdade, não poderia haver maior caricatura para o verdadeiro significado da oração conforme apreendemos da história da teologia e da espiritualidade cristã. Da vida de teólogos que aprenderam a integrar teologia e espiritualidade, razão e fé, oração e ação, reflexão e afeto e etc. Para Barth:

Não é permitido ver na oração uma boa obra a fazer, uma boa coisa piedosa, gentil e bela. A oração não pode ser para nós um meio de criar alguma coisa, de fazer uma doação à Deus e a nós mesmos; estamos na posição de um homem que não pode fazer outra coisa que receber, que é obrigado agora a falar com Deus, pois não há qualquer outra pessoa a quem se dirigir. Lutero disse: é mister que sejamos completamente pobres, pois estamos diante de um grande vazio e temos tudo para receber e aprender de Deus.¹¹²

Nesse ponto Barth segue fielmente as pegadas dos Reformadores. Nosso teólogo neo-calvinista faz questão de ressaltar a gratuidade da salvação e de tudo que com ela recebemos, ou seja, a graça de Deus que está por detrás de cada ato nosso, sustentando-os. Desse Deus que fundamentalmente sustenta nossa existência. Como parece ser a intuição fundamental do texto bíblico:

O Deus que fez o mundo e tudo o que nele existe, o Senhor do céu e da terra, não habita em templos feitos por mãos humanas. Também não é servido por mãos humanas, como se precisasse de alguma coisa, ele que a todos dá vida, respiração e tudo o mais. (...) Pois *nele vivemos, nos movemos e existimos*, como alguns de vossos, aliás, disseram: Porque somos também de sua raça.¹¹³

¹¹¹ Ibid., p. 102.

¹¹² BARTH, Karl. **O Pai nosso**: a oração que Jesus ensinou aos seus discípulos. São Paulo: Fonte Editorial, 2006, p. 28.

¹¹³ At 16, 24-25, 28. **Bíblia de Jerusalém**. Grifo nosso.

A oração, portanto, não poderia ficar de lado e passar a ser encarada como boa obra, com a qual se pode barganhar com a divindade, mas igualmente um dom da graça de Deus.¹¹⁴ Fruto da iniciativa de Deus em nos acolher no seu regaço como testemunham vários textos da Escritura, ao falar do Deus paterno/materno dos entranhados afetos de misericórdia.¹¹⁵

Está claro para Karl Barth a realidade de que todo trabalho teológico “caracteriza-se pelo fato de ser realizado dentro de um espaço que não só guarda as janelas abertas para a vida da Igreja e do mundo ao seu redor, mas sobretudo e decisivamente para a *luz do alto*.”¹¹⁶ Ou seja, sem a luminosidade da Palavra de Deus que vem ao nosso encontro e nos salva das elucubrações estéreis, das especulações desprovidas da têmpera necessária ao bom trabalho teológico.

E para Barth os exercícios espirituais - e em no caso mais especificamente - a oração, nos “puxa de volta para o chão”, ao invés de nos alienar da realidade. Traz-nos mais sensibilidade para a verdadeira responsabilidade do que é ser teólogo(a), nesses dias difíceis. Dá-nos aquela têmpera que nos falta muitas vezes, dá-nos igualmente discernimento, lucidez e clareza acerca do objetivo central de nossa missão.

Para Barth, portanto, a oração percebida como aspecto central da espiritualidade cristã deveria ser encarada com mais seriedade, pois toca e influencia diretamente no desenvolvimento do labor teológico. Ele assevera:

Onde está o erro? O erro é que o teólogo, mesmo que realize seu trabalho com zelo e fervor, mesmo que seu enfoque seja o mais amplo, em última análise se encontra só, em companhia de si mesmo. O erro é que seu trabalho se realiza num espaço que infelizmente está fechado justo para cima, não recebe nenhuma luz de cima, não permite nenhuma visão para cima.¹¹⁷

A denuncia de Barth a essa falácia quer deixar claro que ao teólogo não se é permitido dispensar tal labor, relegando a tarefa da vida espiritual para os místicos, não discernindo o dualismo que opera aqui. Muito provavelmente, essa não seja uma afirmação feita explicitamente. Talvez muito menos defendida como verdade. Mas que sem muito esforço podemos perceber acontecendo na vida de

¹¹⁴ Cf. BARTH, Karl. **O Pai nosso**. Op., cit., pp. 22-27.

¹¹⁵ Sobre esse belíssimo tema que emerge na Escritura ver: BINGEMER, Maria Clara Lucchetti. **Um rosto para Deus?** Op., cit., pp. 79-106. Ver também. HESCHEL, Abraham Joshua. **Deus em busca do homem**. São Paulo: ARX, 2006.

¹¹⁶ BARTH, Karl. **Introdução à teologia evangélica**. p. 102.

¹¹⁷ Ibid., Idem., p. 102.

muitos teólogos e teólogas. Essa atitude dualista para com o labor teológico, fica está explícito e especialmente presente naqueles que parecem estar sob o forte influxo da chamada “sensibilidade moderna racionalista”. O mesmo dualismo de sempre.

Quanto mais intelectualizados menos místicos. Quanto mais místicos menos intelectualizados. Na verdade, essa é uma grande falácia, dualista, de conseqüências nefastas para qualquer cristão e conseqüentemente para aquele que se percebe vocacionado para a pesquisa teológica de caráter mais acadêmico. Para o teólogo de Basiléia essa falácia deveria ser enfrentada de frente com coragem. Por isso ele defende explicitamente a salutar prática constante dos retiros espirituais para quem quer tratar com o *intellectus fidei*. Ele diz:

O que poderá, o que deverá acontecer em tal situação? Pelo visto, será preciso tomar uma medida especial, faz-se mister fazer parar o circuito rotineiro, faz-se mister intercalar e celebrar um dia sabático, não para acabar com os dias chamados úteis, não para que o teólogo se subtraia de suas tarefas, mas justamente para que os dias úteis recebam a luz de cima que lhes falta. Como poderá ser realizada tal obra sabática? Poderá e deverá ser realizada de tal forma que o teólogo se afaste, por um tempo, de todo o seu empenho pela realização do *intellectus fidei*, que por um tempo se volte exclusivamente para seu objeto como tal.¹¹⁸

Todavia, essa nova maneira de se encarar o labor teológico só poderá acontecer verdadeiramente caso esse objeto principal da teologia passe a ser encarado não como uma idéia, uma coisa, “um ‘Algo’ – também não um Algo supremo ou absoluto (mesmo que fosse o ‘fundamento do ser’ ou coisa que o valha); ele é, antes, ‘Alguém’ – não um isso, mas um ‘Ele’.”¹¹⁹ Ele continua sua reflexão:

Assim, porém, também todo raciocinar e falar humanos em relação a Deus só poderão ter o caráter de uma *resposta* a ser dada à sua palavra; não se trata de um raciocinar e falar *acerca de Deus*, mas exclusivamente de um raciocinar e falar humanos *em direção a Deus*, desafiados pelo falar divinos dirigidos ao ser humano, um raciocinar e falar humanos que seguem os de Deus e correspondem a este.¹²⁰

O que significa que quando se trata de teologizar é importante ter em mente a premente necessidade de se falar em direção a Deus e de Deus como ato

¹¹⁸ Ibid., pp. 102-103.

¹¹⁹ Ibid., p. 103.

¹²⁰ Ibid., pp. 103-104.

litúrgico. Jamais nos esquecendo de que a teologia em sua origem surge na dinâmica da liturgia, da adoração comunitária. Diz Barth:

Revelando este estado de coisas, Anselmo de Cantuária sobrepujou a primeira modalidade de sua doutrina de Deus (chamada de *monologion*) por uma segunda, que chamou de *proslogion*, na qual realmente expôs tudo o que tinha a dizer a respeito da existência e a essência de Deus dirigindo a palavra diretamente a Ele, do princípio até o fim, e, portanto, em forma de uma única oração. E, pelo visto, foi pelo mesmo motivo que, ainda no séc. 18, o teólogo luterano David Hollaz ao menos terminou com um *suspirium* – um explícito suspiro de oração – a exposição de cada um dos seus artigos de sua dogmática.

E conclui:

A teologia autentica, ao considerar que Deus só poderá ser seu objeto como sujeito que atua e fala, será necessariamente, de forma implícita e indireta *proslogion*, *suspirium*, quer dizer será *oração*. Todos os movimentos litúrgicos na Igreja chegarão tarde demais se justamente a teologia da mesma não for, em sua própria perspectiva, um movimento litúrgico, se na for praticada qual *proskynesis* (“genuflexão”).¹²¹

Para Barth a teologia desvela assim seu caráter espiritual, uma teologia impregnada de espiritualidade sob o influxo do Espírito Santo, como vimos anteriormente, depende de sua ação, “em sua vinda, em seu movimento de baixo para cima e cima para baixo, é esse Espírito uno quem cria a abertura de Deus para o ser humano e a abertura do ser humano para Deus.”¹²² Como diz Henrique Matos:

A espiritualidade refere-se ao desenvolvimento progressivo da vida cristã, ou seja, da vida da graça, animada pelo impulso dinâmico e ação vivificadora do Espírito. (...) A teologia nasce da fé eclesial e orienta para a práxis da fé. No centro dela está o Mistério de Deus, ao qual nos aproximamos pelo coração, pela conversão e pela comunhão de vida. Sem isso, a teologia se reduz a um frio raciocínio e permanece estéril. Mais do que um ativo perscrutador de Deus, o teólogo deve deixar-se “seduzir-se pelo divino”. Faz, na realidade, uma experiência mística, sabendo instintivamente que o Mistério de Deus não é para “ser esclarecido”, mas para ser esclarecer a vida.¹²³

E tudo como numa vida dinamizada pela oração, trabalho árduo e aflitivo, dispendioso, mas gratificante, como verdadeira *eucaristia*, como ações de graças. Como serviço prestado em amor, amor-serviço, à comunidade cristã, como

¹²¹ Ibid., p. 104.

¹²² Ibid., Idem., p. 104.

¹²³ MATOS, Henrique Cristiano José. **Estudar Teologia**. Op., cit., pp. 52-53.

verdadeira diaconia. É sobre essa importante faceta da espiritualidade cristã, uma espiritualidade servicial, que trataremos agora seguindo as pegadas do grande teólogo de Basiléia.

4.3.3

A concreção da espiritualidade: o amor-serviço

Por mais que Barth não faça uso dessa expressão: amor-serviço; é sobre isso que ele trata explicitamente nos dois últimos capítulos de seu livro, seu “canto de cisne”, falando do serviço, falando do amor.

Aqui, iremos sintetizar nesse último tópico os dois últimos capítulos desse belíssimo texto - com cores fortes de uma rica espiritualidade – e então concluímos nossa abordagem acerca da contribuição de Karl Barth como paradigma de integração entre teologia e espiritualidade.

Nosso teólogo dá início a sua explanação fazendo uma afirmação taxativa, a saber: “O labor teológico é serviço”.¹²⁴ Tendo em vista o altruísmo com o qual deve estar equipado todo bom teólogo(a). Pelo simples fato de que em primeiro lugar deve vir sempre a comunidade na qual esse vive, desenvolve sua espiritualidade e, é claro, serve. Jamais procurando a própria honra, mais a honra do outro.

Serviço também a palavra de Deus. Fruto do amor que se deve exercitar como verdade do Evangelho. Não amor como sentimento piedoso, desprovido de concreção de compromisso, mas amor que serve que se humilha se esvazia em benefício de outrem. Tal como apreendemos das páginas sagradas.

Esse amor-serviço, contudo, jamais deveria ser encarado como incentivo ao ativismo. Muito pelo contrário. O estímulo que alguém sente para servir como teólogo(a) deveria ser fruto de uma conscientização. E que conscientização é essa? Barth nos responde:

Tal indivíduo não será um teólogo que se deverá levar a sério não tiver nada a dizer as pessoas, nada de direito, e menos ainda aquilo que é essencial. Só conseguirá quem, primeiro, se dedicar ao esforço de angariar conhecimentos essenciais, sem olhar de esguelha para esta ou aquela aplicação prática. Por isso, dito de passagem, será contra-indicado, se não até perigoso, se o neófito teológico, em vez de dedicar-se com concentração ao estudo durante os poucos anos que passa na universidade –

¹²⁴ BARTH, Karl. *Introdução à teologia evangélica.*, Ibid., p. 116.

anos que não volta mais -, se atirar em um sem número de atividades, ou se até, como é uso em certos países, já vier a ser parcialmente investido de um ministério eclesiástico. Tal reserva, porém, em nada modifica o fato de que servir a deus e aos seres humanos é o sentido, o horizonte e o *telos* do labor teológico.¹²⁵

Esse amor que se concretiza no serviço ao próximo no trabalho do teólogo e da teóloga deveria ser encarado segundo Barth como serviço à palavra de Deus que não permite que o tal teólogo(a), se faça de sabe-tudo, usando de seus dotes intelectuais para seu próprio benefício, mesmo que diante de outros doutores.¹²⁶ Ao teólogo e a teóloga cabem o lugar dado pelo próprio Espírito de Cristo. Pois se por um lado lembrando as palavras de Jesus Cristo “quem ouvir a vós, ouve-me a mim!” , Barth contesta:

Isso não significa a instalação de nenhum “papado de escribas”, para usar a expressão de Adolf Schlatter, pois o que Jesus tratou por “vós” sem dúvida não são clérigos triunfalistas, menos ainda papas coroados ou não coroados, mas sim pessoas que, convidadas por Jesus, tomaram os últimos lugares à sua mesa para a partir daí serem, no melhor dos casos, convidadas e capacitadas por ele a “sentar-se um pouco mais acima”.¹²⁷

Essa espiritualidade cristã do serviço deveria ser marca segundo Karl Barth de todo(a) teólogo(a) que se percebe fundamentalmente identificado com a vida de Jesus de Nazaré, vida dedicada ao outro, vida de amor, de amor-serviço, tal como descreve o apóstolo do gentios na sua carta aos filipenses, no belíssimo hino cristológico paulino:

Tende em vós o mesmo sentimento de Cristo Jesus: Ele tinha a condição divina, e não considerou o ser igual a Deus como algo a que se apegar ciosamente. Mas *esvaziou-se a si mesmo e assumiu a condição de servo*, tomando a semelhança humana. E, achado em figura de homem, humilhou-se e foi obediente até a morte, e morte de cruz! Por isso *Deus o sobreexaltou grandemente e o agraciou* com o nome que é sobre todo nome, para que, ao nome de Jesus, se dobre todo joelho dos seres celestes, dos terrestres e dos que vivem sob a terra, e, para a glória de Deus, o Pai, toda língua confesse: Jesus é o Senhor.¹²⁸

O teólogo e a teóloga não constituem exceção, ao contrário, deveriam se ver circunscritos a mesma missão. Significa dizer, que se alguém será exaltado, será

¹²⁵ Ibid., p. 117.

¹²⁶ Cf. Ibid., 118.

¹²⁷ Ibid., pp. 118-119.

¹²⁸ Fl 2, 5-11. **Bíblia de Jerusalém**. Grifo nosso. Aqui nesse texto o Filho é exaltado e nomeado pelo Pai, não por si próprio. O Filho só faz se humilhar, se esvaziar.

por graça de Deus Pai, na força do Espírito. A *kénosis* do Filho constitui-se por parâmetro e paradigma para todo cristão, seja ele teólogo(a) ou não. O seguimento de Jesus deve ser encarado como ministério de serviço, tal como foi sempre o do Mestre de Nazaré. Menos do que isso se constitui de infidelidade à vocação.

Portanto, todo o conhecimento teológico deveria passar pelo crivo da vida, do serviço, da humildade, humildade que prova a si mesma pelo quanto de amor concreto, expressa e vive, tanto dentro como fora dos muros eclesiais. Diz Barth:

Ao fim uma pergunta. O trabalho teológico, sendo serviço prestado na comunidade é também de forma indireta serviço prestado no *mundo*, o qual a comunidade tem a incumbência de anunciar o evangelho. Será que, transcendendo a esses limites, ele também poderá ser serviço *direto* no mundo? Será que as aclarações que a teologia deverá desencadear na comunidade, *mutatis mutandis*, também serão significativas para a vida cultural em geral, p. ex. para o sentido e funcionamento das demais ciências humanas? Será que ela poderá ser necessária á arte, á política ou mesmo á economia, será que poderá ter lago a dizer-lhes e ajudá-las?¹²⁹

Na verdade, para Barth tudo que foi dito até aqui se não for manifestação concreta do amor de nada vale. O que lembra a supremacia do amor como maior de todos os carismas tal como podemos ver na pena do apóstolo dos gentios.¹³⁰ O amor-*ágape* que segundo o Novo Testamento é o fundamento e destino último da criação. Contudo, para o teólogo neo-calvinista o labor teológico deve também estar integrado ao que os gregos denominavam *eros*. Ele levanta a pergunta e depois responde Karl Barth:

Como poderíamos evitar a associação da palavra “amor” ao *eros*, tão exaltado na filosofia de Platão? “Amor” como *eros* (em sentido geral) é aquele poderoso cobiçar, aquela paixão, aquele impulso, aquela ambição pelos quais uma criatura busca sua auto-afirmação, auto-satisfação, auto-realização e autoconsumação na relação um com o outro – a saber: tentando aproximar-se do outro, conquistá-lo para si, apropriar-se e apoderar-se dele de forma tão inequívoca de definitiva quanto possível. E “amor” (em sentido específico) como *eros* científico é a mesma paixão em sua modalidade intelectual: é o impulso pelo qual o conhecer humano é levado em direção a seus objetos, pelo qual os procura alcançar, a fim de unir-se com eles, de incorporá-los a si, de assim apoderar-se deles e os dominar, de assim usufruí-los.¹³¹

¹²⁹ BARTH, Karl. *Introdução à teologia evangélica.*, p. 121.

¹³⁰ Cf. 1 Co 13. *Bíblia de Jerusalém.*

¹³¹ BARTH, Karl., *Introdução à teologia evangélica.*, p. 124.

Ele então passa a afirmar peremptoriamente que sem o que Barth chama de “*eros*¹³² científico”, não poderá haver teologia. Como sendo então um movimento humano vital tocando o objeto intencionado pelo teólogo(a) por causa dessa necessidade humana de reconhecimento e auto-realização, dinamizados pelo *eros* teológico-científico.¹³³

Na história do “*eros* teológico” como Barth chama a história da teologia, existiram momentos de muita oscilação, mas, jamais esse *eros* teológico deixou os grandes mestres tanto os da antiguidade como os mais recentes. Ora esse pêndulo vai mais em direção a Deus, propriamente dito, ora pende em direção ao ser humano.¹³⁴ Ele diz:

Enquanto que na teologia da Antiguidade e da Idade Média o *eros* científico manifestou-se mais na *primeira* modalidade, a teocêntrica, na teologia mais recente, marcada por Cartesius, revelou-se, de maneira geral, mais na segunda, a antropocêntrica: ambas não deixam de ter seu fundamento no próprio objeto da teologia, já que esta de fato tem *Deus* e o *ser humano* por assunto. Mas o que não poderia acontecer, a partir desse objeto, é que haja a separação, oscilação e vacilação entre as duas realidades que se evidencia na história do *eros* teológico.¹³⁵

Todavia, mesmo sendo essa naturalmente uma maneira do ser humano, e também, do teólogo e da teóloga desenvolverem seus trabalhos, precisa-se ter em mente que parar aí pode conduzir ao desvio do núcleo da vocação teologal. Ou seja, pela própria natureza desse *eros*, que quando o mesmo passa a ser a única mola de impulso para o trabalho teológico, algo sério pode vir a desenvolver-se de muito doentio. Quando esse *eros* científico-teológico torna-se então um fim em si mesmo.

E para Karl Barth quando tal perigo se torna realidade “nem Deus será amado e conhecido por causa de Deus, nem o ser humano por causa do ser humano; antes, tanto Deus com o ser humano serão amados e conhecidos no

¹³² O que inclui a sexualidade como dimensão antropológica, que afeta diretamente todo o ser humano, homens e mulheres, sejam eles teólogos(as) ou não. Essa dimensão da sexualidade dinamiza todo o ser. Sobre essa temática diz Alfonso Garcia Rubio: Esta perspectiva alicerçada nas pesquisas científicas tem levado a teologia a repensar o significado humano e cristão da sexualidade, como uma dimensão básica da pessoa que vai além do dado biológico e afeta a pessoa inteira, também na sua espiritualidade, no seu encontro com Deus. RUBIO, Alfonso Garcia. **Elementos de antropologia teológica**. Salvação cristã: Salvos de quê e para quê? 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 2004, pp. 201-202.

¹³³ Cf. Ibid., Idem., p. 124.

¹³⁴ Cf. Ibid., Idem., p. 124.

¹³⁵ Idem.

interesse mais autêntico e profundo do sujeito teologizante e, portanto, em seu amor por si mesmo. “¹³⁶ Ele dá prosseguimento em sua reflexão:

Não nos enganemos: tal amor que necessita e, portanto, ambiciona a humanidade e a divindade sempre se acha também presente onde quer que se realize trabalho teológico, já que este é feito por seres de carne e sangue! E também não pensemos em negar que esse amor, dentro da situação humana – digamos: como fenômeno insigne da vida intelectual humana, possua dignidade, força e significação peculiares: em verdade, não se trata de nenhuma ninharia quando pessoas acham que devem e querem amar e conhecer a Deus ou ao ser humano, ou a Deus e ao ser humano, em seu próprio interesse.¹³⁷

Entretanto, um passo a mais necessita ser dado. Pois esse *eros* digno de todo pesquisador, quando se trata de teologia cristã, outra modalidade de amor precisa emergir sem que essa paixão própria daquele(a) que busca conhecer, seja então amadurecido e se passe a desenvolver o amor ágape, conforme aparece nas páginas do Novo Testamento.

Esses dois tipos de amor, ou modalidades de amor, contudo revelam-se bem diferentes um do outro. Eles têm em comum que os dois se mostram em busca de um outrem. Todavia se trata de uma busca com origens distintas. A gratuidade e a liberdade marcam fundamentalmente o amor-ágape do qual fala o Segundo Testamento. Diz Barth:

Trata-se de uma procura que cuja origem a pessoa que ama nunca compreenderá como impulso próprio, mas sempre como uma liberdade que lhe foi dada, portanto que originariamente lhe é *estranha*, uma *liberdade* totalmente *nova* para o outro. Ela, por si mesma, não precisaria amar o outro e nem o faria; mas, por receber a *permissão* de amá-lo, ela o ama. Por ser livre para ele, ama a ele, portanto não ama de forma indefinida, vaga, dispersa, mas de forma concentrada. E por ser livre para ele, ela não procura por necessitar dele para si mesma, como meio de uma auto-afirmação e auto-realização.¹³⁸

A ciência teológica, portanto jamais poderá deixar de perceber que conhecimento antes de tudo, é fruto de *relação*, e não somente produto direto de mera informação. Conhecer é relacionar-se, é dar-se em intimidade, é deixar-se descobrir no profundo de uma relação de encontro com o outro.¹³⁹ Que constitui-

¹³⁶ Ibid., p. 125.

¹³⁷ Ibid., Idem., p. 125.

¹³⁸ Idem., p. 125.

¹³⁹ Em termos antropológicos o ser humano é ser de abertura, destinado ao encontro, à relação. A qual comporta pelo menos três aspectos. *A abertura ao mundo; a abertura aos outros; e a abertura a Deus.* Sobre essa importante questão antropológica nos esclarece Garcia Rubio:

se acima de tudo, um tu, o qual me interpela, me convoca a abertura. Com a teologia acontece assim também.

Portanto para Karl Barth não perceber a centralidade da espiritualidade, que se concretiza na comunhão cristã entre irmãos sob a Palavra e os Sacramentos, o exercício da fé-confiança no dia a dia da vida, dos exercícios espirituais. Entre eles, a vida de oração como momento pleno do encontro dialógico com Deus, de abertura (transcendência), a expressão máxima da espiritualidade bíblico-cristã que se vivencia no amor-serviço, amor que dinamiza a vida de todo teólogo(a).

Tanto no *eros* da paixão pela pesquisa - como impulso visceral que toma por completo o teólogo(a), impulsionando-o(a) em direção a seu objeto - mas de igual maneira o desenvolvimento do amor-ágape¹⁴⁰, gratuito, livre, o qual tem na realização do outro sua maior preocupação. Amor que é doação da própria vida, serviço, diaconia, desprendimento e humildade tal como a vida de Jesus de Nazaré.

Sem essas realidades não será possível fazer teologia cristã. Sem uma rica espiritualidade que transpasse – com todas essas dimensões - o labor teológico, a teologia cristã está fadada ao fracasso, a irrelevância para os dias de hoje, dias de

Abertura aos outros: é este um aspecto básico do ser pessoal, bastante descuidado na visão clássica de pessoa. (...) Sem negar nem desprezar os valores que tal perspectiva comporta, ela deve ser corrigida e complementada; a liberdade, autonomia e autofinalidade da pessoa se realiza na relação, no diálogo, no encontro, na abertura aos outros seres pessoais. Sair de si para o encontro (em diversos níveis) é constitutivo da pessoa. O personalismo moderno tem acentuado a importância antropológica do encontro eu-tu. (...) Abertura a Deus: é o aspecto mais fundamental da pessoa. É o aspecto que a Sagrada Escritura privilegia. Deus estabelece uma relação dialógica com o ser humano; só o ser humano pode falar com Deus e aceitar a sua proposta. A relação com Deus, relação única e exclusiva, faz de cada indivíduo humano uma pessoa e não apenas mais um indivíduo da espécie humana. (...) Em Jesus Cristo percebemos como a pessoa se realiza, sobretudo na relação com o Tu divino, um Deus certamente com características pessoais. Decerto a orientação para Deus é a dimensão mais íntima e radical de toda criatura. (...) Para a fé cristã, o homem é pessoa acima de tudo porque é capaz de responder a Deus, de dialogar com ele e de aceitar a sua proposta. Entre a pessoa humana e Deus existe uma relação única, própria, exclusiva e irrepetível. RUBIO, Alfonso Garcia. **Unidade na pluralidade**. Op., cit., pp. 310-311. Por que, com a pessoa do teólogo(a) seria diferente? Por que essa realidade humana ficaria de fora fundamentalmente de sua teologia? Construindo assim uma teologia mais relacional. Entendendo que teologia é feita pela pessoa inteira, incluindo integralmente todas as dimensões humanas. Teologia sem espiritualidade não somente é uma redução metodológica, epistemológica e mesmo antropológica, mas em última análise constitui-se numa impossibilidade, tanto do ponto de vista de Deus (teo-logia), quanto do ponto de vista do ser humano. Pois a espiritualidade antes de ser um *modus vivendi* é uma dimensão humana inegável – dimensão de abertura e de transcendência.

¹⁴⁰ Como diz Mario de França Miranda: “No dom de si ao outro o homem encontra a sua própria realização; este dom, que é a liberdade profunda atuada para Deus, está fora do alcance do homem pecador, que tem esta sua liberdade fixada em si mesmo. Libertada pela ação do Espírito, gratuitamente, nossa liberdade profunda volta-se para Deus, e começa já a viver na terra a atitude que, eternizada, vai constituir para ela o céu. O amor a Deus é, pois o próprio núcleo da salvação.” MIRANDA, Mario de França. **Libertados para a prática da justiça**: a teologia da graça no atual contexto latino-americano. 3ª ed. São Paulo: Loyola, 2002, p. 100.

profundo questionamento daquele nefasto racionalismo que tanto influenciou a teologia feita nos últimos séculos.

Essa contribuição do grande Karl Barth demonstra quão esse teólogo e sua metodologia teológica deveria ser estudada a fundo, constituindo-se em verdadeiro paradigma de integração entre teologia e espiritualidade para o cristianismo ocidental. Possibilitando uma nova maneira de enxergar a epistemologia teológica, um novo paradigma.

Contudo, descendo abaixo da linha do equador outro paradigma emergiu faz pouco tempo na história da teologia ocidental, uma teologia de caráter mais fontal, autóctone, com o cheiro das terras latinas, com o rosto do nosso povo, com o sangue quente que corre em nossas veias tropicais.

Uma teologia marcada pela luta por justiça, pela causa do pobre, do marginalizado, do oprimido. Uma teologia mais atenta a práxis como “lugar” de se teologizar. Atenta a peculiar espiritualidade latino-americana, do povo que vive na esperança de um mundo melhor, mais justo, na concretização do *Shalom* de Deus, do Deus que se põe ao lado de seu povo e se identifica com a sua causa, como sendo causa Sua.

É sobre essa rica maneira de se fazer teologia que nos daremos o prazer de olhar mais de perto agora, como verdadeiro paradigma de integração entre teologia e espiritualidade. O que faremos nos últimos dois tópicos (subtítulos), de nossa pesquisa, finalizando assim esse terceiro e último capítulo.

Nosso foco, portanto, agora não estará em um só teólogo, mas numa determinada matriz teológica. Contribuição nossa, a um continente marcado pela morte, mas que se alimenta da promessa de “novos céus e nova terra nos quais habita a justiça”.

4.4

A teologia latino-americana da libertação: paradigma de integração entre teologia e espiritualidade

Soy loco por ti, América
Yo voy traer una mujer playera
Que su nombre sea Martí
Que su nombre sea Martí...

Soy loco por ti de amores

Tenga como colores
 La espuma blanca
 De Latinoamérica
 Y el cielo como bandera
 Y el cielo como bandera...

Soy loco por ti, América
Soy loco por ti de amores...

El nombre del hombre muerto
 Ya no se puede decirlo, quién sabe?
 Antes que o día arrebente
 Antes que o día arrebente...

El nombre del hombre muerto
 Antes que a definitiva
 Noite se espalhe em Latino américa
 El nombre del hombre
 Es pueblo, el nombre
 Del hombre es pueblo...¹⁴¹

Ao irmos de encontro à teologia que passa a se desenvolver na América Latina a partir do final da década de 60 do século passado, algumas características básicas nos “saltam aos olhos”. Em âmbito católico estamos nos anos imediatamente seguintes ao Concílio Vaticano II, que marca uma virada profunda nesse ramo do cristianismo ocidental.

A mais forte dessas viradas, fora o agora definitivo *aggiornamento*, de uma Igreja que decide depois de períodos de posturas reacionárias - principalmente vinda do alto clero - dialogar abertamente com a modernidade. O que para muitos chegou um tanto atrasado. O Concílio Vaticano II marcará época e será fundamental redesenhando a teologia católica a partir de então.

A chamada “guinada antropológica”¹⁴² na teologia católica finalmente passa a ser assumida, fruto – dentre outros – da forte influência de um de seus principais peritos conciliares, o teólogo jesuíta alemão Karl Rahner, considerado por muitos o maior teólogo católico do século XX. Rahner sucedera ao teólogo Romano Guardini na cátedra de filosofia da religião em 1964 na cidade de München, um ano antes do início do grande conclave.¹⁴³

A partir daí sua carreira só tende a crescer em profundidade, densidade e maturidade teológica, fora a impressionante reverberação de sua teologia para

¹⁴¹ CAPINAN; GIL, GILBERTO. **Soy loco por ti América**. Faixa 4. Álbum: Soy loco por ti América. Warner Music Brasil, 1987.

¹⁴² Cf. GIBELLINI, Rosino. **Teologia no século XX**. Op., cit., pp. 236-237.

¹⁴³ Cf. Ibid., p. 223.

muito além dos muros da teologia européia. O grande teólogo de Friburgo passa cada vez mais a ser lido, estudado e seguido principalmente, por muitos dos novos estudantes de teologia que viam em sua teologia a capacidade de falar ao homem moderno.

Os ventos renovadores do Concílio Vaticano II e suas resoluções oficiais, começam a dar nova configuração eclesiológica a esse importante ramo do cristianismo ocidental. O metafisicismo especulativo teológico-medieval, que ainda influenciara grandemente a teologia feita no seio dessa Igreja desde os tempos da escolástica, agora passa a dar lugar a uma teologia mais apegada a história. O protagonismo da história, em sua visão dinâmica, passa a fazer parte integrante da metodologia teológica católica. Importa agora falar “a partir de baixo”, da realidade.

Portanto, a revelação bíblico-cristã passa a ser cada vez mais valorizada pelos teólogos(as) da época. O que permaneceria como uma das marcas dessa nova maneira de se fazer teologia. O tema do Reino de Deus¹⁴⁴ ganha cada vez mais espaço na cena teológica de então. Outra temática que passa a figurar como central para a teologia feita a partir de então, foi o conceito de experiência.¹⁴⁵ A teologia política européia já era uma realidade nesse tempo. Teólogos católicos importantes como Johann Baptist Metz, se tornam importantes fontes de um novo foco na teologia de então, pois como diz Rosino Gibellini:

Se a primeira metade dos anos 60 caracteriza-se, no âmbito da teologia católica, pela temática eclesiológica discutida no Concílio Vaticano II (1962-1965) e, no âmbito da teologia evangélica, pela configuração de um novo *front* com a teologia de orientação histórica de W. Pannenberg (1961) e com a teologia da esperança de J. Moltmann (1964), a segunda metade dos anos 60 registra, tanto no âmbito católico como no protestante, a reviravolta política da teologia com o nascimento da teologia política na Europa (1965-1968) e da teologia da libertação na América Latina (1968-1972).¹⁴⁶

Contudo, essa nova maneira de ser fazer teologia descera do “norte teológico” para o sul, mais especificamente para a América Latina. Aqui essa

¹⁴⁴ Sobre a temática do Reino de Deus ver: GOPPELT, Leonhard. **Teologia do Novo Testamento**. 3ª ed. São Paulo: Teológica, 2003, pp. 80-108; BOFF, Leonardo. **Jesus Cristo Libertador**. Op., cit., pp. 26-28; GUTIÉRREZ, Gustavo. **O Deus da vida**. 2ª ed. São Paulo: Loyola, 1992, pp. 157-160.

¹⁴⁵ Sobre o tema da história, da revelação na história, bem como o conceito de experiência como central para se fazer teologia ver o primeiro capítulo da obra: SCHILLEBEECKX, Edward. **História humana: revelação de Deus**. São Paulo: Paulus, 1994, pp. 15-68.

¹⁴⁶ GIBELLINI, Rosino. **Teologia no século XX.**, p. 301.

nova teologia passa a ser lida e principalmente re-lida à luz da realidade sócio-estrutural que em nosso continente interpelava nossos teólogos e teólogas. O chamado Terceiro Mundo quer ter sua voz ouvida.

Entre essas realidades uma importante fase de preparação e gestação dessa teologia foi fundamental. Estamos falando do CELAM II a Segunda Conferência do Episcopado Latino Americano em Medellín.¹⁴⁷ Na verdade, a partir de Medellín, a formulação dessa teologia que vinha acontecendo no meio católico desde o Concílio Vaticano II ganha uma popularidade cada vez maior. É cada vez mais difundida assumindo novos adeptos e amadurece nos anos 70, quando outros importantes vultos dessa teologia chegam e ganham a cena.¹⁴⁸

Contudo, essa teologia mantém seus profundos pontos de contato e continuidade com a grande tradição teológica ocidental. Sua postura epistemológica assume entre outras características, o axioma anselmiano – o *fides quaerens intellectum*. A teologia é vista sempre como *ato segundo*, o que pressupõe a fé, e seu lado experiencial, e é claro, uma espiritualidade de fortes caracteres cristãos, que se alimenta da rica história da espiritualidade cristã.

Todavia, o estatuto epistemológico dessa teologia que passou a ser chamada de teologia da libertação¹⁴⁹ - em função do caráter exódico-libertadora da mesma - tem outros caracteres bem particulares e por que não dizer, originais. A práxis e a espiritualidade são assumidas como “lugar” privilegiado para a tarefa teológica.

Segundo o teólogo de El Salvador Jon Sobrino, por exemplo, a fórmula de Calcedônia deve ser vista como fórmula doxológica, que trata de Jesus Cristo como Deus em-si-mesmo. Mas como essa deve ser vista como critério epistemológico? Como isso se dá? Sobrino elucidar:

¹⁴⁷ Cf. RUBIO, Alfonso Garcia. **Teologia da libertação: política ou profetismo?** 2ª ed. São Paulo: Loyola, 1983, pp. 40-49.

¹⁴⁸ Cf. GIBELLINI, Rosino., p. 347. Esse teólogo italiano fala de três fases na teologia da libertação: a primeira fase seria a fase de preparação (1962-1968); a segunda seria a fase de formulação (1968-1975); e a terceira seria a fase de sistematização (a partir de 1976). Cf. Ibid., p. 347-349.

¹⁴⁹ Pelo espaço que reservamos, pela delimitação própria de nosso tema e por se tratar de uma dissertação de mestrado, não será possível tratarmos a fundo as questões envolvendo a teologia da libertação e sua especificidade epistemológica, metodológica, bem como as correntes internas a essa teologia latino-americana. Portanto, nos ateremos a relação fecunda que a teologia da libertação estabelece entre teologia e espiritualidade. A gênese e as principais características dessa teologia estão hoje muito bem documentadas. Cf. MULLER, Enio. **Teologia da libertação e marxismo: uma relação em busca de explicação**. São Leopoldo: Sinodal, 1996; Cf. RUBIO, Alfonso Garcia. **Teologia da libertação: política ou profetismo?** Op., cit.; Cf. LIBÂNIO, João Batista. **Teologia da libertação: roteiro didático para um estudo**. São Paulo: Loyola, 1987. Cf. GIBELLINI, Rosino. **Teologia no século XX**. Op., cit., pp. 347-381.

As afirmações sobre Deus em si mesmo são possíveis só através de um *processo* do conhecimento. (...) Do ponto de vista epistemológico, neste processo a razão controla o primeiro passo e compreende de alguma maneira – embora nisso já esteja atuando a fé – o segundo. Mas captar a realidade de Deus em si mesmo só é possível na *entrega da razão* ao mistério de Deus (com sua analogia na adoração que acontece no culto). No exemplo do Êxodo: 1) ocorre uma libertação do Egito; 2) o fato é atribuído a Deus, de modo que este, a partir de sua ação libertadora é conhecido como “o Deus que libertou Israel do Egito”; e 3) a partir daí se confessa a realidade de Deus em-si-mesmo, essencialmente diríamos, de modo que se pode afirmar: “Deus é libertador”.¹⁵⁰

Ou seja, como diríamos se estivéssemos tratando de teologia trinitária: a Trindade econômica revela(é) a Trindade imanente. A história de Deus com os homens e as experiências destes com esse Deus são o ponto de partida para se conhecer a Deus, o Deus que se revela e age no interior da história, fazendo da mesma, história de salvação.

Essa demanda epistemológica é para Jon Sobrino importantíssimo se quisermos falar de Deus libertador hoje. Ajudando-nos assim a entender como funciona o que ele chama de entrega da razão e como a mesma funciona quando se trata de falar de Jesus Cristo e assim nos convocar a seu seguimento, a desenvolver uma espiritualidade mais jesuânica, mais marcada pela *história* de Jesus de Nazaré.

Calcedônia, portanto, não precisa ser negada, mas lida agora a partir da história concreta do Mestre de Nazaré. O que ajuda a corrigir o excessivo peso essencialista, metafísico, da formula calcedônica, fruto de seu momento histórico. Ao situar o seguimento de Jesus no centro da questão e tudo a partir da vida de Jesus de Nazaré, a práxis precisa ser percebida e assumida pela teologia dogmática como central para um saudável desenvolvimento metodológico. Diz então o teólogo jesuíta salvadorenho:

Para que as afirmações conciliares possam ter sentido com prioridade lógica e cronológica a Calcedônia, é mister percorrer um caminho conceitual: quem foi Jesus de Nazaré, como o teorizou o Novo Testamento (as teologias de Paulo, João, Hebreus, Sinóticos...) e a tradição posterior da Igreja (as teologias dos apologetas e dos Padres). Caso não se percorresse esse caminho conceitual, as fórmulas seriam ininteligíveis. Mas a isso queremos acrescentar a necessidade também de percorrer também um caminho prático, que não é outra coisa senão o seguimento de Jesus; refazer na história a estrutura de sua vida, práxis e destino. De acordo com isso, o

¹⁵⁰ SOBRINO, Jon. **A fé em Jesus Cristo**: ensaio a partir das vítimas. Petrópolis; Vozes, 2000, p. 474.

seguimento de Jesus não será só uma realidade antropológica, ética e salvífica, mas que também opera como categoria epistemológica, e seria ingenuidade, cremos, pensar que bastaria percorrer o caminho teórico.¹⁵¹

Para esse teólogo o conhecimento de Jesus está atrelado à identificação do crente com a vida do Mestre. O que se realiza vivendo em afinidade com a realidade da vida de Jesus.¹⁵² Atualizando na vida do discípulo, o caminhar de Jesus, o que fez e como fez, adquirindo assim uma profunda consciência de alteridade em relação o próprio Jesus de Nazaré, e sua espiritualidade profundamente enraizada na vontade do *Abbá* (Paizinho). Assim, Jon Sobrino nos ajuda a perceber e encararmos com coragem nossa premente necessidade de termos a espiritualidade de Jesus como paradigma a ser seguido e vivido até as últimas conseqüências.

Portanto, qualquer discurso de Deus (teologia) deve ser feito tendo por detrás o *approach*¹⁵³ de uma práxis e é claro uma práxis espiritual (espiritualidade), tendo em Jesus de Nazaré e sua espiritualidade o fundamento de uma espiritualidade libertadora. Pois o seguimento de Jesus como espiritualidade libertadora que leva em consideração todas as dimensões humanas, “consiste em refazer a vida e a práxis de Jesus, e nesse refazer se pode conseguir o ‘conhecimento interno’ (como dizem os santos), não só o baseado em textos sobre Jesus, que sempre permanece, de alguma maneira, estranho a nossa realidade.”¹⁵⁴ Ele continua:

O que seja a relação de Jesus com Deus se conhece – ou se vislumbra – quando refazemos a sua confiança no Pai e sua disponibilidade diante de Deus. O que seja anunciar e iniciar o Reino de Deus – ou se vislumbra – quando refazemos a sua compaixão pelo pobre, sua acolhida ao marginalizado. O que seja a sua denúncia do anti-reino se conhece – ou se vislumbra – quando refazemos a denúncia das estruturas pecaminosas. O que seja o seu viver com espírito, com liberdade, com gratuidade se conhece – ou se vislumbra – quando refazemos o espírito das bem-aventuranças. O *ser assim* de Jesus se conhece em profundidade a partir do nosso *ser assim*.¹⁵⁵

¹⁵¹ Ibid., p. 476. A partir dessa bela explanação inicial Jon Sobrino passa a tratar com a profundidade que lhe é peculiar, a temática do seguimento de Jesus como fonte de conhecimento, ou seja, como caminho epistemológico bem definido.

¹⁵² Cf. Ibid., p. 477.

¹⁵³ Palavra inglesa que significa “abordagem”, “alcançar”, “aproximar-se” e etc. **Dicionário Larousse inglês-português; português-inglês avançado.** São Paulo; Larousse do Brasil, 2006.

¹⁵⁴ SOBRINO, Jon. **A fé em Jesus Cristo.**, p. 477.

¹⁵⁵ Ibid., Idem., p. 477.

Significa que outro olhar epistemológico agora deverá ser possível se tivermos diante de nós essa postura e decisão existencial de reviver, de atualizar - mesmo que de maneira bem limitada - em nossa vida, as pegadas de Jesus de Nazaré, paradigma de uma espiritualidade integral e libertadora.

Outro teólogo muito importante que tratou pioneiramente da práxis como lugar de se teologizar e que deixou marcas indeléveis para o futuro da teologia da libertação foi Gustavo Gutiérrez, para muitos grande pai da teologia latino-americana da libertação. Esse teólogo católico peruano, em seu principal escrito programático, o *Teologia de la liberación*¹⁵⁶ de 1971, fora outro texto seu ainda mais antigo o *Hacia una teología de la liberación*, de 1969, da qual na verdade o texto de 1971 foi um desdobramento, fruto do aprofundamento da temática do livro anterior.¹⁵⁷

No texto *Teologia da libertação*, Gutiérrez vai tratar diretamente do tema da práxis evangélica e sua espiritualidade como “lugar” teológico. Numa determinada altura do texto Gutiérrez asseverava com coragem naqueles dias de opressão intensa na América Latina:

Finalmente, a redescoberta, em teologia, da dimensão escatológica levou a perceber o papel central da *práxis histórica*. Se a história humana é, antes de tudo, abertura ao futuro, ela aparece como tarefa, como que-fazer político; construindo-a o homem orienta-se e abre-se ao dom que dá sentido último à história: o encontro definitivo e pleno com o Senhor e com os demais. “Fazer a verdade”, como diz o Evangelho, adquire assim significação precisa e concreta; a importância do agir na existência cristã.¹⁵⁸

Como disse Clodovis Boff: “A prática ilumina a fé quando é prática de fé. Ilumina enquanto iluminada, como por um retorno dialético. A luz própria da prática para a teologia consiste nisso: que ela, por um lado, provoca o conhecimento teológico e, por outro, o verifica. Em outras palavras: interroga e reconhece a verdade teológica.”¹⁵⁹

Aqui práxis e espiritualidade caminham de mãos dadas. Pois, por mais que uma não seja idêntica a outra, a espiritualidade o que é senão, também, prática da vida de fé a partir do Evangelho, experiência, sim, mas da mesma forma práxis, não semente dos chamados exercícios espirituais, mas igualmente da vivência

¹⁵⁶ Publicado no Brasil pela Loyola, com o título *Teologia da libertação*.

¹⁵⁷ Cf. GIBELLINI, Rosino. *Teologia no século XX.*, p. 348.

¹⁵⁸ GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teologia da libertação*. São Paulo: Loyola, 2000, p. 66.

¹⁵⁹ BOFF, Clodovis. *Teoria do método teológico*. Op., cit., p. 36.

concreta do amor-serviço, em meio a uma vida de oração, escuta atenta da Palavra, sob o influxo do Espírito. Como poderá existir pastoral sem espiritualidade? A consequência inevitável: *ativismo*.

A pergunta que alguns desses teólogos latinos poderiam vir a fazer é: pode haver espiritualidade sem prática libertadora? Sobre essa nefasta separação diz Víctor Manuel Fernández:

Por que sentimos às vezes que as atividades externas é um obstáculo para a nossa espiritualidade? Talvez porque tenha se apoderado de nós um dualismo entre nossa atividade exterior e nosso mundo interior. É um dualismo mais influente, hoje em dia, do o que existia entre o corpo e a alma. (...) Para nos libertarmos dessa lamentável dicotomia, é bom lembrarmo-nos que, no fundo, essa é a “espiritualidade” cristã.¹⁶⁰

Então conclui mais a frente:

Na verdade foi a identificação entre “espiritual” e “imaterial” que causou essa tremenda confusão, devida – por diferentes razões – à influencia de alguns filósofos gregos, da filosofia alemã moderna e do jansenismo. Mas, se entendemos espiritualidade como “o dinamismo do amor que o Espírito infunde em nós”, tudo muda maravilhosamente. O espiritual não é somente interiorização, mas também um caminho de verdadeira liberdade, que passa pelo coração do homem e se dirige para a realidade integral dele e de sua história pessoal e comunitária. Esse dinamismo espiritual pode ser vivido nos momentos de recolhimento e de oração particular, e *também na atividade externa*. Toda a atividade do homem no mundo pode ser impregnada desse dinamismo e assim tornar-se realidade plenamente espiritual. É a espiritualidade que são Paulo exprimia como “viver segundo o Espírito” (Rm 8,4), que transfigura as opções, a atividade e as relações humanas.¹⁶¹

Essa percepção é compartilhada por outros teólogos(as) da libertação. O próprio Gustavo Gutiérrez deixa claro que se não se identifica espiritualidade com práxis libertadora em conformidade com o Novo Testamento, essa espiritualidade não pode ser considerada de origem bíblico-cristã.¹⁶² Sobre essa temática diz o teólogo peruano:

Esclarecer o sentido do que entendemos por espiritualidade exige um apelo, em primeiro lugar, às fontes escriturísticas, sem descuidar do diálogo com a tradição espiritual. O discipulado está enraizado na experiência de um encontro com Jesus Cristo. Encontro de amizade (“Já não vos chamo servos... chamo-vos amigos”, Jo 15,15.), cuja iniciativa pertence ao Senhor e constitui o ponto de partida de um

¹⁶⁰ FERNÁNDEZ, Víctor Manuel. **Teologia espiritual encarnada**: profundidade espiritual em ação. São Paulo: Paulus, 2007, p. 15.

¹⁶¹ Ibid., p. 18.

¹⁶² GUTIÉRREZ, Gustavo. **Beber no próprio poço**. Op., cit., p. 49.

caminhar. São Paulo refere-se a ele como um andar “sob o domínio do Espírito” (Rm 8,4). A busca de Deus é um caminhar em liberdade. (...) A espiritualidade é o terreno da liberdade “dos filhos de Deus” (Rm 8,21). De uma liberdade que deve ser posta a serviço dos demais (Gl 5,13).¹⁶³

Ora, é a partir de uma vida de fé encarnada no contexto de onde se vive, que a teologia poderá ser resposta relevante às pessoas de uma determinada cultura. Uma teologia que emerge do cotidiano, porque se alimenta de uma espiritualidade, que igualmente, dependente do cotidiano da vida para existir. Realidade que nos interpela e nos mantém atentos.

Essa espiritualidade será também fruto da experiência de uma determinada concreta comunidade de fé. De uma experiência pessoal com Deus. Essa experiência passa a ser refletida teologicamente com o passar do tempo, gerando um maior amadurecimento teológico de uma determinada comunidade de fé. Contudo, essa experiência fundante, não é a única, outras experiências vão se dando com o passar dos anos e com isso a teologia ganha qualidade.¹⁶⁴ Conforme diz Gutiérrez:

Uma experiência espiritual é seguida de uma reflexão sobre a fé – uma teologia – tal como é vivida naquela experiência. Assim o demonstra a experiência histórica de todas as grandes espiritualidades. A experiência espiritual é o terreno no qual a reflexão teológica lança raízes. A compreensão intelectual permite aprofundar o nível da vivência da fé, que sempre é prévio e fontal. (...) Creio para compreender. O nível da vivência da fé sustenta o da inteligência da fé. De fato, a teologia é uma reflexão que se opera, total e integralmente – até em sua racionalidade – no âmbito da fé e do testemunho direto. (...) Já a partir dos evangelhos, a experiência da fé aparece como ponto de partida de todo testemunho e toda reflexão.¹⁶⁵

O mesmo acontece com Jon Sobrino que enfatiza carência por espiritualidade, mas por uma espiritualidade que de sentido á vida e seja fruto da realidade que nos interpela e constrange. Com a teologia não poderia ser diferente.

O serviço teológico deve sempre ter em mente a necessidade de perceber a teologia como uma resposta a uma determinada situação. Sobre a qual deve-se dar uma palavra mais densa, ruminada, furto de pesquisa apurada, mais também, que venha encharcada da presença luminosa do Espírito, que desde o seio da

¹⁶³ Ibid., Idem., p. 49.

¹⁶⁴ Cf. Ibid., p. 150.

¹⁶⁵ Ibid., p. 51.

comunidade leve o teólogo e a teóloga, a dar a resposta que faça sentido também aos homens e mulheres do mundo hodierno.

Por isso servir a Deus deve sempre acompanhado simultaneamente do serviço ao próximo e mais, entender que ao se servir ao próximo também se serve a Deus. Como se fora tudo um só movimento. A procura de milhões de pessoas pelo mundo afora por experiências espirituais dá-nos real o sentido do chamado “retorno do sagrado” e seu impacto na sociedade atual. A espiritualidade está em alta. Então diz Sobrino:

Fundamentalmente por estas razões, mais também por outras mais específicas, também na teologia despertou-se um sério interesse pela espiritualidade. Neste processo que já dura a anos constatou-se que uma teologia doutrinal puramente explicativa e dedutiva já não se adequava às ocorrências atropelantes da realidade na história e no seio da igreja, pois essa irrupção de novos eventos mergulhava os homens no que é pré-doutrinal e globalizante. Uma teologia meramente doutrinal tornou-se irrelevante; e até mesmo a verdade, que proclamava para manter a identidade da fé se converteu em verdade genérica, mas não na verdade concreta que toda teologia baseada no pressuposto da continuada ação de Deus deve elaborar.¹⁶⁶

Ele conclui dizendo:

Ao assumir uma vocação esperançosa e praxica, a teologia já foi se tornando teologia espiritual. (...) Está tratando de temas convencionalmente espirituais, mas, sobretudo, está reconhecendo a necessidade de ser feita com espírito e com o Espírito de Deus para comunicar espírito e o Espírito de Deus. (...) Karl Rahner, aludindo ao exemplo de Santo Tomás, empenhava-se em superar aquela horrível divisão que se pode observar, na teologia posterior, entre teologia e vida espiritual.¹⁶⁷

Essa importante contribuição - dentre outras tantas - da teologia latino-americana da libertação emerge como real paradigma integrador quando se trata da relação entre teologia e espiritualidade. Vendo a teologia em sua função pedagógico-libertadora. Educando para a liberdade.¹⁶⁸

Conclusão

¹⁶⁶ SOBRINO, Jon. **Espiritualidade da libertação**. São Paulo; Loyola, 1992, pp. 60-61. Para saber mais sobre a especificidade da espiritualidade latino-americana ver: PRATES, Lisaneos. **Espiritualidade latino-americana: raízes e frutos**. In: Revista de Cultura Teológica. São Paulo: PFTNSA. Ano XV nº 60, julho/setembro, 2007.

¹⁶⁷ Ibid., pp. 61-62.

¹⁶⁸ Cf. FREIRE, Paulo. **Educação como prática da liberdade**. 22ª reimpressão. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1994.

Queremos dizer que foi o mais forte desejo nosso trazer à tona alguns riquíssimos paradigmas de integração entre teologia e espiritualidade. Começando por aquele que foi sem dúvida o maior teólogo do século XX (tendo outro Karl a seu lado: Karl Rahner). A contribuição de Karl Barth à teologia ainda está para ser plenamente descoberto, o que vemos na maioria das vezes é somente a ponta do iceberg. Sua vida espiritual profunda e intensa, na luta por uma Igreja mais rica no sentido do Evangelho, mais compromissada com seu Deus revelado em Jesus Cristo. Uma Igreja que, conforme esclarece a declaração de Barmen, que o próprio Barth ajudou a redigir - como grande mentor – que a Igreja sirva a um só Senhor: *Jesus Cristo*. A escuta atenta da palavra, a vida em comunidade em torno da Palavra e dos Sacramentos, sob o influxo do Espírito, na vivência da fé que age pelo amor, no serviço ao próximo, banhado por uma vida de oração, são lugares e constituem o verdadeiro significado do labor teológico.

Já da teologia latino-americana da libertação podemos aprender um pouco mais acerca do lugar da práxis como “lugar” privilegiado para se teologizar. Tudo como resultado da fé viva do povo e assim também, do teólogo(a). Essa prática libertadora na verdade é fruto da rica vivência da espiritualidade cristã, que não conhece dualismos. Chegamos assim ao final de nosso capítulo mais conscientes da necessidade de darmos prosseguimento à pesquisa nessa área, mais acima de tudo conscientes da premente carência da teologia de ainda enriquecer-se epistemologicamente dando asas a vida no Espírito como “fonte que brota para a vida eterna”, para dar vida a teologia que recebe seu nome de seu Mestre e Senhor.