3. Igreja e Socialismo

Karl Barth é um pensador múltiplo. Difícil situá-lo numa escola. Na verdade ele não fundou uma escola: fundou uma era. É da grandeza de Agostinho, Thomas de Aquino, Lutero e Schleiermacher.⁶¹ Por isso é preciso falar da época pré-barthiana, barthiana e pós-barthiana da teologia moderna. Sua presença se fez sentir em todo o século XX. Longe de ser uma unanimidade tornou-se alvo de ataques dos mais diferentes segmentos da teologia. De um lado os conservadores suspeitam da neo-ortodoxia por esta não expressar de forma contundente o que consideram herança da Reforma. Por outro lado os liberais desconfiam que sua teologia seja irrelevante para a mente moderna. Paul Tillich afirma que KB foi o mais influente teólogo da Igreja Confessante dos dias do Terceiro Reich apesar de condenar sua teologia.⁶²

É um dos pensadores cristão menos lido, em parte pelo enorme desafio que é se debruçar sobre sua *Kirchliche Dogmatik* que soma aproximadamente dez mil páginas em letra miúda, ainda não disponível em língua portuguesa.⁶³ Seus leitores nesta língua se contentam com pequenas obras e coletâneas de textos em

⁶¹ O Papa Pio XII afirmou que KB foi o mais importante teólogo da Igreja desde Thomas de Aquino.

⁶² Tillich afirma que Barth deu consistência e credibilidade ao movimento iniciado na Alemanha nos anos de 1930 para combater a subserviência da Igreja Alemã ao novo regime. Segundo Tillich ele se tornou o Homem (the Man) e o salvador do protestantismo europeu. Cf. BROWN, Mackenzie (Ed.). *Ultimate Concern. Tillich in Dialogue*. New York: Harper & Row Publishers, 1965. p. 63. Por outro lado Barth achava Tillich um homem encantador com uma teologia impossível. Cf. BUSCH, Eberhard. *Karl Barth; His Life from Letters and Autobiographical Texts*. Translated by John Browden. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1994. p.437.

⁶³ A dogmática de KB, *Die Kirchliche Dogmatik*, (KD) que neste trabalho chamarei de CD, *Church Dogmatics*, dado que usarei a edição inglesa cuja tradução teve início em 1936. É uma obra de 9.185 páginas, segundo Eberhard Busch, distribuída em 13 tomos aos quais se acrescentou um 14º tomo de índices em 1970. Busch foi o último assistente de Barth, tendo sido convidado por Barth para ser seu secretário após a enfermidade que afastou Charlotte Von Kirchbaum no final de 1965, sua secretária desde início de 1930. Lollo, como era carinhosamente chamada, morreu em junho de 1975. Busch começou a trabalhar com Barth em 1966 e produziu uma biografia que é considerada a melhor entre todas as biografias escritas de KB. Cf. *Karl Barths Lebenslauf, Nach seinem Briefen und autobiographischen Texten*. Munich: Christian Kaiser Verlag, 1975. A primeira edição em inglês é de 1976. (nota 62).

uma tradução nem sempre convincente. Assim, o conhecimento de sua teologia é terceirizado, ou seja, cita-se Barth com citação de citação.

Quando se fala de KB com seriedade acadêmica é preciso esclarecer de qual Barth estamos falando. E mesmo aí não há consenso. Hans Urs Von Balthazar, teólogo católico, conhecedor da obra de Barth afirma: “quem pretender considerar o desenvolvimento da obra de KB deve pegar um ponto em vez de tentar interpretar a obra como um todo porque esta é muito extensa, variada e multifacetada, o que torna quase impossível caminhar com segurança nessa vastidão sem um fio condutor.”⁶⁴

Por desconhecer os “barths” através dos tempos e que vai se renovando a cada novo período é que se comete injustiça contra seu pensamento. Ele se queixava de Tillich e também de R. Niebuhr que o citavam “como se ele estivesse dormindo desde os anos de 1920.”⁶⁵ Cornelius Van Til cometeu sérias injustiças contra KB por falar do pensador tardio a partir dos escritos da fase inicial.⁶⁶ Apesar de Van Til fazer pesada crítica contra a teologia de Barth a ponto de afirmar que, uma nova análise da obra de Barth, principalmente motivado pela defesa que Berkouwer fez da CD, só o fez confirmar o que já tinha dito antes, ou seja, que a obra de Barth não pode ser considerada herdeira da Reforma do século XVI. No entanto, apesar de todo seu fundamentalismo afirmou que KB “era, sem dúvida, a maior figura teológica de seus dias.”⁶⁷

O autor faz a seguinte periodização da obra de KB:

1. O Pré-Barthiano – o Barth da formação liberal.
2. O proto-Barthiano – Barth da 1ª edição do *Der Römerbrief* (1919).

⁶⁴ Cf. Karl Barth: *Darstellung und Deutung Seiner Theologie*. (Apresentação e Interpretação de sua Teologia). Hegner, Colônia e Olten, 1951. Tradução Americana. *The Theology of Karl Barth; Exposition and Interpretation*. Translated by Edward T. Oakes. San Francisco: Ignatius Press, 1992. p. 59.

⁶⁵ Numa carta a C. W. Kegley de 9 de julho de 1960. citado por BUSCH, E. op.cit. p 437.

⁶⁶ Von Balthazar afirma que a interpretação de Van Til é “grotesca” porque tenta explicar a obra tardia de Barth a partir de seus escritos iniciais, um lugar comum. Van Til afirma que toda a teologia de KB está assentada sobre uma base filosófica, raiz de todo o seu pensamento. Cf. Von BALTHAZAR, H. U. op. cit. p. 61. G. C. Berkouwer menciona que a teologia de Barth é vista como um neo-marcionismo, (Jülicher), neo-maniqueísmo (K. Schilder), occamismo (D. Tromp) e neo-modernismo (Van Til). Cf. *The Triumph of Grace in the Theology of Karl Barth*. Translated by Harry R. Boer. Grand Rapids: WM. B. Eerdmans Publishing Company, 1956. VAN TIL, C. *The New Modernism; an appraisal of the Theology of Barth and Brunner*. 2d. Philadelphia: Presbyterian and Reformed Publishing Co., 1947 e *Christianity and Barthianism*. Philadelphia: The Presbyterian and Reformed Publishing Co., 1962. p. 11.

⁶⁷ VAN TIL, C. *The Triumph of Grace: the Heidelberg Catechism*. (texto não publicado do Westminster Theological Seminary, Chestnut Hill, Philadelphia, 1962).

3. O Primeiro Barth – da 2ª edição do *Der Römerbrief* (1922)
4. O Barth da Maturidade – *Die Kirchliche Dogmatik* (1932 em diante).⁶⁸

A divisão clássica é aquela apresentada por Von Balthazar em sua obra já citada neste trabalho e que serviu de modelo para a maioria das releituras das obras de KB. Segundo Von Balthazar,

Assim como Agostinho teve duas conversões: uma do paganismo para o verdadeiro Deus da fé cristã e a outra do neoplatonismo religioso de seus primeiros escritos para uma teologia autêntica, assim também em Barth encontramos dois decisivos pontos de mudança: o primeiro foi sua saída do liberalismo para o cristianismo radical que ocorreu durante a Primeira Guerra Mundial e encontrou sua expressão na Carta aos Romanos. O segundo ponto de mudança foi sua emancipação das algemas da filosofia o que o habilitou a produzir uma teologia genuína. Este ponto de mudança ocorreu cerca de uma década depois no final de 1930.⁶⁹

Por isso é pertinente o comentário de Tillich sobre KB: “a grandeza de Barth consiste em que ele sempre de novo se corrige a si mesmo à luz da ‘situação’. Ele tenazmente tenta não se tornar um seguidor de si mesmo.”⁷⁰ Bruce L. McCormack, teólogo norte-americano, professor de teologia sistemática no Princeton Theological Seminary, produziu uma excelente teologia de KB para o mundo de fala inglesa.⁷¹ Afirma que a mudança para uma forma de teologia neo-ortodoxa a partir da CD é uma quimera. Segundo McCormack, a partir da ruptura com o liberalismo em 1915 KB se tornou o que se pode chamar de um teólogo dialético crítico-realístico e assim permaneceu por toda sua vida.

3.1. A Influência da Teologia Liberal

Karl Barth nasceu em Basel, Suíça, em 10 de maio de 1886. Estudou na Alemanha nas universidades de Berlin, Marburg e Tübingen. Filho de pais

⁶⁸ Sigo aqui um esquema de Will Herberg em seu artigo *The Social Philosophy of KB* introdutório a obra *Community, State and Church; Three Essays by KB*. New York: Anchor Books, 1960. p. 15.

⁶⁹ VON BALTHAZAR, Hans Urs. op. cit. p. 93.

⁷⁰ TILLICH, Paul. *Teologia Sistemática*. Tradução de Getúlio Bertelli. São Paulo:Paulinas; São Leopoldo: Sinodal, 1984. p. 15.

⁷¹ McCORMACK, Bruce L. *Karl Barth's Critically Realistic Dialectical Theology; its Genesis and Development 1909-1936*. Oxford: Clarendon Press, 2004. p. viii.

protestantes foi educado na Igreja Reformada. Seu pai, Friedrich (Fritz) Barth, era professor de teologia do Novo Testamento. Fritz Barth se distanciou do liberalismo e se manteve dentro de uma atitude conservadora. Em 1889 foi convidado para ser professor de História da Igreja Medieval na Universidade de Berna. Uma influência decisiva sobre o pensamento de seu pai foi o teólogo pietista Johann Tobias Beck (1804-1878) da Universidade de Tübingen. Esta influência pietista fez Fritz Barth valorizar mais a experiência que a doutrina. Para ele a ortodoxia era a “ossificação da vida da Igreja, contra o que os pietistas constantemente protestavam.”⁷² É verdade que Fritz Barth via certa tendência sectária, anti-intelectual, legalística e entusiástica no pietismo e isso era negativo. Por outro lado via a força do pietismo em 4 áreas: 1) a prioridade da vida sobre a doutrina; 2) a necessidade do novo nascimento; 3) ligação entre justificação e santificação; 4) a vinda do Reino de Deus.⁷³

Barth passou sua infância e adolescência em Berna. Foi ali que se submeteu à classe de confirmação batismal sob a orientação do pastor Robert Aeschbacher, da Igreja Reformada Suíça. A Confirmação incluía treinamento formal com noções de dogmática e perspectivas teológicas tradicionais. Este período de confirmação despertou Barth para os estudos teológicos. Durante os anos de 1901 e 1902 frequentou as aulas do pastor Aeschbacher. Era um homem entusiasmado com aquilo que fazia e isso contagiava seus alunos e paroquianos. Atraiu a atenção de muitos jovens de toda a cidade de Berna. Eram pessoas que vinham de toda a parte frequentar essas aulas que eram divididas em várias sessões para atender aos mais variados interesses.

Após os estudos iniciais em Berna KB desejou estudar em Marburg enquanto seu pai queria que ele fosse para Halle ou Greifswald. Acabou indo para Berlin. Achava que era um campo neutro. Tornou-se aluno de Adolf Harnack (1851-1930) o grande historiador do dogma. Harnack era um espírito liberal e culto. Barth ouviu dele que “o dogma do período primitivo era a auto-expressão do espírito grego na esfera do Evangelho.”⁷⁴ Harnack é o último grande

⁷² Fritz Barth. *Christus unsere Hoffnung: Sammlung Von religiösen Reden und Vorträgen*. (1913) p. 4. Citado por BUSCH, Eberhard. *Karl Barth & the Pietists. the young Karl Barth's critique of pietism & its response*. Translated by Daniel W. Bloesch. Downers Grove: InterVarsity Press, 2004. p. 11. Título original: *Karl Barth und die Pietisten*.

⁷³ BUSCH, E. *KB & the Pietists. op. cit.* p. 12

⁷⁴ BUSCH, E. *KB: His Life.... op. cit.* p. 39.

representante da teologia liberal e um dos principais historiadores do cristianismo de todos os tempos.⁷⁵

Barth era o mais jovem dos frequentadores dos seminários de Harnack. Em um desses apresentou uma monografia de 158 páginas sobre a “obra missionária de Paulo segundo a narrativa dos Atos dos Apóstolos”. Sua conclusão foi que Atos se mantém como fonte secundária para a doutrina paulina. Quando o professor devolveu o trabalho corrigido anotou à margem: “eu diria, uma fonte primária.” De qualquer forma Harnack percebeu que aquele jovem era muito promissor e comentou que ele discutiu o assunto de maneira minuciosa e com muita capacidade.⁷⁶

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

Em Berlin KB primeiro estudou Antigo Testamento com Herrmann Gunkel (1862-1938) e só depois se tornou aluno de Adolf von Harnack⁷⁷. Este dizia que o cristianismo, como nós o conhecemos, é uma criação do apóstolo Paulo e da Igreja Tardia. A mensagem essencial do Evangelho não trata da encarnação da Palavra de Deus. Jesus era um homem, um filho de sua época, que soube encontrar descanso e paz para sua alma e ao mesmo tempo levar outros a serem fortalecidos pela força de suas palavras. O evangelho pregado por Jesus tinha a ver com o Pai somente e não com o Filho, conclui Harnack. Mas, além

⁷⁵ Harnack teve uma obra traduzida para o português somente em 2009. Trata-se de “O Que é Cristianismo” (Das Wesen des Christentums) que foi publicado em 1900. É uma série de 16 preleções. Em inglês ficou conhecido com o nome *What is Christianity?* Uso uma edição espanhola. *La Essencia del Cristianismo*. Traducion de J. Miró Folguera. Barcelona: Imprenta de Henrich Y Cia., 1904. Cf. *O Que é Cristianismo*. Tradução de Gláucia M. M. Trigone. São Paulo: Editora Reflexão, 2009. Sua História do Dogma (*History of Dogma*) compreende sete alentados volumes, reeditados nos EUA em 2010.

⁷⁶ BUSCH, E. *KB: His Life.... op. cit.* p. 39.

⁷⁷ Como estudante KB seguiu o modelo alemão de estudar em várias universidades. Começou em Berna, Suíça, seguindo depois para Berlin onde estudou com Hermann Gunkel. Nessa época se tornou discípulo de Harnack.

desses professores, renomados teólogos do liberalismo teológico, que ele viria a combater em sua teologia mais tarde, havia ainda Adolf Schlatter (1852-1938)⁷⁸ e Wilhelm Herrmann (1846-1922), o seu mais estimado professor em Marburg.⁷⁹ Desses todos, apenas Schlatter era um dos poucos que procurava minimizar o triunfalismo da crítica histórica, procurando demonstrar a autonomia dos conceitos bíblicos tanto em relação aos conceitos gregos quanto aos orientais.

Teve ainda como professor Julius Kaftan. Nos primeiros semestres em Berlin estudou a Crítica da Razão Pura de Immanuel Kant e os Discursos sobre a Religião a Seus menosprezadores eruditos, de Friedrich Schleiermacher além da Ética de Wilhelm Herrmann.⁸⁰

⁷⁸ Adolf Schlatter nasceu em St. Galleu, Suíça, mas ensinou sobretudo na Alemanha. Foi um dos principais expoentes da escola do realismo bíblico ao lado de Martin Kahler, Wilhelm Lütgert e Hermann Cremer. Denunciou o esgotamento da teologia sob o criticismo histórico, pelo criticismo bíblico. No final do século XIX protestou veementemente contra essa situação: o texto merece mais atenção que a crítica. O mais importante não é a crítica ao texto. O mais importante é o texto. Estava indicando, desta forma, o retorno à Bíblia. Era um erudito de primeira linha. Dizia que a ortodoxia dos séculos XVI e XVII era o alicerce em que repousavam os pilares da ponte de toda a teologia protestante posterior. Cf. TILLICH, Paul. *Perspectivas da Teologia Protestante nos Séculos XIX e XX*. Tradução de Jaci Maraschin. São Paulo: Aste, 1986. p. 210; SANTA ANA, Julio. Karl Barth e o Socialismo. Em: Seminário Teológico presbiteriano Independente de São Paulo. 1986. ano 81. p. 24.

⁷⁹ Herrmann foi o fundador da Escola Ritschliana, segundo Martin Rade. A grande contribuição de Ritschl foi que ele tirou a teologia do subjetivismo em que ela se encontrava desde Schleiermacher, tanto quanto do racionalismo especulativo dos seguidores de Hegel. Seu objetivo era caminhar na direção de uma teologia mais objetiva, fundada em fatos históricos, o que demonstra a tendência de destacar o estudo científico da Bíblia. O que mais atraiu Herrmann para a obra de Ritschl foi a insistência sobre a independência da religião em relação à ciência natural e a filosofia. Em seus ensaios mais antigos empenhou-se por distinguir fé e conhecimento e se opôs a toda tentativa de fundar a primeira sobre a última. Ele viu em Ritschl o retorno a um verdadeiro conceito luterano de fé. Pode-se dizer que foi o primeiro grande pensador a confiar plenamente em Ritschl embora, nem sempre sua relação com o mestre fosse amena. Mais tarde coube a ele, excluir resíduos de metafísica da teologia ritschliana. Em 1889, no ano da morte de Ritschl, afirmou que seu antigo professor jamais divorciou completamente conhecimento religioso da cognição do mundo e, desta forma, da metafísica. Isto se tornou claro em seu ensaio programático *Die Religion in der Theologie* (1876) e *Die Religion im Verhältnis zum Werterkennen und zur Sittlichkeit*, (A Religião em relação ao valor do conhecimento e da moralidade, 1879). Foi este último livro que fez com que fosse convidado para ser professor em Marburg naquele mesmo ano. Em 1881 publicou *Theology and Metaphysics*, um longo ensaio dedicado a Ritschl. O que preocupava Herrmann é descrito no título de uma obra de 1884: *Why Does Our Faith need Historical Facts?* O problema entre fé e história encontra sua resposta na vida de Jesus, uma vida de total submissão à vontade de Deus. O fato histórico sobre o qual a fé é fundada é a própria vida de Jesus. Esta afirmação é celebrada no livro de 1886, *The Communion of the Christian with God*. O que o afastou da escola foi, basicamente, a luta entre os antigos e novos ritschlianos. Os antigos eram ortodoxos; os novos dedicaram-se à escola da História das Religiões, orientada por Troeltsch. Publicou a *Lógica - Logik des Reinen Erkenntnis*, (Lógica do Conhecimento Puro), 1902, e a *Ética - Ethik des Reinen Willens*, (Ética da Vontade Pura), 1904. Sua cristologia tinha como pano-de-fundo o problema entre fé e história. Seu problema, no início do século, era a condição de possibilidade da religião. Cf. McCORMICK, Bruce L. *Karl Barth's Critically Realistic Dialectical Theology*. *op.cit.* p.51-52.

⁸⁰ Desses autores apenas Kant é amplamente conhecido e traduzido no Brasil. Schleiermacher é um ilustre desconhecido. Pouco se tem traduzido dele. Infelizmente a tradução das *Reden* é

Após esse período, Fritz Barth insistiu para que ele fosse para Tübingen para o ano de 1907/1908. Queria que KB ouvisse um pouco da teologia conservadora. Nesta universidade ouviu Adolf Schlatter e Theodoro Häring. No entanto, não foi uma boa experiência. Simplesmente ele não se adaptou ao ensino de Tübingen. Por isso foi para Marburg onde se familiarizou com o ensino de Wilhelm Herrmann, Jülicher, W. Heitmüller e Martin Rade.⁸¹ O jovem Barth deve ter causado alguma impressão em Rade porque o escolheu para ser assistente editorial da revista Mundo Cristão (*Die Christliche Welt*). Por causa desse convite KB se demorou em Marburg por mais um ano após concluir seus estudos no verão de 1908.

A geração de Barth foi grandemente influenciada pela teologia de Schleiermacher e Ritschl⁸² que rejeitava a Bíblia como Palavra de Deus escrita. Para esses autores a teologia não poderia ser construída sobre argumentos filosóficos abstratos. O que eles tinham em sintonia era o desejo de encontrar uma base comum para a experiência religiosa que pudesse ser autoevidente tanto para o que cria como para o incrédulo. Schleiermacher achava que tinha encontrado essa base ao afirmar que a essência da religião era o sentimento da Absoluta Dependência de Deus. Isto o levou a interpretar o pecado como uma nuvem sobre nossas cabeças impedindo esse sentimento. Quase todos os grandes teólogos e professores que influenciaram Karl Barth seguiram a tradição dos ensinamentos de Ritschl e Schleiermacher. Aceitavam os métodos da crítica radical e podiam até concordar com o preferido de Barth, W. Herrmann, que a pesquisa histórica não

sofrível em português. Faço opção de citá-la, quando necessário, na tradução inglesa com um longo ensaio introdutório de Rudolf Otto. Cf. *On Religion; speeches to its cultured despisers*. Translated by John Oman. New York: Harper Torchbooks/The Cloister Library, 1958.

⁸¹ McCORMACK, Bruce L. *op. cit.* p. 37-38.

⁸² Albrecht Benjamin Ritschl (1822-1889), nasceu em Berlim e foi para as universidades de Bonn, Halle, Berlim, Heidelberg e Tübingen. Sua teologia é epígona, ou seja, depende, como discípulo, de um grande mestre. Ele foi alvo da crítica tanto de teólogos conservadores como C. E. Luthardt e F. H. R. Frank como liberais, do racionalismo especulativo – R. A. Lipsius e Otto Pfreiderer. Ainda assim sua escola tinha discípulos luminosos: Wilhelm Herrmann, Harnack, Ferdinand Kattenbusch, Johannes Gottschick, Julius Kaftan, Friedrich Loofs, Theodore Häring, Martin Rade. Ritschl foi um historiador da Igreja e do dogma antes de se tornar um teólogo dogmático. A pergunta histórica é o centro da preocupação da maioria dos ritschlianos. Quando o mais sério desafio surgiu para esta escola, veio de dentro dela, de um grupo de jovens ritschlianos que tomou a iniciativa da busca honesta pela resposta da História. Isto fez os velhos membros da escola tremerem. Surgiu a Escola da História das Religiões de Ernest Troeltsch (1865-1923), que também foi aluno de Ritschl. Troeltsch rapidamente se convenceu do seguinte: a tentativa de provar a teologia de um fundamento histórico crítico conduz ao abandono das afirmações dogmáticas que têm governado as investigações dentro da história do cristianismo primitivo conduzida pela escola ritschliana. Cf. McCormick, Bruce. *op. cit.* p. 40; BARTH, K. *Protestant Theology in the Nineteenth Century*. *Op. cit.* p. 640-647.

pode nos confrontar com o Salvador Jesus Cristo, mas pode nos ajudar a encontrar o Jesus Histórico que os cristãos afirmam ser seu Salvador. Jesus seria o homem que teve essa concepção absoluta e que era capaz de levar outros a este mesmo sentimento. Quanto a Ritschl, sua versão do cristianismo tinha um colorido mais ético. Sua idéia central era que o núcleo da mensagem era a justiça moral que ele encontrava na pregação de Jesus sobre o Reino de Deus.

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

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

KB se tornou conhecido em todo o mundo como o teólogo suíço que, tendo sua formação na tradição teológica do liberalismo protestante do século XIX, rompeu com essa tradição a partir da Primeira Guerra Mundial.

3.1.1. Friedrich Schleiermacher

A teologia protestante do século XIX⁸³ e início do século XX teve como pensamento dominante o de Friedrich Schleiermacher (1768-1834). Foi ele quem

⁸³ O termo *liberalis theologia* encontra-se já no teólogo de Halle, Johann Salomo Semler (1725-1791) que buscava indicar com isso um método de investigação histórico-crítico das fontes da fé e da teologia, que não se sentisse vinculado aos dados posteriores da tradição dogmática. A teologia liberal nasce do encontro do liberalismo – como autoconsciência da burguesia européia do século XIX – com a teologia protestante. A teologia liberal influenciou também a teologia católica

estabeleceu o fim do período da teologia ortodoxa e deu início ao período da teologia moderna. Este período é iniciado em 1799, data de publicação da primeira edição da *Über die Religion* (Da Religião), e só vai terminar no começo da Primeira Guerra Mundial.⁸⁴

Karl Barth, ao mesmo tempo em que escrevia sua obra monumental e ensinava dogmática, dava aulas sobre a teologia do século XIX.⁸⁵ Duas pessoas marcaram profundamente seu trabalho teológico: Calvino e Schleiermacher. Estudou a história da Igreja como fizeram os autores do período da Ortodoxia Protestante. Assim, sabia do que estava falando quando ensinava sobre os fundamentos da Reforma. Acompanhou as mudanças da teologia que produziram o homem “absolutista” que fundava sua fé em suas próprias conquistas e nas faculdades humanas.⁸⁶

A teologia moderna com seu projeto de laicização procurou esvaziar o poder exercido pela Igreja e provocou o desenvolvimento do moralismo, da religião natural e do individualismo religioso nas tradições reformadas. Nos estudos sobre a teologia do século XIX, KB julgou artificial classificar os teólogos do período por escolas. Preferia tratar com cada um deles isoladamente. Começando com Schleiermacher, estudou a obra de Julio Augusto Luis Wegscheider, (1771-1849), Wilhelm Martin Leberechte de Wette, (1780-1849), P. K. Marheineke (1780-1847), Ferdinand Christian Baur (1792-1860), Friedrich

contribuindo para o surgimento do modernismo na primeira década do século XX. Nos Estados Unidos contribuiu para o surgimento do Evangelho Social de Walter Rauschenbusch. No caso protestante a resposta a essa tendência foi, por outro lado, o surgimento do fundamentalismo. GIBELLINI, Rosino. *A Teologia do Século XX*. Tradução de João Paixão Netto. São Paulo: Loyola, 1998. p. 19.

⁸⁴ Luis Dreher usa o termo “século XIX” para o período compreendido entre o ano de 1799 até 1914, data que marca o início da Primeira Guerra Mundial, aderindo a sugestão de Claude Welch em seu texto *Protestant Thought in the Nineteenth Century*. Por outro lado, o termo “Século XIX” tornou-se sinônimo de modernismo, cientificismo e liberalismo e outros “ismos” que transformam o período numa época iconoclasta para a Igreja. Essa visão unilateral contribui para a negação de outras formas de crenças e experiências religiosas como os movimentos avivalistas na Europa e América do Norte que conduziram para uma renovação religiosa nas igrejas confessionais herdeiras da Reforma e anularam parcialmente o efeito da crítica árida do liberalismo que distanciou a Igreja das diferentes abordagens teológicas. DREHER, Luis H. *O Método Teológico de Friedrich Schleiermacher*. São Leopoldo: Editora Sinodal, 1995. p. 9.

⁸⁵ Uma conferência de 1927 tinha por título *La Parole dans la Théologie de Scheleiermacher a Ritschl*. Este trabalho foi impresso em 1947 com o título *La Théologie Protestant au XIX siècle: Sa Préhistoire et son Histoire*. BOUILLARD, Henri. *Karl Barth: Gènèse et Évolution de la Théologie Dialectique*. Aubier: Éditions Montaigne, 1957. v. 1, p. 152. A obra completa em alemão é *Die Protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*, (1947). Utilizo uma edição americana: *Protestant Theology in the Nineteenth Century; its Background and History*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2002. A primeira edição em inglês data de 1972.

⁸⁶ BOUILLARD, H. *op. cit.* p. 152.

August Gottreau Tholuck (1799-1877), Gottfried Menken (1768-1831), Ludwig Feuerbach (1804-1872), David Friedrich Strauss (1808-1874), Albrecht Ritschl (1822-1889) e outros. Mas é Schleiermacher quem mais o impressiona. Considera-o um teólogo cristão moderno, participante das exigências de seu tempo. Vê sua obra como uma teologia da civilização e da cultura, que identifica o Reinado de Deus ao progresso. Seu pensamento teológico parte das pressuposições da filosofia e das ciências contemporâneas. De inspiração romântica, Schleiermacher é uma síntese de contrários. Seus dois pólos são, experiência e história.⁸⁷

Schleiermacher rompeu com a visão de mundo que se estabeleceu na Europa fruto do Iluminismo (*Aufklärung*). A Europa Ocidental, emergindo do caos das guerras religiosas, iniciou um processo de desenvolvimento econômico e social sem precedentes. O resultado foi um *boom* de otimismo e confiança no poder do ser humano de construir ele mesmo seu universo. O carro-chefe desse processo de desenvolvimento foi a razão humana que se tornou soberana em seus propósitos.⁸⁸ Este auto-deslumbramento conduziu à noção de que a pessoa humana poderia sobrepujar o passado e criar um futuro melhor desde que o mundo fosse reestruturado a partir do poder e capacidade da razão. Esta autonomia se tornou o critério para a verdade, ou seja, nada pode ser aceito que não seja comprovado e verificado pela livre ação da mente.⁸⁹

O que houve no Iluminismo foi um endeusamento da razão. O critério e a mudança de paradigma iniciados por René Descartes alcançaram sua sublimação em Kant. Nada pode ser verdadeiro senão a partir da análise e confirmação racional. Evidentemente, as ciências de modo geral foram afetadas por este novo modelo de investigação. A teologia, antes assentada sob bases dogmáticas inquestionáveis, passou a refletir esta questão em suas afirmações, até então axiomáticas. O racionalismo, sob a luz do Iluminismo, provocou uma crise para a fé no nível teórico, metodológico e prático. No primeiro nível houve uma reorientação para a revisão das afirmações dogmáticas; no segundo mudou-se a hermenêutica, antes assentada sob a autoridade da tradição e da Bíblia. Isto

⁸⁷ Ibid., p. 154.

⁸⁸ Cf. CHRISTIAN, C. W. *Friedrich Schleiermacher*. Waco: Words Books, 1979. p. 20.

⁸⁹ O conceito de verdade é cultural. Na Reforma, o critério para a verdade era a Escritura. No Iluminismo o critério é a razão.

conduziu ao surgimento de uma nova hermenêutica: o método histórico-crítico.⁹⁰ No terceiro, o que se viu foi uma atitude acadêmica que acabou afastando as pessoas de buscar uma experiência real com o Senhor Ressuscitado.

Schleiermacher vê a teologia como experiência de fé no Deus da Revelação. Não é algo a ser aprendido academicamente. É um sentimento que conduz o indivíduo a Deus. Religião pertence ao reino do sentimento, não como emoção, mas como faculdade do conhecimento, gosto e intuição para o infinito. O materialismo conduz a pessoa humana ao entusiasmo pelo ideal de esperança em suas próprias possibilidades. Kant⁹¹ despertou a consciência moral e a dignidade do espírito. Em face disso enfatiza a sensibilidade estética de um lado e o ensino moral do outro.

Em seu prefácio à edição inglesa das *Reden* (Discursos), Rudolf Otto⁹² afirma que o texto surgiu em 1799, quando Schleiermacher era ainda um autor desconhecido. Seu objetivo foi fazer com que a religião recapturasse a posição que tinha perdido no mundo intelectual onde ela estava sendo tratada com todo o descaso.⁹³ Desejava restaurar a religião como “o fermento e como o primeiro fator no crescimento e desenvolvimento da Era Moderna.”⁹⁴

Apesar de o texto não ter merecido a devida atenção de alguns importantes autores⁹⁵ contribuiu para o despertar do interesse religioso do círculo dos jovens poetas, escritores e filósofos na Alemanha. Teve um importante papel na conversão de Fichte (1762-1814) e, pode-se perceber um eco das *Reden* em dois

⁹⁰ Há importantes obras que apresentam o método histórico-crítico: VOLKMANN, Martin et al. *op. cit.*; FEE, Gordon e STUART, Douglas. *Entendes o que Lês?* Tradução de Gordon Schown. São Paulo: Vida Nova, 1986. p. 237-318; BARTON, John (Ed.). *Biblical Interpretation*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. p. 9-20.

⁹¹ Kant publicou em 1793, portanto seis anos antes das *Reden* de Schleiermacher, seu livro *A Religião nos Limites da Simples Razão*. Tradução de Ciro Mioranza. São Paulo: Escala, [s.d.].

⁹² Cf. SCHLEIERMACHER, F. *On Religion; op. cit.* p. vii-xx. Cf tb. nota 80.

⁹³ Esta foi uma característica do racionalismo de modo geral e do Iluminismo em particular. Cf. HUME, David. *História da Religião Natural* Tradução de Jaimir Conte. São Paulo: Editora UNESP, 2005; Voltaire (1694-1778) havia afirmado que o futuro de toda educação seria baseada na razão humana e não na revelação divina e que a “era do Iluminismo” mostraria que a superstição e o autoritarismo religioso dominavam o mundo mantendo o homem num estado de ignorância que favorecia a manutenção da ordem vigente. (Cf. *Zadig* ou *Do Destino*. Tradução de Márcia Valéria Martinez Aguiar. Editora Martins Fontes, 2005. Em outra obra crítica a religião e a fé cristã como fanatismo. Cf. *O Túmulo do Fanatismo*. Tradução de Cláudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2006. Espinosa em seu *Tratado Teológico-Político*, já citado, inicia o que se poderia chamar de primeira análise científica das Escrituras.

⁹⁴ SCHLEIERMACHER, F. *On Religion*; p. ix.

⁹⁵ Goethe e Schiller, principalmente.

textos desse autor: *Guia da Vida Abençoada* (1806) e *Discurso à Nação Alemã*, (1808).⁹⁶

Na obra, considerada como um monumento da jovem escola romântica alemã, o autor faz uso de uma intuição original. Usa de analogia em lugar do rigor metodológico, conceitos e provas. Usa o estilo da prosa romântica. Pretende tratar da filosofia da religião ainda que de forma embrionária. Não é um texto com a densidade de sua *A Fé Cristã (Der Christliche Glaube)*⁹⁷ publicada vinte e dois anos mais tarde. As questões essenciais são: Que é Religião? Que é cristianismo? Que é religião no sentido natural ou positivo? Qual a relação da religião e comportamento moral?

A fé, como um sentimento de dependência absoluta de Deus, ainda está embrionária nas *Reden*. Não foi sua intenção apresentar evidências para a existência de Deus, da realidade da alma e imortalidade. O que o autor pretendeu foi mostrar que o ser humano não está confinado ao conhecimento e ação. É muito mais que isto. Mostra que, se alguém tem uma experiência do mundo que o cerca em um estado de profunda emoção, como interação e sentimento e se alguém é profundamente afetado por um senso de essência permanente ao ponto de ser conduzido à emoção e sentimento, medo e reverência, então tal estado é muito mais que conhecimento e ação juntos.

O programa de Schleiermacher conduz a um subjetivismo religioso que contraria o princípio do racionalismo e do Iluminismo. O que ele propõe é a opção de fazer teologia a partir da experiência religiosa.⁹⁸ Porém, sua teologia, partindo da experiência religiosa que subjaz no sujeito que a experimenta, não estaria em sintonia com a posterior noção barthiana da revelação como algo supranatural, proveniente de fora do sujeito. Em Schleiermacher, revelação perde sua

⁹⁶ Cf. SCHLEIERMACHER, F. *On Religion... op. cit.* p. x-xi.

⁹⁷ Faço uso da edição inglesa, *The Christian Faith*. Editada por H. R. Mackintosh e J. S. Stewart. London/New York: T & T Clark, 2004.

⁹⁸ A experiência de Deus é universal. Este é o Outro da experiência propriamente dita. Nesse sentido todo homem é religioso, pois tem, de alguma forma, uma experiência de Deus. Esse “deus” com quem se relaciona é aquele que o interpela. A experiência religiosa é a experiência com o sagrado, o *Numinoso* (Rudolf Otto) que me ultrapassa, me fascina ou me apavora. A experiência do sagrado desestabiliza porque eu não o controlo. Daí o papel do rito que é tentar controlar o sagrado. O propósito da teologia seria conduzir a experiência religiosa para uma experiência cristã de Deus. Cf. Tb. WEBER, Max. *Economia e Sociedade*; fundamentos da sociologia compreensiva. V.1. Tradução de Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. Brasília: UnB, 1991. ver especialmente cap V: sociologia da religião. p. 279-422.

exterioridade e se torna acontecimento regular ou quase regular intrínseco à própria dinâmica da natureza humana *qua*⁹⁹ natureza religiosa.¹⁰⁰

A contribuição de Schleiermacher para a história da teologia e das religiões vai de encontro ao movimento racionalista com sua teoria da razão como critério último para a verdade.¹⁰¹ Teologia é uma reflexão humana e é filha da religião. Esta, não é uma experiência sobrenatural, mas uma expressão inevitável da autoconsciência humana, o que deve conduzir a ver a religião como uma tarefa da filosofia da cultura, mas também da teologia em si mesma.¹⁰² Ele recoloca a religião no centro da reflexão humana, tirando-a do ostracismo a que o racionalismo a havia condenado.¹⁰³

A perspectiva de Schleiermacher irá ser mais bem desenvolvida por Max Weber (1864-1920) ao comparar as diferentes formas de crenças e de instituições religiosas bem como sua contribuição para o desenvolvimento da racionalidade o que conduziu a mudanças sociais significativas.¹⁰⁴

⁹⁹ Por meio de, por onde.

¹⁰⁰ Cf. DREHER, L. *op. cit.* p. 51.

¹⁰¹ Barth afirma: estamos aqui no extremo oposto do racionalismo porque a razão não é mais considerada começo e fim e porque as exigências da lógica não são aceitas como normas da verdade. Saímos da ordem do problema para a ordem do mistério.

¹⁰² Cf. NIEBUHR, Richard. *Schleiermacher on Christ and Religion*. New York: Charles Scribner's Sons, 1964. p. 174.

¹⁰³ O Positivismo levou essas conclusões ao extremo com as teses de Augusto Comte (1798-1857). Em sua lei dos três estados, todas as ciências e o espírito humano se desenvolvem através de três fases distintas: a teológica, a metafísica e a positiva. A primeira é a mais primitiva do desenvolvimento humano. Esta fase divide-se em três períodos sucessivos: o fetichismo, o politeísmo e o monoteísmo. Este último momento já conduz ao estado metafísico onde a argumentação, penetrando no domínio das leis teológicas, trará à luz suas contradições e substituirá a vontade divina por “ideias” ou “forças”. A fase positiva caracteriza-se pela subordinação da imaginação e da argumentação à observação. É o estado científico onde tudo passa a ser explicado pela razão. (Cf. COMTE, Augusto. *Curso de Filosofia Positiva*. Tradução de José Arthur Gianotti. São Paulo: Nova Cultural, 1988. p. 3-61. (Os Pensadores). Mais tarde, Sigmund Freud (1856-1939) levou adiante esta tese ao colocar as crenças religiosas como um estágio primitivo da humanidade. Cf. *O Futuro de Uma Ilusão*. Tradução de José Octávio de Aguiar Abreu. Rio de Janeiro: Imago, 1997; da mesma forma, Giovanni Gentile (1875-1944), intelectual italiano, justifica o ensino da religião na escola primária alegando que é algo próprio da infância da humanidade. Cf. GRAMSCI, Antonio. *Cadernos do Cárcere*. Tradução de Sérgio Henriques, Marco Aurélio Nogueira e Carlos Nelson Coutinho. 2ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001. v. 1. p. 457.

¹⁰⁴ Weber ao estudar Calvino e Lutero estabeleceu a distinção entre eles quanto à vida cristã. Para Lutero a nova vida é a alegre reunião com Deus. Para Calvino é o cumprimento da lei de Deus. O que descreve a vida, não são os altos e baixos de Lutero, o êxtase e o desespero. Para Calvino a vida cristã é uma linha ascendente, que sobe mediante estágios metódicos. Mas Calvino negava que tivesse qualquer ódio à vida. Sua ética é chamada de ascetismo intra-mundano por Weber e Troeltsch. Possuía duas características: pureza e lucro por meio do trabalho. A pureza era entendida como sobriedade, castidade e temperança. A segunda característica era a atividade no mundo para produzir instrumentos e ferramentas com as quais se alcançava o lucro. Mas é errado pensar que Weber e Troeltsch tenham afirmado que o calvinismo tenha produzido o capitalismo. O que Weber afirmou é que havia qualquer coisa no espírito da ética calvinista, voltada aos

Não é sem razão que a teologia do século XIX e do início do século XX foi dominada pelo pensamento de Schleiermacher. Ele contribuiu para a recuperação da teologia como disciplina prática no espírito dos pietistas desde Spener (1635-1705).¹⁰⁵ Aliás, Schleiermacher vem da mesma tradição pietista de Spener e Francke.¹⁰⁶ Barth rompeu com a teologia do século XIX, mas não com Schleiermacher. A articulação sistemática dos últimos duzentos anos da teologia se faz precisamente a partir da proposta dogmática de Schleiermacher que é essencialmente cristológica.

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

propósitos do investimento, importante elemento da economia capitalista. Cf. WEBER, Max. *Economia e Sociedade*. Tradução de Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. Brasília: UnB, 1991. p. 279-422, cap. V com o título “Sociologia da Religião – Tipos de Relações Comunitárias Religiosas”; Id., *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. Tradução de M. Irene de Q. F. Szmrecsányi. 3 ed. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1983; TILLICH, P. *História do Pensamento Cristão*. op. cit. p. 246-247.

¹⁰⁵ Phillip Jacob Spener, pietista alemão, publicou *Pia Desideria* em 1675 com o objetivo de renovar a Igreja numa tentativa de recuperar o lado subjetivo da experiência cristã. A obra tem uma estrutura muito simples: é dividida em três partes. Na primeira repassa as limitações da Igreja de sua época com sua frouxidão moral; na segunda trata das possibilidades da referida Igreja em sua busca por mudanças; na terceira apresenta sua proposta para que se alcance a reforma desejada. *Pia Desideria*. Tradução de Prócoro Velasquez Filho. São Paulo: Imprensa Metodista, 1985. Para a relação de Barth com o pietismo, cf. BUSCH, Eberhard. Karl Barth & the Pietists; op. cit.

¹⁰⁶ August Hermann Francke, (1663-1727) professor de Leipzig. Em 1686 era um dos instrutores mais jovens desta escola. Com alguns companheiros fundou ali um *Collegium Philobiblicum* para o estudo das Escrituras. Um dia, em Lüneberg, enquanto preparava um sermão sobre João 20,31 experimentou o que considerou como sendo um novo nascimento. A estada de alguns meses com Spener, em Dresden, completou sua aceitação do pietismo. Era padrinho de batismo do Conde Nicolaus Ludwig von Zinzendorf (1700-1760). Foi renovador da Igreja Morávia, tão cara a Schleiermacher. Cf. WALKER, W. op. cit. p. 690.

A consciência de Deus é a consciência que o homem tem de si mesmo. Como o homem pensar, como for intencionado, assim é o seu Deus: quanto valor tem o homem, tanto valor e não mais tem o seu Deus. A consciência de Deus é a consciência que o homem tem de si mesmo, o conhecimento de Deus o conhecimento que o homem tem de si mesmo. Pelo Deus conheces o homem e vice-versa pelo homem conheces o seu Deus; ambos são a mesma coisa. O que é Deus para o homem é o seu espírito, a sua alma e o que é para o homem seu espírito, sua alma, seu coração, isto é também o seu Deus: Deus é a intimidade revelada, o pronunciamento do Eu do homem; a religião é uma revelação solene das preciosidades ocultas do homem, a confissão dos seus mais íntimos pensamentos, a manifestação pública dos seus segredos de amor.¹⁰⁷

A ruptura acontece porque a proposta do racionalismo assumida pela teologia pressupõe que a análise e explicação da Escritura podem se restringir a uma análise gramatical e lógica. Segundo Zoltan Alszeghy (1915-1991) e Maurizio Flick (1909-1991), isto constitui “uma deficiência episódica do fim do século XIX e início do século XX. A grande tradição teológica insistia opostamente na necessidade de uma análise mais profunda para a correta interpretação.”¹⁰⁸

A proposta da autonomia da razão humana ante os problemas da existência denuncia, segundo Macquarrie,¹⁰⁹ mais imaturidade que maturidade. Afirma:

Insistir na autonomia é mais significativamente a marca da adolescência que da maturidade. Teria sido Schleiermacher imaturo quando falou da Absoluta Dependência ou foi ele mais sofisticado que os seus ‘desprezadores eruditos da religião’ a quem ele endereçou seu texto? Foram Tillich, Bultmann, Niebuhr e Barth imaturos porque, de várias formas, se opuseram à noção da autonomia do homem e conduziram suas vidas crendo mais na graça de Deus que em si mesmos?¹¹⁰

¹⁰⁷ Feuerbach promoveu a mais exacerbada crítica a religião e seu caráter alienante. Era um apaixonado pela religião mas escreveu um livro que lhe custaria a carreira acadêmica (foi sempre um *Privatdozent*) e a condenação ao ostracismo pelo resto da vida. Nem mesmo Kant teve tal coragem. Diante das reações desfavoráveis provocadas pela primeira edição de *Crítica da Razão Pura*, em virtude da destruição da teologia racional que ela contém, escreveu habilidosamente no prefácio à segunda edição: “achei, portanto, necessário negar o conhecimento de Deus a fim de fazer lugar para a fé.” Feuerbach não fez nenhuma concessão dessas. Ele diz na segunda edição: “não me surpreendeu (o clamor pelo seu trabalho) e conseqüentemente em nada modificou a minha posição”. FEUERBACH, Ludwig. *A Essência do Cristianismo*. Tradução de José da Silva Brandão. Campinas: Papirus, 1988. p. 55-56.

¹⁰⁸ ALSZEGHY, Z e FLICK, M. *Como se faz Teologia*. Tradução de Isabel Fontes Leal Ferreira. São Paulo: Edições Paulinas, 1979. p. 84-85.

¹⁰⁹ MACQUARRIE, John. *Principles of Christian Theology*. New York: Charles Scribner’s Sons. 1966. p. 73.

¹¹⁰ Id. *Ibid.*

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

3.1.2. Adolf von Harnack

Em 1908 Barth foi para Marburg estudar sob a orientação de Wilhelm Herrmann. Foi ali que começou a traçar o caminho que o conduziu a afastar-se de Harnack. Pode-se dizer que foi Herrmann e não Harnack o mais influente professor de Barth. Era chamado por ele de “o mais piedoso teólogo liberal de seus dias”. Com ele Barth aprendeu o conceito da “*auto-pistia*” da fé, ou seja, a fé não precisa do suporte da ciência para sua legitimidade.¹¹¹ Considerando que a base dessa afirmação vem de um teólogo liberal, torna-se claro, porque foi o professor que mais marcou a formação intelectual de Karl Barth. Mais tarde, diria sobre Herrmann: “É o professor com que aprendi algo básico e fundamental”. A afirmação sobre a fé acendeu a suspeita da impossibilidade do conhecimento de Deus por meio da elucidação acadêmica. É aqui que começa a se estabelecer a diferença entre Barth e Harnack. O primeiro se opunha ao que chama de interpretação intelectual da religião. Em uma carta a um estudante em 1908, afirma: “um Deus que tem sido provada sua existência é um deus do mundo e um deus do mundo é um ídolo.”¹¹²

Durante certo tempo Barth se debateu entre Herrmann e Harnack: o problema que Harnack coloca não é facilmente descartável. A questão é: como podemos obter um conhecimento considerável de Cristo? Ele mesmo responde: não pode ser por meio de processos subjetivos, mas através de uma análise crítica do testemunho que o homem tem dado acerca de Cristo. Ele nega que esse

¹¹¹ RUMSCHEIDT, H. Martin. *Revelation and Theology; An Analysis of the Barth-Harnack correspondence of 1923*. Cambridge: At the University Press, 1972. p. 4

¹¹² *Ibid.* p. 5.

caminho seja metafísico, pois isto implicaria introduzir categorias de juízos que seriam inaplicáveis à religião. A metafísica não serve para tratar do divino - *Numinoso* - (Otto). Esta relação com o divino é baseada em uma correta compreensão de Cristo e para tal é preciso desenvolver um estudo crítico e uma avaliação histórica de seu ministério. Harnack concorda que religião não é matéria unicamente da mente, mas afirma que razão e reflexão são indispensáveis para sua abordagem.¹¹³

O rico diálogo entre esses dois mundos foi uma tentativa de clarificar certas posições opostas. Havia, por parte dos dois, uma preocupação com o futuro da teologia. Por um lado Harnack se preocupa com os caminhos da teologia científica; do outro, Barth olha a teologia como tarefa eclesial, um empreendimento que se torna relevante na medida em que conduz a Igreja a refletir sobre sua própria caminhada.¹¹⁴

Barth reencontrou Harnack em 1920, em Aarau, Suíça, num congresso de estudantes. Foi um encontro histórico. Não o encontro de dois homens, de dois nomes. Foi o encontro de duas tendências, duas épocas teológicas, duas maneiras diferentes de falar de Deus. Nas cartas que trocaram a partir de 1923, Harnack afirma que a tarefa da teologia é como a tarefa da ciência em geral. Barth, ao contrário, afirma que a tarefa da teologia é a tarefa da pregação. Consiste em tomar e passar adiante a Palavra de Cristo.¹¹⁵

O encontro tornou possível o diálogo entre duas tendências que passaram por uma profunda ruptura. As cartas trocadas entre os dois¹¹⁶, nesse primeiro período de correspondências, são ricas em desafios, declarações e clarificações.¹¹⁷

¹¹³ Ibid. p. 68.

¹¹⁴ Ibid. p. 54.

¹¹⁵ MACQUARRIE, John. *Twentieth Century Religion Thought; The Frontiers of Philosophy and Theology. 1900-1960*. New York/Evanston: Harper e How Publishers, 1963. p. 321.

¹¹⁶ As cartas de 1923 foram escritas entre 11 de janeiro e 24 de maio daquele ano. Cf. Rumscheidt. *op. cit.* p. 55.

¹¹⁷ O debate entre Harnack e Barth é centrado em 15 questões, apresentadas pelo primeiro como 15 questões para os desprezadores da teologia científica: 1) A Bíblia pode ser compreendida por alguém a partir de suas experiências?; 2) Ele pode ser interpretada sem ajuda?; 3) é a experiência de Deus idêntica à experiência da fé?; 4) É a experiência de Deus diferente de qualquer outro tipo de experiência?; 5) O Evangelho torna o amor de Deus equivalente ao amor do homem? Como podem Deus e o mundo serem concebidos como opostos um do outro?; 6) Santidade é o equivalente de bondade? Como pode um homem ser educado em bondade sem saber que o conhecimento científico da santidade é o seu mais alto valor da moralidade?; 7) Se Deus não é o que a cultura e a moralidade dizem dele como pode esta cultura ser protegida contra seu declínio e queda dentro do ateísmo? 8) Se o tesouro da cultura não é importante no discurso sobre Deus como pode este tesouro ser salvo do barbarismo? 9) Se o desenvolvimento cultural são degraus para um nível de conhecimento mais alto, não é assim também com os valores da moralidade? 10) Deus é

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

3.1.3. Sören Kierkegaard

Soren Aabye Kierkegaard (1813-1855) foi um pensador original. Não se achava um teólogo e nem queria estar associado à teologia acadêmica. Foi um crítico da teologia ortodoxa como também das escolas de teologia liberal. Criticava a rigidez da leitura tradicional da Bíblia por parte dos ortodoxos luteranos. Aceitava os cânones do cristianismo, não, porém na forma como eram difundidos pelas diferentes confissões reformadas. Buscava uma ortodoxia comprometida com a vida e uma verdade que pudesse ser continuamente renovada para a prática eclesial. Ou seja, isto sugere que o que ele criticava mesmo é o que hoje se chama de fundamentalismo.¹¹⁸ Rejeitou todas as tentativas de se difundir a fé cristã por meio de argumentos racionais ou evidências históricas. Neste ponto Barth é kierkegaardiano. A dialética surge ao se estabelecer a diferença qualitativa entre Deus e o homem. A linguagem teológica deve formular seus argumentos por meio de paradoxos.

Barth entrou em contato com o pensamento de kierkegaard a partir de 1906 e adquiriu o primeiro texto desse autor em 1909¹¹⁹, numa época em que ainda estava muito influenciado por seus professores liberais. A influência decisiva veio em 1919, quando trabalhava na reformulação do *Der Römerbrief*

amor, alegria e paz. Esta é a sua esfera. Como pode alguém dizer que o cristão jamais atingirá esta esfera? 11) Se a admoestação de Paulo é válida quanto à honra, à virtude e à dignidade, como pode se separar a experiência de Deus do que é bom, verdadeiro e belo? 12) se o pecado é uma carência em relação a Deus e ao amor, então ele deve ser vencido. 13) Se razão é o poder que compreende, purifica e protege nossas informações mais íntimas, isto é, nosso subconsciente, como pode alguém alcançar este poder? 14) Como pode Cristo ser conhecido para ser anunciado pela Igreja se o estudo histórico-crítico, da teologia científica, é desprezado? 15) Pode uma teologia ser diferente disso, sem estar ligada com a ciência em geral? *Ibid.* p. 54-56.

¹¹⁸ GOUVÊA, Ricardo Quadros. *Paixão Pelo Paradoxo*; uma Introdução a Kierkegaard. São Paulo: Novo Século, 2000. p. 18.

¹¹⁹ Trata-se do periódico O Momento – *Ojeblikket*. Kierkegaard publicou os números de 1 a 9 entre 24/5 a 24/9/1855. O décimo número do periódico estava pronto mas não foi publicado senão postumamente.

para a segunda edição.¹²⁰ Ele afirma que a segunda edição da *Carta aos Romanos* é o documento expresso de sua participação no que foi chamado ‘a renascença kierkegaardiana’.

Se eu tenho um sistema – afirma - ele é limitado ao reconhecimento do que Kierkegaard chama de a distinção qualitativa infinita entre tempo e eternidade. Isto, a meu ver, tem um significado tanto negativo quanto positivo. Ou seja, falamos da caducidade da nossa vida, da morte, do pecado, mas é preciso olhar também para o outro lado e ver positivamente que há uma vida em plenitude prometida a todas as pessoas.¹²¹

Ainda que Barth tenha se mostrado reticente com Kierkegaard, à medida que o tempo passou, o seguiu em muitos aspectos. Ambos se notabilizaram com o conceito de *Theologia crucis* contra a predominância de uma *Theologia Glorise*. Além do mais, encontramos em ambos o desvelamento de auto-revelação de Deus, a ênfase na humilhação de Cristo e a fé vista como paradoxo.¹²²

À medida que o século XX avança, a tendência desta influência se torna menos sentida. Ainda nos primeiros volumes da CD se refere à Kierkegaard como um pensador que questiona a redução da teologia à antropologia, tópico que vai ser abraçado por teólogos existencialistas como Rudolf Bultmann (1884-1976). Mas, na medida em que consegue se desvencilhar desta influência afirma: “eu o

¹²⁰ A edição brasileira da Carta aos Romanos traz apenas o prefácio à primeira edição (1918): à 5ª edição (1926) e à 6ª edição, (1928). É no prefácio à segunda edição (1921) que Barth faz referência à influência que reconhece ter recebido de Kierkegaard e faz um longo comentário sobre os critérios que recebeu como um teólogo inimigo da crítica histórica. Cf. BARTH, Karl. *The Epistle to the Romans*. Translated Edwyn C. Hoskyns. 6 ed. London/New York/Toronto: Oxford University Press, 1953, p. 2-15.

¹²¹ Ibid. p. 10. Cf. Tb. GOUVEA, R. Q. *op. cit.* p. 290. Barth foi se afastando paulatinamente de Kierkegaard. Ele o citou duas vezes em palestras apresentadas em 1920 e 1922. Cf. *Das Wort Gottes und die Theologie* (1924), tradução inglesa *The Word of God and the Word of Man*. Translated Douglas Horton. London: Hodder and Stoughton, 1928. As palestras são *Biblical Questions; Insights and Vistas* (1920). Kierkegaard é citado na página 84. A outra palestra é *The Problem of Ethics Today* (1922). Kierkegaard é citado nas páginas 175-176. A edição brasileira desta obra tem grande deficiência de informações importantes das edições alemã e inglesa como, por exemplo, omitir o uso das citações gregas que Barth fez. Cf. *Palavra de Deus e Palavra do Homem*. Tradução Cláudio J. A. Rodrigues. São Paulo: Novo Século, 2004.

¹²² Ao que parece Barth sentiu, a partir de 1932, a necessidade de mostrar certa independência em relação a Kierkegaard. A partir dos primeiros tomos da *Die Kirchliche Dogmatik*, Kierkegaard é citado sempre negativamente sendo acusado de pietista e de ser responsável por Bultmann. Uso a edição inglesa - *Church Dogmatics*. IV/1, 165, 741; IV/3:2, 498-499. É sintomático que, ao publicar, em 1947, a sua *Theologia Protestante no Século XIX*, não dedique um tópico a Kierkegaard. Seu nome é citado ligeiramente em três páginas da edição americana: 20, 386, 604.

considero um professor para cuja aula cada teólogo deve ir uma vez. Ai daquele que a perder! Contudo, que não permaneça nela ou a ela retorne.”¹²³

3.2. A Teologia Dialética

Teologia dialética foi o nome que passou a designar o movimento teológico surgido no seio da teologia protestante alemã após a Primeira Guerra Mundial. Deste movimento faziam parte KB, Eduard Thurneysen, Friedrich Gogarten, Emil Brunner e Rudolf Bultmann. O nome surgiu a partir de um artigo de Friedrich Gogarten (1887-1967) em que este apresenta Deus como crise absoluta para todo ser humano. No artigo Gogarten rompe definitivamente com a teologia liberal e afirma:

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

A principal característica dessa nova teologia consiste em enfatizar a transcendência de Deus em relação ao mundo e a soberania da sua revelação. A Revelação tem estrutura dialética na medida em que mantém unido elementos que se excluem reciprocamente: Deus e ser humano, eternidade e tempo, revelação e história. A isto se segue que os enunciados teológicos devem também observar uma metodologia dialética, exprimir posição e negação, o sim e o não, corrigindo o sim mediante o não e o não mediante o sim. Então a teologia dialética não é

¹²³ BUSCH, Eberhard. *KB: His life... op. cit.* p. 468. GOUVÊA, Ricardo Quadros. *op. cit.* p. 63-64.

¹²⁴ Cf. GOGARTEN, Friedrich. *Between the Times*. Em: ROBINSON, James M. (Ed.). *The Beginnings of Dialectic Theology*. Richmond: John Knox Press, 1968. p. 277-282; GIBELLINI, Rosino. *A Teologia do Século XX*. *op. cit.* p. 23. Entre 1923 e 1933 KB editou, junto com os amigos F. Gogarten, Thurneysen e G. Merz a revista *Zwischen den Zeiten* (Entre os Tempos), que se tornou o ponto de união da Teologia Dialética. Alguns dos artigos de KB foram relançados na coletânea *Das Wort Gottes und die Theologie* (tradução brasileira: A Palavra de Deus e a Palavra do Homem, nota 121). Cf. ainda BOUILLARD, Henri. *A Lógica da Fé*. Tradução de Flávio Vespasiano Di Giorgi. São Paulo: Herder, 1968. p. 63-70.

conciliadora como a teologia liberal que tentava harmonizar Deus e humanidade, fé e cultura e sim uma teologia que procede por contraposições dialéticas. Nasce de um tempo de crise, que tanto pode estar relacionada com a crise daqueles tempos, mas acima de tudo porque concebe Deus como juízo e crise de todo o humano. Isto conduz ao paradoxo que evidencia a infinita diferença qualitativa entre Deus e o ser humano.¹²⁵

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

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

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

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

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

¹²⁸ Ernst Troeltsch morreu prematuramente em 1923 aos 58 anos de idade. Na oração fúnebre Harnack o definiu como “o maior filósofo da história surgido na Alemanha depois de Hegel. Num

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

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

Nesse percurso, em busca da linguagem adequada para se tentar falar sobre Deus, Barth distingue três caminhos e todos eles sinalizam para a impossibilidade de alcançar o objetivo: o caminho do dogmatismo, do criticismo e da dialética.¹³² Desses, o mais apropriado é o dialético. É o caminho de Paulo e dos reformadores e, de longe, o melhor porque procura “séria e positivamente desenvolver a idéia de Deus por um lado e a crítica do indivíduo e de todas as coisas humanas por outro.”¹³³ Nessa conferência – A Palavra de Deus e a Tarefa do Ministério – ele conclui:

artigo publicado em 1894 ele expressa a convicção que “a partida decisiva não é jogada no interior dos muros da teologia e sim no vasto campo do pensamento histórico universal. Cf. GIBELLINI, R. *op. cit.* p. 17.

¹²⁹ BOUILLARD, Henri. *Lógica da Fé. op. cit.* p. 64.

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

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

¹³² *Ibid.* p. 154.

¹³³ *Ibid.* p. 158.

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

3.3. Socialismo em Safenwill

Até agosto de 1914 KB era um aplicado teólogo liberal que usava categorias de mediação do liberalismo com sua ênfase na razão e sua capacidade de dialogar com os intrincados problemas da teologia.¹³⁵ É evidente que a guerra iniciada em 1914 contribuiu decisivamente para uma mudança radical na forma de pensamento (*Denkform*) de KB, ou seja, uma mudança que partiu da teologia liberal para a teologia dialética. O fato é que KB estava profundamente decepcionado com seus antigos professores que reagiram positivamente à política de guerra da Alemanha. Uma única exceção foi Martin Rade.¹³⁶ Esse acontecimento o chocou de tal forma que mais tarde, ficaria a pensar, se Schleiermacher teria assinado o Manifesto dos 93 intelectuais alemães favoráveis à guerra? Ao final, acreditava que Schleiermacher não teria assinado o documento.

Em Safenwill Barth se aproximou daquele que seria seu amigo por toda a vida: Eduard Thurneysen (1888-1977). Por meio dele, que tinha ampla aceitação nos meios acadêmicos da Suíça e Alemanha, KB foi apresentado a novos amigos que marcariam sua vida, entre eles, Herrmann Kutter e Christoph Blumhardt. Thurneysen conhecia Kutter desde seu trabalho como pastor na congregação de Neumünster, em Zürich. Em Safenwill KB foi introduzido tanto no círculo de amizade de Kutter como também à sua obra. Imediatamente ficou admirado da capacidade de raciocínio de Kutter. Deste, afirma, aprendi a falar a grande palavra

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

¹³⁵ Segundo McCormack a ruptura com o liberalismo teológico ocorre em torno de 1915, no período da Primeira Guerra Mundial. No entanto sua gênese estaria localizada ainda no início do seu pastorado em Safenwill a partir de 1911. Cf. op. cit. p. 20s.

¹³⁶ BUSCH, Eberhard. op. cit. p. 81.

– Deus - de forma séria e responsável.¹³⁷ Quanto a Christoph Blumhardt este lhe ensinou o que é esperança cristã.

A questão social era um tema bastante desenvolvido na Suíça de Barth. Principalmente a partir da segunda metade do século XIX o debate sobre desenvolvimento econômico e formas ainda incipientes de Direitos Humanos, começaram a ser discutidas por uma grande quantidade de pensadores católicos e protestantes do Ocidente. A partir de Karl Marx (1818-1883) o pensamento ocidental ousaria compreender os males sociais e encontrar-lhes o remédio através de modelos teóricos. Mas o assunto já era discutido e analisado antes mesmo dos desdobramentos teóricos de Marx.¹³⁸ Villermé, membro da Academia de Ciências Morais e Políticas de Paris, recebeu da Academia a incumbência de estudar as classes pobres. Ele não só fez o trabalho como também elaborou planos de reformas para as prisões, plano de criação de obras de assistência mútua dos operários e conseguiu, com sua influência, a promulgação da lei que proibia o trabalho a memores de 8 anos de idade nas fábricas e manufaturas.¹³⁹

No início do século XX a exploração dos trabalhadores ainda era um fator social alarmante. Algumas leis, como a de 1841 na França, estavam em vigor e algumas nações européias se esforçavam para vê-las em prática. Mas o problema era endêmico, ou seja, estava nas estruturas que promoveram a chamada revolução industrial. Não adiantava um determinado padrão querer resolver o problema de seus operários. Era preciso que houvesse condições pré-estabelecidas pelo governo com ampla participação da sociedade. Foi Villeneuve-Bargemont (1784-1850) quem denunciou o surgimento do pauperismo como fator social

¹³⁷ Barth, Karl. *The Theology of Schleiermacher*; Lectures at Göttingen, winter semester of 1923/1924. Ed. By Districh Ritschl. Translated by Geoffrey W. Bromiley. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1982. p. 263.

¹³⁸ Para um estudo consolidado de pensadores sociais antes de Marx cf. AVILA, Fernando Bastos de. *O Pensamento Social Cristão Antes de Marx*; textos e comentários. Rio de Janeiro: José Olympio, 1972.

¹³⁹ Louis René Villermé (1782-1863) escreveu em 1839 “As Formas Modernas de Escravidão” onde denuncia a exploração da classe assalariada. Villermé afirma que o salário médio na França no final da década de 1830 era de 2 francos-dia para um homem adulto; um franco-dia para uma mulher adulta; 45 centimos-dia para crianças de 8 a 12 anos; 75 centimos-dia para crianças de 13 a 16 anos. Para perceber o que isto significa basta saber que 5 centimos corresponde a vigésima parte de um franco e que, um trabalhador adulto-homem, para comprar um quilo de pão era necessário duas horas de trabalho. A contribuição de Villermé é significativa pois constitui-se hoje numa das fontes mais preciosas da história sócio-econômica dos inícios da revolução industrial. Sua pesquisa se fixou na remuneração da classe trabalhadora; nas despesas das famílias operárias e na jornada de trabalho. Ele nos mostra, com precisão, o enorme preço humano que custou a expansão industrial. Seu texto é um libelo contra a iniquidade social da sociedade capitalista. Cf. AVILA, Fernando Bastos de. *Ibid.* p. 138.

coletivo. Ele atribuiu toda a responsabilidade ao sistema industrial inglês inspirado em Adam Smith (1723-1790) que colocava toda a ênfase na produção sem a preocupação com a repartição das riquezas e a distribuição.¹⁴⁰

Na pequena vila de Safenwill KB se deparou pela primeira vez com problemas do dia a dia de uma comunidade que ia além de uma Igreja local. Continuava a ler as obras de Troeltsch e outros professores. Mas agora, sua posição de pastor exigia outro posicionamento. Era preciso se envolver nas questões sociais e especialmente no movimento da união de comércio. O conflito entre patrões e classe operária, entre seus paroquianos, exigia uma atitude concentrada sobre os problemas vigentes. Por isso os livros de teologia deram lugar aos livros sobre economia.¹⁴¹ Numa estatística de 1920 sobre o trabalho operário em Safenwill, dos 780 trabalhadores assalariados da pequena vila, 587 eram empregados na indústria. Um dos donos de fábrica pertencia a uma família da Igreja pastoreada por KB. A família Hüsey tinha uma tecelagem com muitas mulheres empregadas. Os salários eram muito baixos e essas mulheres não tinham capacidade de reivindicação já que não estavam organizadas em sindicatos. KB começa a dar palestras para a associação de trabalhadores ainda em formação. Suas primeiras palestras foram em outubro de 1911. As pessoas não estavam interessadas em sistemas teóricos de projetos socialistas. O que queriam era que a situação de trabalho mudasse contemplando os direitos individuais de cada homem e cada mulher da comunidade.

Ele também pregou vários sermões abordando a questão social. Suas palestras tinham por título “Direitos Humanos e Obrigações cívicas”, “Religião e Sociedade”, apresentou o slogan: “Salário, Trabalho, Vida”, em abril de 1912.¹⁴² Uma das palestras, “Jesus e o Movimento Social” de dezembro de 1917, foi publicado no diário socialista Free Aargau. Nesse texto ele afirma que o cristianismo se desviou de seu verdadeiro ensino, pois deixou de tratar das

¹⁴⁰ Villeneuve-Bargemont denunciou o conceito de produção apenas para obtenção de riqueza das nações sem se pensar em repartir melhor. Para ele a preocupação social deve acompanhar a preocupação econômica e para isso seria preciso se promover a instrução pública para promoção social e a intervenção do Estado que, por meio de leis, estabeleça o direito dos mais fracos. Nessa linha de raciocínio chegou a sugerir o que hoje chamamos de salário-mínimo. Sua doutrina foi tão importante que suas idéias foram incluídas na Encíclica Rerum Novarum (1891) do Papa Leão XIII. Cf. RERUM NOVARUM (Sobre a Condição dos Operários) de sua Santidade o Papa Leão XIII. 8 ed. Tradução de Manuel Alves da Silva. São Paulo: Paulinas, 1965; ÁVILA, Fernando Bastos de. Ibid. p. 151.

¹⁴¹ BUSCH, Eberhard. KB: his life... op. cit. p. 69.

¹⁴² Id. Ibid. p. 70.

questões sociais. Jesus, por outro lado, sempre se apresentou como parceiro do pobre e excluído. Por isso Ele é Deus em solidariedade com a sociedade. Mas, ele afirma, o verdadeiro socialismo não é o que os socialistas estão promovendo, mas aquilo que Jesus está fazendo.¹⁴³

Não demorou para as reações se tornarem mais fortes. Após essa última palestra o industrial Walter Hüssy fez duras críticas a Barth acusando-o de ser um idealista ridículo. Juntaram-se a isso cartas anônimas de protesto. Pouco depois o presidente do Conselho da Igreja, Gustav Hüssy, primo do industrial, renunciou a seu cargo. Barth estava firmemente convencido que as demandas socialistas eram uma importante parte da aplicação do Evangelho. Essas demandas não poderiam ser aplicadas sem o Evangelho.¹⁴⁴

3.4. Socialismo Religioso

Coube a Herrmann Kutter (1863-1931) fundar o socialismo religioso na Suíça. Influenciado por Johann Christoph Blumhardt (1805-1880) e Christoph Friedrich Blumhardt (1842-1919), Kutter em seu livro, *Do que você precisa! Uma palavra aberta à sociedade cristã. [Sie Müssen! Ein offenes Wort an die christliche Gesellschaft]*, associa a esperança escatológica do reino de Deus com a crença no progresso socialista.¹⁴⁵ De certa forma este livro deu origem ao movimento socialista religioso na Suíça. McCormack o chama de “livro profético”. Kutter vê nesta obra o socialismo como uma verdadeira parábola do reino de Deus. Ele apresenta isso por meio de bem trabalhadas antíteses. Os socialistas são frequentemente ateus – segundo o autor – enquanto os cristãos se dizem cheios de fé e, no entanto nada fazem para mudar o *status quo*. Os socialistas são acusados de não tomar o pecado seriamente enquanto os cristãos, embora afirmem que levam a sério o pecado, nada fazem para mudar a miséria e o sofrimento do ser humano.¹⁴⁶ Desta forma o socialismo é o “martelo de Deus”

¹⁴³ Id. Ibid.

¹⁴⁴ Id. Ibid. p. 71.

¹⁴⁵ O livro de Herrmann Kutter, *Sie Müssen! Ein offenes Wort an die christliche Gesellschaft* foi publicado em Berlin em 1904. Uso a tradução para o inglês: *They Must or God and the Social Democracy*. Ed. By Rufus W. Weeks. Chicago: Co-Operative Printing Company. 1908.

¹⁴⁶ McCORMACK. Bruce L. op. cit. p. 84.

chamando as igrejas ao arrependimento e para renunciar ao deus morto da classe burguesa e para renovar sua fé no Deus da Bíblia.

O livro de Kutter teve um impacto tremendo na sociedade suíça. Leonard Ragaz (1868-1945), pastor de Basle Münster, interessado em questões sociais, o saudou com entusiasmo. Até 1898 Kutter era pastor de uma pequena Igreja nas proximidades de Berna. Depois foi eleito para o pastorado de um dos distritos de Zürich, cidade com grande atividade social e intelectual. Ali, fortemente influenciado pelos estudos das questões sociais ficou convencido da oposição entre a fé cristã tradicional e as demandas do Evangelho. Depois de muitas lutas internas e oposição de todos os lados se convenceu que a Igreja, a quem Deus tinha confiado o Evangelho das Boas Novas, tinha falhado em apresentar a mensagem do Deus vivo. Segundo Kutter o Evangelho não é apenas um meio de salvação pessoal como defende o pietismo e nem tampouco meramente uma proposta para uma vida de alegrias no porvir. É antes a mensagem do reinado de Deus para aqueles a quem Jesus tem ensinado a orar. Deus não faz distinção entre questões internas e externas, entre questões de piedade e econômicas. Deus é Deus do progresso e vem em seu reino para a plena realização da justiça e da paz entre homens e mulheres. Mas esse Deus não é Deus apenas daqueles que o buscam nos templos e o reconhecem como Senhor. É Deus também daquele que permanece longe e indiferente, mas tem o coração aberto à verdade.¹⁴⁷

Ao mesmo tempo em que a pregação de Kutter começou a chamar a atenção de gente distante da Igreja por causa de seu conteúdo social, aqueles que o elegeram começaram a abandoná-lo. Por outro lado, pessoas que jamais haviam entrado num templo reformado, principalmente pessoas das classes menos favorecidas, começaram a se aproximar da mensagem daquele pastor. Na Suíça, o pároco é um funcionário público sendo eleito para um período de seis anos para o ofício pastoral pelos cidadãos da área onde a Igreja está circunscrita. Após seu primeiro mandato se encerrar em 1904 uma nova eleição de recondução seria necessário. Os ortodoxos que o haviam eleito da primeira vez recuaram todos. No entanto, pessoas incrédulas, ateístas, democratas e socialistas votaram nele para um novo mandato por ampla maioria de votos.

¹⁴⁷ KUTTER, Herrmann. *They Must; God and Social Democracy*. op. cit. p. 10.

A experiência de Kutter seria vivida poucos anos depois por Karl Barth em seu pastorado na aldeia de Safenwill. Ao assumir a direção da Igreja em 1911 viu primeiramente que era preciso tornar o Evangelho relevante para a comunidade.¹⁴⁸ Foi um tempo de forte angústia existencial. Tentava encontrar o ponto de equilíbrio entre teoria e prática. Como Descartes reconheceu o valor intelectual da instrução que recebeu nas instituições onde havia estudado. No entanto se perguntava para que aquilo servia agora que se deparava com a realidade histórica da população empobrecida da sua paróquia. Seu amigo Eduard Thurneysen passava pelas mesmas inquietações em sua paróquia de Leutwill. A pergunta que os incomodava era: o que pregar no domingo pela manhã? Como tornar o Evangelho novamente relevante? Resolveram voltar a estudar as Escrituras. Barth se concentrou no estudo da teologia paulina sendo daí a origem de seu famoso texto sobre a Carta aos Romanos.¹⁴⁹

3.4.1. Werner Sombart

Foi nesse período angustiante que Barth viveu em Safenwill que ele sentiu necessidade de se aprofundar no estudo de temas sociológicos. Ao mesmo tempo em que se concentrava em estudar as Escrituras se dedicou também a se familiarizar com autores clássicos das doutrinas sociais. Seu interesse pelo

¹⁴⁸ Barth não gostava da palavra Igreja (Kirche) para se referir ao povo escolhido. Preferia usar Gemeinde (Comunidade). Numa palestra proferida em Berlin em 1946, logo após o término da Segunda Guerra Mundial tratou de explicitar a distinção entre a Christengemeinde und Bürgergemeinde (Comunidade Cristã e Comunidade Civil). Ele inicia dizendo: Christengemeinde é o que comumente se chama de Igreja e Bürgergemeinde o que se chama de Estado. Cf. ALTMANN, Walter (Org.) *Dádiva e Louvor; Karl Barth Artigos Selecionados*. Tradução de Walter O. Schlupp, Luís Marcos Sander e Walter Altmann. São Leopoldo: Sinodal, 1986. p. 289-315. Cf. Também o prefácio de Emílio Castro, em: Barth, Karl. *Comunidade Civil y Comunidad Cristiana*. Montevideo: Ediciones Tauro, 1967. p. 7-28.

¹⁴⁹ *Der Römerbrief* – (Carta aos Romanos) foi concluído por Barth em agosto de 1918 e publicado em dezembro desse mesmo ano. No entanto ficou conhecido como edição de 1919. Nos dois anos seguintes Barth reformulou todo o texto dizendo que não ficaria “pedra sobre pedra” do texto inicial. A segunda edição saiu em 1921 e é este texto que ficou conhecido em todo o mundo marcando o fim de uma era, a teologia liberal, e o início de um novo tempo para a teologia. A edição brasileira da Carta aos Romanos traz apenas o prefácio à primeira edição (1918): à 5ª edição (1926) e à 6ª edição, (1928). É no prefácio à segunda edição (1921) que Barth faz referência à influência que reconhece ter recebido de Kierkegaard e faz um longo comentário sobre os critérios que recebeu como um teólogo inimigo da crítica histórica. Ele afirma que a segunda edição da *Carta aos Romanos* é o documento expresso de sua participação no que foi chamado ‘a renascença kierkegaardiana’. “Se eu tenho um sistema – afirma - ele é limitado ao reconhecimento do que Kierkegaard chama de a distinção qualitativa infinita entre tempo e eternidade. Cf. BARTH, Karl. *The Epistle to the Romans. op.cit.* . p. 2-15.

socialismo foi despertado provavelmente a partir de 1908 e acentuadamente em 1911¹⁵⁰ quando a situação das mulheres assalariadas de uma fábrica têxtil o levou a estudar a questão social mais detalhadamente. A grande maioria dessas mulheres trabalhadoras era de sua paróquia como também os donos da indústria que as oprimiam. Provavelmente foi aqui que ele se familiarizou com o texto completo de Sombart (1863-1941), erudito da escola historicista alemã.

Sombart era professor extraordinário de economia política na Universidade de Breslau desde 1890.¹⁵¹ Suas aulas atraíam um grande número de estudantes e eram oferecidas num amplo auditório para abrigar grande número de ouvintes. Era um homem culto com um discurso convincente. No entanto, suas idéias de modernidade lhe trouxeram dissabores e sofrimento em seu percurso acadêmico. Colocava-se sob a influência de Henrik Ibsen (1828-1906)¹⁵² e Emile Zola (1840-1902).¹⁵³ Suas atitudes, no entanto não encontraram simpatia da direção da universidade razão pela qual não foi promovido ao status de professor ordinário embora fosse admitida sua qualificação para o cargo.

¹⁵⁰ Marquardt afirma que Barth leu Werner Sombart durante seu semestre em Berlin no ano de 1906, o que é considerado muito cedo por McCormack. Paul S. Chung afirma que McCormack parece desconhecer a enorme influência de Sombart em Berlin como professor de economia na época em que Barth estudou lá. Cf. CHUNG, Paul S. Karl Barth: *God's Word in Action*. p. 48-49. Ele comprou o texto de Sombart em Marburg em 1908. *Sozialismus und Soziale Bewegung*, apareceu pela primeira vez em 1896 contendo 8 conferências sobre socialismo e movimento social durante o século XIX. Sombart tinha apresentado estas conferências em Zürich no outono daquele ano. Era um livro de apenas 130 páginas. Teve ampla aceitação tanto que em 5 anos já estava na quarta edição e tinha sido traduzido em 11 línguas. As primeiras quatro edições foram idênticas. A quinta edição aumentada apareceu em 1905 com 329 páginas. Pode-se dizer que era um novo livro. Mas em 1908 apareceu a sexta edição com um novo e interessante capítulo sobre o socialismo na França, chamado de socialismo revolucionário. É esta sexta edição, traduzida para o inglês, que uso neste trabalho. Ora, antes de Safenwill, Barth demonstrou pouco interesse com as questões sociais propriamente ditas, em parte, por desconhecer a situação de milhões de trabalhadores em toda a Europa. Este *mea culpa* ele faz anos mais tarde quando afirma que “até 1928 conhecia apenas a Suíça, uma parte da Alemanha e a Holanda.” Cf. How my mind has change. In: ALLTMANN, Walter. (Org.). *Karl Barth: dádiva e louvor; op. cit.* p. 407s. McCORMACK, Bruce L. op. cit. p. 80s; SOMBART, W. *Socialism and the Social Movement*. Translated by M. Epstein. London: J. M. Dent & Co; New York: E. P. Dutton & co. 1909. MARQUARDT, Friedrich-Wilhelm. *Theologie und Sozialismus; Das Beispiel Karl Barths*. München: Chr. Kaiser Verlag; Mainz: Matthias-Grünwald Verlag, 1972.

¹⁵¹ Existia na Alemanha três estágios pelos quais um professor se tornava professor universitário pleno. Começava como Privatdocent, quando a Universidade dava a ele uma licença para ensinar mas não salário. O segundo estágio era aquele de professor extraordinário, que já passava a receber salário. O terceiro estágio era o de professor ordinário, que recebia um salário maior e também tinha voz na administração da universidade.

¹⁵² Otto Maria Carpeaux o considera o maior dramaturgo do século XIX. Ibsen significou para o teatro o que Zola foi para o romance naturalista. Acolheu em seus dramas os conflitos da sociedade retratando os problemas com grande acuidade.

¹⁵³ Criador da escola naturalista. Era, além de tudo, um homem de elevado engajamento político. Envolveu-se na defesa do capitão Alfred Dreyfus, oficial acusado de traição em 1894. Faleceu em 1902 em Paris e suspeita-se que tenha sido assassinado. Cf. prefácio ao romance *Germinal*. Tradução de Francisco Bittencourt. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

Provavelmente ali em Safenwill, Barth sentiu necessidade de um maior aprofundamento na obra de Sombart.¹⁵⁴ Os textos desse autor são, de fato, uma grande introdução ao socialismo desde o surgimento das idéias liberais. Ele afirma que a idéia de classes sociais e seus principais reguladores são primeiramente registrados na França e distingue quatro classes na sociedade moderna: a nobreza, que corresponde à aristocracia feudal e que na Alemanha era chamada de partido Junker. Fazem parte dessa classe os remanescentes de um sistema patriarcal e senhorial. Segundo, a baixa classe média, que ele classifica como a classe dos trabalhadores manuais que se colocam à disposição da indústria. Terceiro, burguesia ou classe média propriamente dita. Aqui se encontram os representantes do sistema capitalista. Quarto, o proletariado, a grande massa dos trabalhadores assalariados.

Embora Sombart faça distinção entre a burguesia *par excellence* e a baixa burguesia (*petit bourgeoisie*) sua proposta pretende estabelecer que é preciso configurar o significado de classe social. Esta, não é um partido político embora haja uma relação entre ambos que pode levar a afinidades e participação em projetos comuns.¹⁵⁵

3.4.2. Johann Christoph Blumhardt

Johann Christoph Blumhardt¹⁵⁶ era ministro protestante na pequena cidade de Möttlingen, próxima a Floresta Negra. Sua vida seguia a rotina normal de um pároco dedicado ao seu rebanho. Um dia ele se deparou com um sério problema de uma menina chamada Gottlieben Dittus que sofria de possessão demoníaca. Blumhardt lidou com esta jovem por dois anos, entre 1842-1844, vivendo nesse

¹⁵⁴ Há três outros importantes livros desse autor: *Der Capitalismus* (Moderno Capitalismo) em dois volumes, de 1902, que pode ser considerada sua principal obra. Nesta obra ele apresenta um novo sistema de economia política. *Die Deutsche volkswirtschaft im 19ten Jahrhundert* (o progresso econômico da Alemanha no século XIX), de 1903; e, *Das Proletariat* (O Proletariado), de 1906.

¹⁵⁵ Um princípio político pode fazer parte de diferentes partidos. Uma classe social pode abrigar pessoas de diferentes partidos. Na Alemanha dos dias de Sombart o partido de centro e os conservadores são representados pela classe média reacionária. O proletariado era representado pelo partido social democrata e pelo partido de centro. Cf. Sombart. *Socialism... op. cit.* p. 4.

¹⁵⁶ Para informações biográficas dos Blumhardts cf. BLUMHARDT, Christoph. *Action and Waiting*. [e-book]. Farmington: Plough Publishing House, 2007. Este livro tem um posfácio de Karl Barth; LEJEUNE, J. *Christoph Blumhardt and his Message*. [e-book]. Farmington: Plough Publishing House, 2007.

meio tempo momentos de angústia e desânimo. Depois desse tempo a menina foi curada e o demônio não mais voltou a ela. A aldeia de Möttlingen tornou-se conhecida pelo grito de vitória que ecoou por toda a Alemanha: *Jesus ist Singer!* (Jesus é vencedor!).¹⁵⁷

Nos meses que se seguiram a este acontecimento um movimento de arrependimento e conversão se espalhou para além da paróquia e muitas pessoas teriam sido curadas de enfermidades físicas. A oração que Blumhardt fez na hora mais dura da luta contra o mal representa o clamor de um homem que depositou toda sua confiança no poder de Deus. Ele orou: “Ó Senhor, nós temos visto o bastante do que o diabo pode fazer. Deixa-nos agora conhecer o poder do Senhor Jesus!”¹⁵⁸

A vida de Blumhardt e sua família não seriam mais a mesma. A notícia da cura da jovem endemoninhada se espalhou pelas cidades vizinhas e as pessoas acorreram a Möttlingen em busca de auxílio para seus próprios problemas. Curas, conversões, confissão de pecados aconteceram e passaram a fazer parte do cotidiano de Johann. Casamentos foram salvos e inimigos foram reconciliados. Uma vigorosa e surpreendente manifestação do poder de Deus tomou posse daquele lugar.¹⁵⁹

Ao mesmo tempo em que crescia a popularidade de Blumhardt, aumentava um movimento oficial de oposição aos estranhos acontecimentos. Os ministros de outras paróquias se sentiram desconfortáveis por desconfiarem do que se passava em Möttlingen. Eles se queixaram às autoridades eclesíásticas por causa da fuga de seus paroquianos para Blumhardt.

Em pouco tempo não havia mais condições para acomodar tamanho número de pessoas em Möttlingen. Blumhardt procurou outro lugar onde pudesse ter paz para trabalhar e também capaz de abrigar um grande número de pessoas. Finalmente achou uma propriedade dentro das expectativas, em Bad Boll.¹⁶⁰ Era

¹⁵⁷ Blumhardt, C. *Action and Waiting. op. cit.* p. xvi.

¹⁵⁸ Isto nos lembra a experiência de John Wesley quando em 24 de maio de 1738 ele foi, contra sua vontade, a uma reunião em Nettleton, na famosa rua Aldersgate, tão cara aos metodistas de todos os lugares. Naquela noite Wesley foi a esta reunião onde uma pessoa lia o prefácio de Lutero da Carta aos Romanos. Eram 15 para as nove quando ele sentiu seu coração arder e ele teve plena consciência de seus pecados. Cf. JOY, James Richard. *O Despertamento Religioso de John Wesley*. Tradução de Carlos de Abreu Godinho. 3ed. Rio de Janeiro: Pastoral Bennett, 1996. p. 56-57.

¹⁵⁹ Cf. BUSCH, E. *op. cit.* p. 83-86; GUTTON, Colin. *The Barth Lectures. op. cit.* p. 207.

¹⁶⁰ Antes da propriedade ser adquirida pelos Blumhardts o local era um SPA de águas térmicas e local de descanso para o Duque de Württemberg. A propriedade foi adquirida e transformada em

uma construção antiga que tinha servido como um SPA em tempos passados. Havia uma casa grande e algumas construções próximas em relativo estado de abandono, mas que poderia ser preparadas para o objetivo previsto. Ali poderia acomodar as muitas pessoas que vinham até ele. Gente enferma, ferida e com a alma carregada de pecados. Bad Boll se tornou uma espécie de centro de recuperação de males físicos e espirituais.¹⁶¹ Johann Blumhardt não teria condições de adquirir aquela propriedade não fosse o apoio de pessoas ricas da região. Uma dessas pessoas foi Christoph Dieterlen (1818-1875) rico industrial de Rothau. Pouco depois de completar 30 anos de idade conheceu Blumhardt e passou a apoiá-lo financeiramente. Ajudou-o na compra da propriedade de Bad Boll como também manteve seu constante auxílio para o desenvolvimento do trabalho comunitário que passou a ser desenvolvido na localidade.¹⁶²

3.4.3. Christoph Friedrich Blumhardt

Christoph tinha 10 anos quando a família se mudou para Bad Boll em 1852. Ali ele viu pessoas de todos os lugares buscarem ajuda em seu pai. Pouco depois ele mesmo se sentiu chamado para o preparo pastoral. Seu pai o encaminhou para estudar e quando voltou tornou-se seu assistente. Após a morte do pai, Christoph estava pronto para dar continuidade ao trabalho com profundo senso de humildade. Equipou-se com o mesmo espírito de seu pai. Mas sentia que o Evangelho precisava ser vivido de outra forma. Por isso resolveu ter outra atitude diferente daquela que recebera. Não demorou a que deixasse a Igreja oficial completamente. Em parte isso já era seu desejo há muito tempo; em parte essa era a disposição também da hierarquia da Igreja. Mas não foi sem muitas lutas que ele rompeu completamente com todas as formas de vida eclesiástica e clerical. Acreditava que diferentes confissões religiosas, grupos religiosos,

um centro para seu ministério de cura e pregação. Seu filho manteve o centro até sua morte em 1919. Em 1921 a família Blumhardt passou o local para a Igreja Moravia. Após a Segunda Guerra Mundial Bad Boll tornou-se o quartel general da Igreja na Europa Ocidental e continuou assim até a reunificação da Alemanha em 1989. Em 2005 a diaconia da Igreja Luterana em Baden assumiu o controle do antigo balneário embora a Igreja Moravia continue a usar a sua capela para serviços de adoração. [WWW/en. Wikipédia.org/wiki/bad_boll](http://www.en.wikipedia.org/wiki/bad_boll) (acesso em 9/10/2010).

¹⁶¹ BLUMHARDT, Johann and BLUMHARDT, Christoph. *Thoughts on Children*. Farmington: Plough Publishing House, 2007. p.5.

¹⁶² WEBER, Hans-Ruedi. *A Paixão de Viver*; uma biografia de Suzanne de Dietrich. Tradução de Hope Gordon Silva. São Paulo: Aste, 2010. p. 40.

doutrinas, era tudo a mesma coisa. Tudo se baseava em símbolos humanos, arranjos e orgulho da natureza humana.¹⁶³

Mas algo passou a incomodá-lo: ficou frustrado com a ênfase dada pelas pessoas que antes procuraram seu pai e agora o procuravam buscando apenas serem curadas. Como aconteceu nos dias de Jesus e em muitas outras épocas da Igreja, a busca por milagres tornou-se a principal motivação para as pessoas buscarem Bad Boll. Christoph lutou contra isso. Ele estava determinado a evitar que Bad Boll se tornasse um lugar conhecido pelo estigma das curas divinas. Dedicar-se a isso, dizia, é desejar que o Senhor se torne nosso servo, o que desvirtua o propósito do Evangelho. Ser purificado do pecado é mais importante que ser curado.¹⁶⁴

Depois de sua volta de Berlin em março de 1888 Christoph não só se retirou da atividade de pregação pública como também retrocedeu na atividade de intercessão para cura dos enfermos. Não gostava de ser comparado a grandes pregadores nem se achava um deles. Dizia que preferia muito mais ser tido como um homem experimentado capaz de testemunhar aquilo que Deus pode fazer para o bem físico e espiritual do ser humano. Acreditava que ter o coração voltado para o trabalho de Deus era um sinal da presença do Reino e não a quantidade de pessoas curadas. Segundo Christoph o amor de Deus carrega não somente o fardo dos enfermos do corpo, mas também daqueles que estão espiritualmente presos aos grilhões da miséria. Blumhardt tornou-se deputado pelo Partido Social Democrata para o mandato de 1900 a 1906, acreditando que desta forma, investido de um cargo federal, poderia contribuir de forma efetiva para que as forças do Reino fossem vencedoras.

Essa mensagem cristã, objetiva e voltada para a pessoa em seu todo influenciou profundamente KB. Desde seu tempo de estudante passou a visitar Bad Boll. Inicialmente seu contato com a comunidade desse centro de assistência tinha a ver com a curiosidade geral de toda a Alemanha e até mesmo de nações vizinhas. Durante a Guerra de 1914-1918 ficou claro para KB que o conceito de fé e religião da teologia do século XIX não respondia aos anseios de uma fé comprometida com Jesus Cristo. Toda a exuberante confiança depositada no progresso da ciência e na bondade humana fora destruída com os acontecimentos

¹⁶³ BLUMHARDT, Johann and BLUMHARDT, Christoph. *Thoughts on Children*. op. cit. p. xix.

¹⁶⁴ Id. Ibid. p. xix.

políticos. A ordem social entrou em colapso e em meio a essa falta de esperança foi a mensagem dos Blumhardts com sua ênfase na esperança cristã que começou a fazer algum sentido para KB. Seu amigo, Eduard Thurneysen o levou novamente a Bad Boll para que conhecesse melhor as ideias de Christoph como também ele mesmo em pessoa.

A viagem a Bad Boll aconteceu de 10 a 15 de abril de 1915. Barth manteve longas conversas com Blumhardt e ficou impressionado com a forma como ele combinava uma viva e ansiosa busca por sinais que denunciasses a vinda do Reino de Deus ao mesmo tempo em que fazia isso de forma tranqüila e paciente. Ou seja, combinava o conhecimento de Deus e esperança cristã. Para Barth isso serviu como base para novo ponto de partida em seu itinerário teológico. Escrevendo mais tarde sobre esse encontro assinalou que a palavra Esperança, tão freqüente no Novo Testamento, foi recuperada em Bad Boll. Outro fator que chamou a atenção de KB é que Blumhardt não atacava ninguém. Ignorou a dogmática e a teologia liberal e certamente isto era um sintoma da sua rejeição. As experiências vividas principalmente por seu pai em pleno século XIX eram consideradas muito estranhas pelos teólogos e pessoas da igreja daqueles dias. Aquele tipo de coisas – curas milagrosas e exorcismos – não mais aconteciam. As pessoas e sobretudo os protestantes que abraçaram o liberalismo teológico tinham deixado de crer em milagres. Havia uma interpretação racional para tudo. O que prevalecia era a lógica cartesiana. Kant havia levado a razão a um estado de endeusamento, por isso a crença em milagres era algo de outro tempo.¹⁶⁵ Barth lembra que a fala de Blumhardt era amistosa, mas totalmente sem envolvimento. Não contradizia ninguém e assim ninguém precisava se sentir rejeitado por ele. Mas não concordava com nenhum ponto de vista. Barth saiu do encontro com a convicção que teria uma boa palavra a dar sobre o conflito e os problemas que afetavam a população da Europa naqueles dias. Mas ele não disse nada. Havia outras coisas com as quais estava mais preocupado naquele momento.

Após esta visita as mensagens de KB mudaram substancialmente. Na verdade ele entrou em profunda agitação, querendo encontrar seu rumo. Afirma que naquele momento se sentiu como uma enorme abelha batendo contra a vidraça da janela: fazia muito barulho, mas não conseguia penetrar.¹⁶⁶

¹⁶⁵ GUTTON, op. cit. p. 207.

¹⁶⁶ BUSCH, E. op. cit. p. 86.

3.4.4. Jesus ist Singer:¹⁶⁷ a Influência dos Blumhardts

A influência dos Blumhardts foi decisiva no desenvolvimento teológico de KB. A cura de Gottlieben Dittus por meio da ação pastoral de Johann Blumhardt mostra que o poder de Jesus é presente e que Ele continua derrotando os principados e as potestades ao mesmo tempo em que representa também a luta de Cristo para trazer o reinado de Deus para dentro da história.¹⁶⁸ A admiração pelos Blumhardts não começou em 1915 a partir do encontro em Bad Boll. Desde os dias de estudante de teologia Barth já tinha conhecimento ainda que parcial das atividades dos dois Blumhardts. Isso se deve ao enorme prestígio adquirido por Johann Blumhardt desde seu feito de 1842. Cresceu a peregrinação de pessoas de toda a Alemanha ao antigo balneário a fim de tomar conhecimento dos estranhos acontecimentos. Ao mesmo tempo essas pessoas se sentiam atraídas pela pregação escatológica e pelo realismo bíblico que se anunciava aos peregrinos de todas as partes da Alemanha e mesmo de outros países.¹⁶⁹ A partir de sua tradição pietista Johann Blumhardt enfatizava a necessidade do novo nascimento. A mensagem de Jesus Cristo consistia em fazer este anúncio, no entanto, o velho Blumhardt afirmava que esta missão de Jesus não consistia apenas na proclamação de uma realidade espiritual, mas também física e concreta. Isto significa que este novo nascimento vinha acompanhado de uma ação de Deus plena na vida das pessoas. Nesse sentido os milagres serviam como sinal com o fim de promover a esperança de uma transformação totalizante. O ser humano e toda a natureza seriam alcançados pela ação de Deus na História.

¹⁶⁷ *Jesus is Victor* ou *Jesus is the Conqueror* (Jesus é Vitorioso). CD.IV/3. § 69.3. p. 168-171. Barth dedica um longo excursus para falar da experiência de Johann Blumhardt em 1842-44. A expressão *Jesus is Victor* vai acompanhá-lo por toda a vida.

¹⁶⁸ Para um exame detalhado da influência dos Blumhardts sobre a teologia de KB cf. COLLINS WINN, Christian T. *Jesus is Victor! The Significance of the Blumhardts for the Theology of Karl Barth*. Eugene: Pickwick Publications, 2009.

¹⁶⁹ Christoph Blumhardt foi muito admirado por vários parentes de Barth como por exemplo Karl e Elisabeth Sartorius que foram os incentivadores do estudante KB visitar Blumhardt várias vezes sendo a primeira em 27 de dezembro de 1907. cf. BUSCH, Eberhard. *Karl Barth & The Pietists*. op. cit. p. 31. nota 18; Segundo COLLINS WINN o nome de KB está registrado no livro de visitas de Bad Boll em 3 ocasiões distintas: 30/11/1907; 27/12/1907 e 15/2/1908. Não é certo que em todas essas ocasiões Barth tenha se encontrado com Blumhardt. Eberhard Busch afirma que é certo que este encontro aconteceu em 27/12/1907. cf. COLLINS WINN, Christian T. op. cit. p. 160. nota 16; cf. tb. BUSCH, Eberhard. *Karl Barth; his life...* op. cit. p. 43-44.

Johann Blumhardt associou a cura de Gottlieben Dittus e as experiências miraculosas que se seguiram a esta primeira cura a uma nova efusão do Espírito Santo. Deixando de lado a visão pietista da fé individualista, atribuiu aos últimos acontecimentos um caráter universal. Seu pietismo se modifica deixando a dimensão pessoal da espiritualidade para uma concepção cósmica e escatológica. Afirma que a cura física de qualquer espécie não se produz para a promoção do alívio físico se bem que isto também é verdade. No entanto, seu verdadeiro objetivo é se estabelecer como sinal de esperança de que a restauração final de todas as coisas está se aproximando.¹⁷⁰ Esta visão influenciou a escatologia de KB em sua doutrina da restauração final (*apokastasis*). Isto não significa dizer que ele era um universalista no sentido mais comum do termo. Basta dizer que sua teologia da graça apresentada na doutrina da eleição, pode conduzir a esta compreensão. Por outro lado seria um erro concluir que esta é sua posição. Balthazar afirma que em sua doutrina da eleição Barth mostra que a salvação universal é não somente possível como inevitável.¹⁷¹ No entanto o próprio Barth não afirma este universalismo. Em sua CD afirma que a graça de Cristo revoga toda a condenação. Citando Lamentações afirma que as misericórdias do Senhor se renovam a cada manhã (Lm 3,22), portanto não há uma boa razão para não se crer nessa possibilidade que fica em aberto. É o mais que ele se permite dizer.¹⁷²

Christoph Blumhardt deu a ele a visão da dimensão política e social do reinado de Deus. Ao irromper esse novo tempo se muda a ordem estabelecida. A luta entre “principados e potestades” é colocada em termos políticos. Para Christoph, Jesus deve ser encontrado entre os pobres e oprimidos e todos aqueles que lutam por justiça. O Reino de Deus é um Reino de justiça e promoção da paz. Numa afirmação contundente afirma que os ateístas socialistas eram mais cristãos que os próprios cristãos por causa de sua luta e engajamento nas questões sociais.¹⁷³ Ele identificou este ambiente como o verdadeiro *locus* da obra de Deus no mundo. Enquanto homem político Christoph se dedicou às causas sociais lutando pela reforma salarial, pagamento de impostos e tributos e o transporte dos trabalhadores.

¹⁷⁰ COLLINS WINN, Christian T. op. cit. p. xiv.

¹⁷¹ VON BALTHAZAR, Hans Urs. Op. cit. p. 18; cf tb. CRISP, Oliver. On the Barth's Denial of Universalism. *Themelios*. Autumn 2003. p. 18-29.

¹⁷² CD. IV/3. § 70 The Falsehood and Condemnation of Man. p. 478.

¹⁷³ COLLINS WINN, Christian T. op. cit. p. xvi.

Essas atividades de Blumhardt lhe custaram os privilégios eclesiásticos, no entanto ele já esperava por este desenlace. A situação com a igreja era tensa. Ele considerou a separação como um dom de Deus, a fim de que ele pudesse de uma forma mais integral se dedicar totalmente a lutar pelos pobres.¹⁷⁴

Um dos pontos decisivos para o rompimento de KB com a teologia liberal é o encontro com Christoph Blumhardt em abril de 1915.¹⁷⁵ Barth nunca escondeu a tremenda impressão que aquele homem lhe causou. Blumhardt combinava suas atividades com a busca por sinais da aproximação do Reino de Deus. Porém, o mais importante é que viu em Blumhardt a conexão fundamental entre conhecimento de Deus e esperança cristã.¹⁷⁶ Segundo Hans Frei (1922-1988) os dois Blumhardts devem ser incluídos dentro da categoria do que se chama de “realismo bíblico”. Carrega em si mesmo uma visão não acadêmica e não formal. A Escritura é lida numa perspectiva das narrativas realísticas. Segundo Frei este realismo é escatológico e pode ser encontrado no pietismo de Württemberg. Frei ainda enfatiza que os Blumhardts influenciaram a forma de KB ler as Escrituras além de certa forma de universalismo e solidariedade com o mundo.¹⁷⁷

Joachim Berger se concentra em estudar o jovem Barth de 1915 a 1924 e afirma que a maior influência que recebeu dos dois Blumhardts foi a ênfase na teologia querigmática. Há em Barth uma preocupação acentuada com o anúncio da Palavra de Deus ainda que essa seja uma tarefa impossível para o ser humano. No entanto, Deus vem ao encontro do homem e da mulher e os desafia a pronunciar a Palavra que eles não conhecem. Deus pronuncia por meio deles a sua Palavra para o mundo.

A escatologia de Barth não trata de uma doutrina das últimas coisas. Tanto que se ele tivesse continuado sua Dogmática a última parte - a quinta - teria se chamado a Doutrina da Redenção. Sua escatologia parte do moto: Jesus é Vencedor! Aliava esta afirmação com outra não menos importante: Venha o teu reino! Certamente não foi por acaso que na noite de 9 de dezembro de 1968 ao falar ao telefone com seu amigo Thurneysen, pouco antes de deitar para dormir,

¹⁷⁴ Id. Ibid. p. xvi.

¹⁷⁵ Cf. BUSCH, E. KB: *His Life... op. cit.* p. 84-86.

¹⁷⁶ Id. Ibid. p. 85.

¹⁷⁷ A tese doutoral de Hans Frei, defendida em 1956, nunca foi publicada. Devo estas informações sobre o trabalho de Hans Frei a Collins Winn. Cf. *op. cit.* p. 7.

despediu-se com estas palavras: Ele reinará!¹⁷⁸ Uma frase de Christoph Blumhardt.

3.5. Fim do Liberalismo

Sua primeira crise aconteceu quando surgiu na Alemanha o Manifesto produzido por 93 intelectuais que dava suporte à política estatal que levou a Alemanha à Primeira Guerra Mundial. Entre esses intelectuais estavam alguns de seus antigos professores a quem ele tinha honrado. Desiludido de suas condutas percebeu que não seria mais capaz de aceitar sua ética e dogmática, sua exegese bíblicas e suas interpretações da História. Compreendeu finalmente que a teologia do século XIX não tinha futuro.¹⁷⁹

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

Durante os anos da Primeira Grande Guerra, junto ao seu jovem amigo Eduard Thurneysen, discutia as angústias pela busca do sermão. Resolveram fazer uma investigação separada sobre a mesma questão: onde há um ponto de apoio sólido para a tarefa pastoral? Resolveram também dividir o trabalho. Thurneysen estudaria a filosofia e a teologia de Schleiermacher; Barth estudaria Paulo. Como Lutero, voltou-se para a Bíblia em busca de ajuda e em particular, a Carta de

¹⁷⁸ BUSCH, Eberhard. KB: His Life.... op. cit. p. 498.

¹⁷⁹ BARTH, Karl. *The Humanity of God*. Translated by Thomas Wieser. Richmond: John Knox Press, 1964. p. 14. O documento assinado por seus antigos professores viria a ser conhecido como Manifesto de Fulda. Entre seus signatários havia físicos, químicos, médicos, prêmios Nobel, teólogos e professores mundialmente conhecidos.

Paulo aos Romanos. Ao mesmo tempo foi compulsivamente levado aos escritos de Kierkegaard e Dostoievski. Estes foram homens que lutaram pela vida de um modo raramente sonhado por um crítico acadêmico.

O resultado foi surpreendente. Em 1919 surgiu a *Carta aos Romanos (Der Romërbrief)*.¹⁸⁰ Afirma que não queria perder de vista em nenhum momento a diferença qualitativa que existe entre Deus e o homem. Citando Kierkegaard diz: “lembra-te que tu estás na terra e Deus no céu,” que é também uma citação de Eclesiastes (5,2).

Foi somente a partir de 1916 que começou a perceber que “Deus queria ser Deus”.¹⁸¹ Provavelmente o socialismo religioso de Kutter e Ragaz contribuiu para isso. Isto é, Deus quer ser Deus porque quer agir como Deus. Era uma época de profundas transformações sociais e movimentações políticas radicais. Barth suspeita que a mudança de paradigma na teologia já havia começado por ocasião da Primeira Guerra Mundial, quando a ética e o triunfalismo científico entraram em colapso. Certo espírito de desconfiança alcançou a exegese, a crítica histórica e a dogmática. Com outros tons, a teologia dos cristãos socialistas começa a colocar a questão da fé cristã e do socialismo. Os Blumhardts, junto com Kutter e Ragaz são os socialistas religiosos que serão decisivos não somente para o pensamento de Barth, mas também de Paul Tillich (1886-1965).

Foram anos especiais para a formação social e também para a mudança de critério na teologia de Barth. Durante a Primeira Grande Guerra, numa reunião preparatória para a Terceira Internacional, em Zimmerwald, Suíça - um pequeno povoado perdido nas montanhas, no cantão de Lucerna - estavam presentes Vladimir Ilich Lênin (1870-1924), Karl Liebnecht (1871-1919), Rosa Luxemburg (1871-1919) e os amigos Barth e Thurneysen, que ficaram por um dia e meio.¹⁸² Karl Liebnecht era advogado e presidente da Juventude Socialista Internacional. Este se voltou contra a renovação dos créditos de guerra o que lhe valeu a prisão.

¹⁸⁰ BARTH, Karl. *Carta aos Romanos*. Tradução de Lindolfo K. Anders. São Paulo: Novo Século, 2002. O teólogo católico, Karl Adam disse sobre *Der Romërbrief*: “it felt like a bomb on the playground of the theologians.” Em: GREEN, Clifford, (Ed.). *Karl Barth: Theologian of Freedom*. Minneapolis: Fortress Press, 1991, p.16.

¹⁸¹ BARTH, Karl. A Humanidade de Deus. Em: ALTMANN, Walter. (Org.). *Dádiva e Louvor*; KB: artigos selecionados. Tradução de Walter O. Schlupp, Luís Marcos Sander e Walter Altmann. São Leopoldo: Sinodal, 1986, p.391.

¹⁸² Depoimento de Eduard Thurneysen a George Casalis. SANTA ANA, Júlio. Karl Barth e o Socialismo. Em: *Revista do Seminário Presbiteriano Independente de São Paulo*. 1986. p. 24.

Em 15 de janeiro de 1919 foi assassinado juntamente com Rosa Luxemburg, figura emblemática do socialismo alemão.¹⁸³

A guinada de Barth aconteceu quando reconheceu que, contrariamente ao que diz a exegese crítica, o tema da Bíblia não é a religião e a moral religiosa. Ao contrário, o tema da Bíblia, seu rochedo irremovível com o qual nos deparamos em primeiro lugar, é a divindade de Deus.¹⁸⁴ Mas agora, sua percepção leva-o à compreensão de que a divindade de Deus não o distancia do ser humano. Deus é divino em sua essência, em autonomia e singularidade. No entanto é um Deus que tem a iniciativa de ser parceiro do homem e da mulher. Ele chama essa nova leitura de “re-visão”. Mas uma revisão autêntica, que não é um recuo, mas um novo ponto de partida e uma nova ofensiva, no qual, o que foi dito voltará a sê-lo, só que de uma forma mais apropriada e madura. Afirma que, aquele que não caminhar dessa maneira para chegar à afirmação de que Deus é Deus, não poderá entender o que se pretende dizer com um novo discurso acerca de sua humanidade.

Nessa revisão afirma que sua teologia estava parcialmente correta. Suas mais famosas afirmações, como o *Totaliter Aliter*, que irrompem verticalmente e a não menos famosa diferença qualitativa infinita entre Deus e o ser humano e a resposta da pessoa como “um salto no abismo”, na perspectiva de Kierkegaard, foram afirmações fortes com uma boa intenção de marcar a transcendência de Deus, porém, dito de modo um pouco desumano. Segundo von Balthazar,¹⁸⁵ o erro dos primeiros anos da teologia de Barth é que esse trabalhou apenas com o conceito de diástase (disjunção) e apenas raramente com o conceito complementar de analogia. Barth concorda com von Balthazar, mas reconhece que o defeito de sua teologia consistia em que “estávamos errados justamente ali onde estávamos certos, ou seja, consistia em que não soubemos, por longo tempo, desenvolver com suficiente cuidado e integridade a nova percepção da divindade de Deus, que tanto alvoroçou a nós e depois também a outros.” A afirmação de que Deus é tudo e o ser humano, nada, era uma invenção teológica. Percebe também que esse

¹⁸³ Rosa Luxemburg era polonesa de origem, nascida em Zamosc. Cresceu em Varsóvia e foi membro do Partido Socialista Democrático Alemão, (SPD) e co-fundadora da Social- Democracia do Reino da Polônia e Lituânia, SDKPiL. Cf. SCHÜTRUMPF, Jörn, org. *Rosa Luxemburg ou o preço da liberdade*. Tradução de Isabel Maria Loureiro. São Paulo: Editora Expressão Popular, 2006. p. 18.

¹⁸⁴ BARTH, Karl. *loc. cit.*

¹⁸⁵ ALTMANN, Walter. (Org.). *Dádiva e Louvor. op. cit.* p. 393. von Baltazar, foi um dos melhores intérpretes de Karl Barth. Este o chamava de “meu perspicaz amigo da outra margem”.

conceito de absolutização e abstração de Deus estava mais ligado à filosofia grega, principalmente os platônicos, do que à divindade observada no Deus de Abraão, Isaque e Jacó. Por outro lado, essa afirmação – a transcendência absoluta – era uma forma de se combater a justificação da autonomia do ser humano pregada pelo liberalismo. A preocupação de alguns – como Ragaz – era que houvesse uma nova ênfase no humanismo e no secularismo. Barth reconhece, quarenta anos mais tarde, que o medo de um novo humanismo era tão grande que se deixava escapar o fato de que a divindade do Deus vivo só tem sentido no contexto de sua história e de seu diálogo com o ser humano. Portanto, em seu estar junto com o homem.¹⁸⁶ Dizer que Deus é Deus não pode ser dito senão reconhecendo que Ele está ao lado do ser humano. Sua divindade não é revelada no espaço vazio de um ser-para-si divino, mas justamente no fato de existir, falar e agir como parceiro do ser humano. A divindade de Deus, corretamente entendida, inclui sua humanidade.

Num mundo que sobreviveu a duas grandes guerras, um Deus transcendente e distante não tem nada a dizer ao ser humano.¹⁸⁷ Nesse contexto é possível perceber que não se pode excluir a humanidade de Deus de sua divindade, sendo Ele a abertura para o amor, em sua capacidade de não estar só nas alturas, mas também nas profundezas, de não ser apenas para si, mas também para o outro.

Uma divindade que não nos leva a encontrar a humanidade seria uma falsa divindade. Em Cristo essas falsas divindades foram ridicularizadas. Nele decidiu-se, de uma vez por todas, que Deus não é sem o ser humano. Na humanidade de Cristo se revela a humanidade de Deus. Por meio de Cristo, Deus participa do ser humano, se engaja em seu favor. É diferente do Deus de Schleiermacher que não pode se compadecer. Também Espinosa afirma que devemos amar a Deus, mas não devemos esperar que Ele nos ame.¹⁸⁸ Porém, o Deus de Abraão se compadecer. Jesus é o espelho do coração paterno de Deus. A verdade de Deus é

¹⁸⁶ *Id. Ibid.* p. 394.

¹⁸⁷ Cf. BONHOEFFER, Dietrich. *Resistência e Submissão*; cartas e anotações escritas na prisão. Tradução de Nélcio Schneider. São Leopoldo: Sinodal, 2003. p. 488.

¹⁸⁸ Espinosa afirma que ninguém pode odiar a Deus mas, por outro lado, “o que ama a Deus não pode procurar fazer com que Deus o ame por sua vez. Deus está isento de paixões e não é afetado por nenhuma afecção de alegria ou de tristeza. Deus só pode amar a si mesmo. Cf. ESPINOSA, B. *Ética*. Tradução de Marilena Chauí et al. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (V-17), p. 286. (Os Pensadores). RUSSELL, Bertrand. *História da Filosofia Ocidental*. Tradução de Brenno Silveira. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1957. v.3, p.106-107.

seu amor dirigido a todas as pessoas. Surgem assim algumas conseqüências dessa percepção da relação entre Deus e o ser humano.

Em 1915, quando se filiou ao Partido Social Democrático Suíço, o fez baseado em sua decepção com os intelectuais alemães. Tal decisão deveu-se também à sua prática pastoral. A experiência em Safenwill foi determinante para tomar essa atitude. Aqui se encontra o Barth de esquerda, o teólogo que abriu caminho para o diálogo entre a teologia cristã e o pensamento socialista. Na pequena vila de Safenwil, Barth pregava e ajudava as operárias das fábricas têxteis a fim de conseguir melhores condições de trabalho. Foi ali que ele, por sua militância e participação na organização de um sindicato, passou a ser conhecido como *o pastor vermelho*.¹⁸⁹

Nessa época Barth já criticava algumas posições clássicas do socialismo. Sua desilusão com a Segunda Internacional foi grande. O proletariado havia entrado para o exército da Alemanha. Assim, a única força pacífica que poderia parar a guerra acabou aderindo a ela.

3.6. Atuação Política no Terceiro Reich

Em 1968 surgiu em Genebra a obra *Karl Barth Et la Politique* de Daniel Cornu.¹⁹⁰ O autor, nascido em 1939, jornalista, produziu esta obra com o objetivo de homenagear Karl Barth pelo que ele chama de “singular coragem de descer do púlpito para as ruas.”¹⁹¹ De fato, Barth soube associar reflexão teológica com atividade política quando interpelado diante de situações que se cristalizaram a partir da morte do presidente Paul von Hindenburg (1847-1934), eleito presidente da Alemanha em maio de 1925. A situação era difícil naquele período pós-guerra (1914-1918). O orgulho dos alemães estava ferido com a assinatura do Tratado de Versailles ocorrido em 1919 e que encerrou oficialmente a Primeira Guerra Mundial. A Alemanha foi declarada a única culpada por todos os prejuízos causados pela guerra. Por conta disso foi obrigada a aceitar a perda de vários territórios como também o pagamento de uma multa astronômica cujo montante

¹⁸⁹ SANTA ANA, Júlio. Karl Barth e o Socialismo. *op. cit.* p. 23.

¹⁹⁰ CORNU, Daniel. *Karl Barth, teólogo da liberdade*. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1971.

¹⁹¹ Id. *Ibid.* p. 7.

maior era devido ao governo francês, considerado o mais prejudicado pelos alemães, pois foi em seu território que as maiores batalhas foram travadas.

A República de Weimar, instaurada na Alemanha logo após o fim da Primeira Guerra Mundial estabeleceu o governo parlamentarista democrático. O presidente da república deveria nomear um chanceler que seria responsável pelo poder executivo. O poder legislativo era constituído por um parlamento (Reichstag). Foi dessa forma que o império alemão foi substituído, porém, a República de Weimar duraria apenas 14 anos. Durante seu curto tempo de existência ela viu cerca de 15 diferentes governos. O último foi a “Grande Coalizão”, que tinha como chanceler Hermann Müller desde junho de 1928. Mas não havia união. Os membros da coalizão visavam o interesse de seus próprios partidos por isso, jamais o governo foi uma verdadeira coalizão. Em 1929 aconteceu o que se chamou a Grande Depressão que abalou a economia mundial. A Alemanha, já fragilizada pela herança da guerra, sentiu particularmente a devastação econômica. Diante da incapacidade de solucionar o problema da nação, o gabinete de Müller renunciou em 27 de março de 1930, exatamente na época que Barth estava chegando a Bonn.¹⁹²

O novo governo foi formado pelo Partido Católico de Centro que estabeleceu como chanceler Heinrich Brüning. Sua proposta de governo era estabelecer medidas extremas. Incluía aumento de impostos e redução dos gastos do governo. Achava que desta maneira poderia baixar a inflação, no entanto, sabia que seu plano era impopular e assim foi. Submeteu o orçamento ao Parlamento e este o rejeitou. Brüning invocou o Artigo 48 da Constituição que dava ao presidente o poder de aprovar a política do gabinete por decreto. O parlamento foi dissolvido e novas eleições foram convocadas para 14 de setembro. Nessas novas eleições, os mais beneficiados foram os extremistas de direita e de esquerda. Os comunistas receberam quatro milhões e seiscentos mil votos assumindo 77 cadeiras no Parlamento (*Reichstag*). O Partido Nacional Socialista, que em 1928 tivera apenas oitocentos e nove mil votos e doze cadeiras recebeu, em 1930, seis milhões e seiscentos mil votos que lhe deu direito a cento e doze cadeiras no Parlamento. Era agora o segundo maior partido da Alemanha. A vitória foi celebrada com muita violência nas ruas.¹⁹³

¹⁹² McCORMACK, Bruce. op. cit. p. 412.

¹⁹³ Id. Ibid. p. 414.

Em 30 de janeiro de 1933, pressionado de todos os lados pelos nacionais socialistas o presidente, envelhecido e quase sem nenhuma autoridade, entregou a chancelaria do Reich a Adolf Hitler. Paul Althaus afirma que as igrejas evangélicas alemãs saudaram a nova ordem como um milagre de Deus.¹⁹⁴ O Nacional Socialismo refletia o anseio romântico do povo alemão do período pós-kantiano. Caracterizava-se como uma corrente nacionalista, quase religiosa, mítica, uma divinização do povo como raça germânica pura. Isto confirma a tese de que não foram os nazistas que criaram essa concepção étnica. Pode-se dizer que vem desde Lutero o fundamento para o florescimento do nacionalismo alemão.¹⁹⁵

Foi, no entanto, com Fichte que se deu o passo mais importante em direção a sacralização da nação. Em seu *Discurso à Nação Alemã*,¹⁹⁶ o povo é considerado como uma revelação histórica de Deus que se desenvolve segundo uma determinada ordem da criação. Esta “teologia” reforça a tese de que o conceito de raça tem força obrigatória como expressão da vontade de Deus. O povo, como tal, é criação de Deus, com sua vocação própria e espírito próprio.¹⁹⁷ Assim, cada povo, com suas idiossincrasias, representa um aspecto particular da *Imago Dei*. Fichte acentua o fato que o povo alemão, dentre outros povos, seria aquele que tem conservado e desenvolvido com mais obstinação a pureza da lei da criação, ou seja, a superioridade dos povos germânicos se enraíza na consciência de pertencimento territorial, pois os primeiros alemães fincaram suas culturas no habitat de seus antepassados. Segundo, por causa da língua que não se deixou dominar por estrangeirismos e manteve sua pureza e, terceiro, pelo conceito de raça como cultura da liberdade, predestinada, livre de toda contaminação histórica.¹⁹⁸

¹⁹⁴ VALL, Héctor. *Iglesias e Ideologia Nazi*; el sinodo de Barmen (1934). Salamanca: Ediciones Sígueme, 1976. p. 41.

¹⁹⁵ Coube ao historiador Karl Holl (1866-1926) o redescobrimiento de Lutero como homem religioso mas também heróico em sua defesa da pátria alemã. Cf. VALL, Hector. op.cit. p. 28.

¹⁹⁶ *Reden an die Deutschen Nation* é uma obra constituída de 14 conferências proferidas em Berlin entre 1807-1808 em pleno domínio francês na época das invasões napoleônicas. Fichte pronunciou essas conferências na Academia de Berlin. A obra defende uma identidade nacional baseada na terra, na unidade da língua e na identidade da raça. Cf. FICHTE, Johann Gottlieb. *Discursos à Nação Alemã*. Tradução de Alexandre Franco de Sá. Lisboa: Círculo de Leitores, 2008. *Passim*.

¹⁹⁷ VALL, Hector. op. cit. p. 31. Essa afirmação deve-se a Schleiermacher.

¹⁹⁸ FICHTE, J. G. op. cit. p. 97s

É com Hegel, porém, que a idéia de Estado forte e poderoso assume sua configuração mais terrível. Há uma relação muito próxima entre as ideias de Hegel e de Maquiavel sobre a necessidade de um estado soberano que se impõe pela força. Ele afirma que “não é no repouso pacífico, mas no movimento da guerra que se mostra a força de coesão de cada um com o todo.”¹⁹⁹ A tese da força para configuração do Estado aparece em passagens explícitas de Hegel. Numa citação de Lukács encontramos a seguinte afirmação:

Nas lições de 1805-1806 volta Hegel a falar de Teseu como fundador de Estados. Diz que todos os Estados devem sua fundação à força, e que os titulares da força foram grandes homens, como Teseu. A condição prévia do grande homem é que saiba e pronuncie a vontade absoluta. Todos se reúnem ao redor do seu estandarte; ele é o seu Deus. Assim Teseu fundou o Estado de Atenas; assim um poder terrível assumiu o Estado na Revolução Francesa, o todo em geral. Mas ela é necessária e justa na medida em que constitui e mantém o Estado como aquele indivíduo real. Este Estado é o simples espírito absoluto, seguro de si mesmo e para o qual nada que é determinado vale que não seja ele mesmo, nenhum conceito de bem ou de mal, humilhante ou vergonhoso, nem astúcia nem falsidade; ele se ergue acima de tudo isso, pois o próprio mal está nele, reconciliado consigo mesmo.²⁰⁰

Ricardo Timm de Souza, tradutor da obra de Rosenzweig (1886-1929) para a língua portuguesa, afirma que o apelo ao tirano como instaurador do Estado, na forma apresentada por Hegel, recorda Platão e Maquiavel. Segundo Rosenzweig a solução “inérita de Hegel é a seguinte: o grande homem que é obedecido à força por todos, em lugar do estabelecimento livre do contrato, é obedecido exatamente porque tem em si a vontade inconsciente de todos, a vontade que um dia terão.”²⁰¹ Esse tirano é inspirado em Platão e Maquiavel. A diferença é que o Tirano ou Príncipe é, nesses dois últimos pensadores, pessoas que concentram em si mesmo toda a potência do Estado. Em Hegel, esse poder pessoal desaparece num processo de socialização. Tanto em Hegel como no socialismo a partir de Marx, o “príncipe foi coletivizado. Em lugar do condutor individual se coloca uma entidade coletiva, ou seja, o Estado. O príncipe moderno foi socializado.”²⁰²

¹⁹⁹ ROSENZWEIG, Franz. *Hegel e o Estado*. Tradução de Ricardo Timm de Souza. São Paulo: perspectiva, 2008. p. 10.

²⁰⁰ Id. Ibid. p. 14.

²⁰¹ Id. Ibid. p. 203.

²⁰² GRAMSCI, Antonio. *Maquiavel, a Política e o Estado Moderno*. Tradução de Luiz Mário Gazzaneo. 4 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980. p.6.

Portanto, o Nacional Socialismo (NS) tinha um respaldo histórico considerável no que diz respeito à supremacia da raça germânica. As políticas de guerra desde o final do século XIX e início do século XX tinham minado o orgulho alemão e as enormes perdas territoriais humilharam o povo em sua essência. Assim, o ambiente na segunda década do século XX era plenamente favorável ao surgimento de novas ideologias que pudessem reverter essa situação. Muito antes de o NS implementar uma política puramente nacionalista para a nação alemã, pensadores como Lessing, Herder, Schleiermacher, Kant e Hegel já haviam promovido essa valorização no *ethos* cultural de convocação à pertença germânica.²⁰³

Este espírito de “povo da terra” foi sem dúvida formado a partir do protestantismo alemão, sobretudo luterano, que por sua íntima ligação com os príncipes territoriais havia favorecido uma espécie de patriarcalismo governamental. Somente em 1919, com o fim da Primeira Guerra Mundial uma tradição de 400 anos de união entre Igreja e Estado chega ao fim. O artigo 137 da Constituição de República de Weimar estabelece que não existe nenhuma igreja estatal. Assim, cada sociedade religiosa ordena e administra seus negócios dentro dos limites das leis vigentes estabelecidas para todos. A partir daí as igrejas se vêem reduzidas a si mesmas e, portanto, devem tomar em suas mãos o próprio destino. Nesse novo modelo, as pequenas igrejas regionais entraram num processo de configuração eclesial que redundou em conflitos e enfrentamentos intermináveis na busca por identidade. Percebeu-se que as igrejas não estavam preparadas para viverem esta liberdade.

O tempo era novo e a renovação da Igreja uma necessidade imperiosa. Otto Dibelius produziu uma obra que se tornaria admirada por promover uma visão da Igreja fundada na confissão de fé e no culto. Achava que a igreja tinha muito a contribuir para a organização e sustentação dos valores espirituais do povo alemão.²⁰⁴ Apesar da época, os anos de 1920, a abordagem de Dibelius é otimista: alimenta uma esperança que não vingaria. Karl Barth irá se opor

²⁰³ Vários autores podem ser consultados. HOBBSBAWN, Eric J. *A Era das Revoluções 1789-1848*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2010; KOHN, Hans. *A Era do Nacionalismo*. São Paulo: Fundo de Cultura, 1963; MEIRA PENA, J. O. *A Ideologia do Século XX*. São Paulo: Nórdica, 1994.; ROSENZWEIG, Franz. *Hegel e o Estado*. op. cit.; GRAMSCI, Antonio. *Maquiavel, a Política e o Estado Moderno*. op. cit.

²⁰⁴ A obra de Dibelius é *Das Jahrhundert der Kirche* (O Século da Igreja), de 1926. cf. VALL, Hector. op. cit. p. 26.

vigorosamente contra este otimismo ao tomar como ponto de partida para suas reflexões, não o positivismo dos bispos nem o conceito de uma Igreja Popular (*Volkskirche*). Ele afirma que o termo *Volkskirche* “não deixa de ser um termo um tanto estranho! O povo não é a comunidade, não é a Igreja.”²⁰⁵ As pessoas, dentre o povo, creram em Jesus. (Jo 7,31).

Para KB a Igreja é portadora da Palavra de Deus que se manifesta unicamente em Jesus Cristo. Essa é a característica marcante daquilo que será a teologia dialética desse período de crise na Alemanha. Mas tal perspectiva estaria longe de influenciar os acontecimentos daquela época. Somente a partir de 1933 é que KB entrou de vez na discussão que se instaurou nos meios eclesiásticos alemães sobre o papel da Igreja como comunidade independente e autônoma.

Na Alemanha pós Primeira Guerra Mundial a idéia de um Estado forte foi se solidificando tendo o NS se aproveitado desse sentimento geral da nação. Inicialmente o poder era do partido e não de um indivíduo. Isso viria mais tarde. Era preciso primeiro potencializar as forças de reação contra a estagnação política e social. Economicamente a Alemanha estava em ruína. Era o tempo propício para o surgimento de “salvadores da pátria.” O partido nazista surgiu efetivamente a partir de 1920, imediatamente como resposta ao Tratado de Versailles. Suas principais metas eram: antissemitismo, pangermanismo, totalitarismo e eugenia (pureza da raça).

A partir de 1933 o poder do Estado deu lugar ao poder do Líder (Führer). Era o início do totalitarismo na Alemanha. Na noite de 27 para 28 de fevereiro de 1933 aconteceu o incêndio do Parlamento (*Reichstag*). O partido NS acusou os judeus pelo incêndio e no dia seguinte foi publicada uma nova lei para defesa do povo e do Estado. A lei era na verdade uma limitação extrema da liberdade pessoal, do direito de manifestação de opiniões, da liberdade de imprensa, do direito de reunião e de se constituir associações. Suprimia também a quebra do direito da inviolabilidade de correspondências, telegramas e telefones. A polícia podia entrar em residências sem necessidade de ordem judicial desde que fosse constatado qualquer tipo de suspeita. E o pior de tudo: o poder legislativo é assumido pelo executivo e com isso o Parlamento deixa praticamente de existir. O novo Reich, desde o início, viveu em regime de exceção.²⁰⁶

²⁰⁵ BARTH, K. Jesus e o Povo. Em. ALTMANN, W. (org.) *Dádiva e Louvor*. op. cit. p. 321.

²⁰⁶ VALL. Hector. op.cit. p. 59.

Estava instaurado o totalitarismo. Hitler mantinha o poder sobre o aparelho do Estado, sobre a administração, o exército, a polícia e, esse poder chegaria até mesmo sobre a Igreja Oficial. Cumpriam-se novamente as profecias de Maquiavel: a revolução se instaurou para se assumir o controle do Estado e daí se promover o domínio das massas. O príncipe moderno deve ter uma parte dedicada ao jacobinismo. Seu poder é tirânico, ou seja, se impõe pela força bruta.²⁰⁷ A constituição do III Reich representa o princípio fundamental que orientará as decisões práticas do governo para todas as instituições e sociedades privadas. Nesse sentido fica claro que nenhuma oposição será tolerada.

Desde 1932 o NS passou a se preocupar diretamente com a questão da Igreja. O Partido não tinha o menor interesse em questões dogmáticas. O que havia era o interesse no poder da Igreja como elemento de integração entre o Partido e as massas. Surge a Igreja Evangélica Alemã (*Deutsche Evangelische Kirche* - DEK). Os que se integram a esse movimento são chamados de Cristãos Alemães (*Deutsche Christen* - DC) que pretendem estabelecer uma estreita relação entre a Igreja e o Estado Alemão, ou seja, entre o Partido Nacional Socialista e a Igreja.²⁰⁸ A pretensão era a fusão das diversas igrejas evangélicas numa única igreja dentro do mesmo espírito do Partido. Seria a Igreja do Reich (*Reichskirche*). Deveria para isso ter um caráter popular, uma instituição que representasse todas as forças religiosas do povo alemão. Essa nova Igreja deveria compartilhar dos mesmos objetivos do Estado. No futuro o Evangelho deveria ser anunciado enquanto Evangelho do Terceiro Reich (*Evangelium im Dritten Reich*). A nova Igreja será a igreja dos cristãos alemães, ou seja, dos cristãos de raça aariana.²⁰⁹

²⁰⁷ É interessante a tese de Gramsci sobre o Príncipe Moderno. Ele faz uma distinção entre poder e hegemonia. Poder é o controle bruto. Hegemonia é o controle psicológico sobre as massas. O tirano comum usa o poder para exercer a hegemonia. Gramsci afirma que “seu príncipe” age de outra forma. Pretende promover a hegemonia para assumir o poder e isso será feito de forma suave, quase imperceptível. A massa concede o poder ao tirano hegemônico sem que ela perceba. Seu consentimento para a nova ordem chega sem sobressaltos. Esse consentimento se centra na força do hábito, por meio de automatismos mentais adquiridos de longas repetições e tira toda a capacidade de discussão e crítica. Nesse sentido Gramsci é mais maquiavélico que Maquiavel. Cf. GRAMSCI, A. *Maquiavel, a Política e o Estado Moderno. op. cit.* p. 95; GRAMSCI, A. *Cadernos do Cárcere. op. cit. passim.*

²⁰⁸ VALL, Hector. *op. cit.* p. 60.

²⁰⁹ CORNU, Daniel. *op. cit.* p. 23. A radicalização do princípio de pureza da raça atingiu todos os setores da sociedade alemã e a Igreja (DEK) não ficou de fora. No nazismo, em lugar do conceito bolchevista de revolução permanente encontra-se a noção de seleção racial que não pode parar. Exigia-se a constante radicalização dos critérios pelos quais é feita a seleção, isto é, o extermínio dos ineptos. Primeiros seriam exterminados os judeus puros seguidos dos meio judeus e um quarto

A partir daí KB resolve intervir abertamente contra esse estado de coisa. Dois motivos foram determinantes para sua intervenção pública. Primeiro a necessidade de se distanciar dos DC, já que seu silêncio podia ser mal interpretado. Segundo, os graves acontecimentos de 24 de junho de 1933 quando August Jäger, conselheiro jurídico em Wiesbaden foi nomeado diretor do Departamento Eclesiástico do Ministério de Cultos da Prússia com a ordem expressa de Herrmann Göring de acabar com as lutas internas da Igreja na qualidade de ministro estatal.²¹⁰

Na mesma noite da demissão do bispo F. von Bodelschwingh, KB escreve seu repúdio a esta nova ordem eclesiástica. Em *Existência Teológica Hoje* (*Theologische Existenz Heute*) descreve o receio que os últimos acontecimentos traziam sobre o futuro da Igreja e do Povo Alemão.²¹¹ A mensagem de KB nesse texto chama os cristãos alemães à necessidade de se anunciar a Palavra de Deus em sua integridade. Seu anúncio, afirma, é mais imperioso que todas as coisas. Ainda que em tom teológico e acadêmico o manifesto denuncia a ilegitimidade de qualquer Estado em querer assumir ou assimilar o papel da Igreja. Fica evidente, desde já, a pretensão do NS assumir e transformar o regime numa nova revelação. Torna-se novamente imperiosa a necessidade de se enfatizar a mensagem do Primeiro Mandamento tantas vezes anunciada por Barth.²¹²

O manifesto foi um verdadeiro sucesso literário. Em um mês vendeu 17 mil exemplares. O título emprestou seu nome para uma série de cadernos que foram sendo publicados ao longo de dois anos até que Barth foi expulso da Alemanha. Seus colaboradores nos 22 números publicados foram Hans Asmussen e Eduard Thurneysen. Barth afirma que não pretendia tratar da situação política que

judeu. Em outras áreas seriam eliminados os loucos, seguidos dos portadores de doenças incuráveis e depois, pelas famílias em que surgisse algum doente incurável. Nem mesmo os membros da temida SS (Polícia Secreta) ficaram de fora. Um decreto de Hitler de 19 de maio de 1943 ordenava que todos os que tivessem ligações com estrangeiros através de laços familiares, casamento ou amizade deviam ser eliminados do Estado, do Partido, do Exército (*Wehrmacht*) e da economia. Isso afetou 1200 líderes da SS. Cf. ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*. Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia Das Letras, 2009. p. 441.

²¹⁰ VALL, Héctor. op. cit. p. 77.

²¹¹ BARTH, Karl. *Theologische Existenz Heute*. München: Christian Kaiser Verlag, 1933. Heft 1. p. 1-40. O texto em português está em ALTMANN, Walter. (Org.) *Dádiva e Louvor*. op. cit. p. 141-166.

²¹² Barth anuncia desde 1916 a necessidade de se reconhecer que “Deus é Deus”. O sermão sobre Gn 15,6 (março de 1916) afirma que ter fé significa crer que Deus é Deus. Este termo tornou-se recorrente em sua teologia e nos tempos do Nacional Socialismo sua reafirmação era um imperativo. Cf. BUSCH, Eberhard. God is God: the meaning of a controversial Formula and the Fundamental Problem of speaking about God. *The Princeton Seminary Bulletin*. Princeton. 1986. (2): VII. p. 101-113.

se instaurou na Alemanha. Ele não podia esquecer que era cidadão suíço, portanto um estrangeiro que havia adotado o país como sua pátria, mas não podia silenciar diante da situação, pois a Igreja estava sendo ameaçada em sua essência. Quando Barth dizia que não trataria da situação e sim do assunto queria indicar que o único problema era a questão do fundamento e da essência da Igreja como portadora da Palavra de Deus e que tem a Jesus Cristo como seu único Senhor. Ou seja, queria dizer que a preocupação era teológica e não política. Esse cuidado visava desviar a atenção da polícia política do Reich que exercia controle absoluto sobre todas as formas de expressão.

Nessa época KB era professor em Bonn. No início de 1930 fora convidado para substituir Otto Ritschl, filho de Albrecht Ritschl, na cadeira de teologia sistemática em Bonn. Ele aceitou o convite sem saber que seria a última universidade que trabalharia na Alemanha por toda sua vida. Estava com 44 anos de idade. Sua chegada em Bonn serviu de alento para a Faculdade de Teologia e um estímulo a mais para os estudantes. Seu nome era conhecido em toda a Alemanha e começava a ser comentado em outras partes do mundo.²¹³

Os seminários de Barth em Bonn eram muito concorridos. No primeiro semestre havia 160 alunos inscritos. Logo de início ele percebeu que não era produtivo dar aula para tanta gente de uma só vez. Por isso passou a oferecer cada seminário duas vezes. Foi nessa época que passou a criar o que viria a se chamar de *Sozietät*, ou seja, um grupo seletivo de alunos com os quais aprofundava os temas discutidos.²¹⁴

²¹³ Numa conferência no Instituto de Cultura Hispânica de São Paulo, em 1964, o Dr. John Mackay disse que a primeira pessoa que pronunciou uma conferência nos Estados Unidos sobre KB foi o Conde Keiserling, em 1925. O conde disse que foi informado sobre KB por Miguel de Unamuno (1864-1936) que lhe perguntou se tinha ouvido falar de um jovem professor de teologia da Universidade de Göttingen. Diante da negativa do Conde, Unamuno então lhe disse que, quando voltasse a sua pátria não deixasse de procurar esse jovem teólogo. Cf. MOTA, Jorge César. Karl Barth: Reminiscências e Reflexões. Em: *Revista do Seminário Presbiteriano Independente de São Paulo*. 1986. p. 49-56. Na América Latina sabe-se que a partir dos anos de 1940 a teologia de Barth foi introduzida no ISEDET de Buenos Aires através de pastores reformados franceses e do Dr. Foster Stockwell que foi diretor da Faculdade Evangélica de Teologia de Buenos Aires de 1927 a 1960. Cf. ZWETSCH, Roberto. Missão Como Com-Paixão; por uma teologia da Missão em Perspectiva Latino-Americana. São Leopoldo: Sinodal; Quito: CLAI, 2008. p. 97. Cf. infra Segunda Parte, capítulo 6.

²¹⁴ Para tomar parte na “sociedade” era preciso se habilitar por meio de um exame preliminar. No outono de 1931, 2/3 dos participantes foram rejeitados. Os encontros da *Sozietät* aconteciam na casa de Barth. T. F. Torrance (1913-2007) fez parte dela nos anos de 1937-1938 em Basel. Ele afirma que a prova de seleção para integrar este pequeno grupo envolvia tradução de um texto em latim. Barth lia o texto e os alunos deviam transcrever e traduzir e um exame sobre o tópico Quem é o Espírito Santo? Cf. McGRATH, Alister E. T. F. Torrance, an Intellectual Biography. Edinburgh: T & T Clark, 1999. p. 43; BUSCH, E. KB, His Life... op. cit. p. 202. O teólogo

Diante dos graves acontecimentos do ano de 1933 KB publicou vários artigos nos cadernos de *Theologische Existenz Heute: A Reforma é Decisão*, Jubileu Luterano 1933 e A Igreja de Jesus Cristo.²¹⁵ Nenhum se refere diretamente à política, mas o contexto deve ser levado em conta ao lê-los. No prefácio ao último desses textos afirma: “oponho-me a uma teologia que busca apoio, hoje, junto ao NS. Mas não me oponho à constituição NS do Estado e da sociedade.”²¹⁶ Como já dito anteriormente, naquele momento, KB ainda não se opõe frontalmente ao novo regime. Procura de todos os modos mostrar que seus argumentos se destinam a enfatizar o conceito que estabelece a Igreja como superior ao Estado. Mas essa aparente calma não duraria muito.

No outono de 1933 KB rompe com a revista *Entre os Tempos (Zwischen den Zeiten)* que havia sido fundada em 1922 na companhia de Friedrich Gogarten, Eduard Thurneysen e Georg Merz. A meta inicial era lutar contra a teologia neoprotestante e proclamar a Teologia da Palavra de Deus. Ele publicou na própria revista um artigo com o título “separação” (Abschied) e posteriormente saiu nos cadernos de *Theologische Existenz Heute*.²¹⁷ Sua relação com Gogarten se tornara extremamente tensa após o posicionamento aberto deste com o NS e os DC. Inicialmente Barth cobrou uma resposta de Gogarten diante de artigos publicados em 1932. A resposta não veio e a separação se tornou inevitável. O diretor, a editora e grande parte dos leitores não concordou com os argumentos de Barth para o rompimento, pois havia certo deslumbramento com a nova fase política. Seu afastamento da revista se consuma e junto com ele sai também Thurneysen. O diretor, Merz, considera que a publicação perdeu sua razão de existir sem aqueles que a formaram e decide interromper sua edição.

Em 3 e 4 de janeiro de 1934, um sínodo de caráter oficioso se reúne em Barmen para tratar do posicionamento da Igreja frente à política do Reich para a comunidade cristã. Estavam presentes 320 conselheiros sinodais e pastores representando 167 igrejas reformadas. Tudo o que se queria era estudar a

uruguaio Julio de Santa Ana participou dos últimos encontros da “sociedade” no início de 1961, quando ele, estudante em Estrasburgo, viajava todas as segundas-feiras para juntar-se a outros 14 estudantes de várias partes da Europa na casa de Barth em Basel e ali discutiam tópicos da Church Dogmatics. SANTA ANA, Julio. Karl Barth e o Socialismo. Revista do Seminário Presbiteriano Independente de São Paulo. 1986. p. 22-31.

²¹⁵ O primeiro desses textos, *Reforma é Decisão (Reformation als Entscheidung)*, integra a obra ALTMANN, W. (Org). Dádiva e Louvor. op. cit. p. 167-180.

²¹⁶ CORNU, Daniel. op. cit. p. 35.

²¹⁷ Id. Ibid. p. 37.

confissão de fé. Havia consciência que os sínodos que estavam dentro da legalidade do Reich eram incapazes de exercer uma verdadeira função eclesial. O encontro deseja promover uma intensa reflexão e discernimento sobre o verdadeiro sentido da Igreja. A contribuição mais importante do evento foi a fala de KB. Era uma “Declaração sobre a reta compreensão das confissões de fé reformadas na Igreja da Alemanha no presente.”²¹⁸ Barth apresenta o caráter eclesiológico dos problemas levantados pela posição dos DC e assinala os princípios fundamentais que devem reger a vida eclesial. Apresenta outra conferência com o título: *Vontade de Deus e a nossa*.²¹⁹ A luta de KB é conduzir os pastores e líderes a uma atitude que salve a Igreja de perder sua identidade evangélica. Ele evoca os reformadores que tiveram de travar uma luta semelhante contra o espírito do Renascimento. Barth pede para que os cristãos alemães, unidos por um mesmo propósito, esqueçam suas diferenças doutrinárias e, luteranos, reformados e demais cristãos e cristãs se unam em torno de uma confissão de fé comum. O encontro sinodal é uma resposta de diversas igrejas alemãs contra a política eclesiástica arbitrária de Ludwig Müller, Bispo do Reich, eleito em 27 de setembro de 1933 pelo Sínodo Nacional de Wittenberg. No dia mesmo do encerramento do encontro em Barmen, Müller promulga um decreto onde se declara que toda participação de um pastor na política deve ser considerada como um ato de indisciplina eclesiástica e o faltoso será imediatamente suspenso de suas funções. Assinala ainda que os serviços religiosos devem ser utilizados apenas para pregação de um evangelho “puro” sem alusões nem críticas a realidade políticoeclesial. O mesmo torna-se válido para todo e qualquer escrito contra as disposições legais dos órgãos do governo e da DEK.²²⁰

²¹⁸ VALL, Hector. op. cit. p. 109.

²¹⁹ Esses dois textos, *Erklärung über das rechte Verständnis der reformatorischen Bekenntnisse in der Deutschen Evangelischen Kirche*, (Declaração sobre a Correta Compreensão das Confissões Reformadas na DEK) e *Gottes Wille und Unsere Wünsche*, (A Vontade de Deus e a Nossa) foram reunidos em *Abschied* (Despedida) com o título geral do Segundo texto em 1934, Münsch. Cf. CORNU, D. op. cit. p. 39.

²²⁰ Cf. VALL, Hector. op. cit. p. 112; CORNU, D. op. cit. p. 39.

No entanto o grupo que se denomina Igreja Confessante²²¹ não se entrega. Faz declarações corajosas afirmando com o Evangelho que “antes importa obedecer a Deus do que aos homens.” (At. 5,29). A tensão chega a tal ponto que a 25 de janeiro Hitler aceita receber uma delegação de todos os dirigentes eclesiásticos para chegar a um acordo. No entanto a reunião foi um fracasso total. Durante a entrevista Göring lê um telegrama da polícia informando sobre a interceptação de um telefonema de Martin Niemöller (1892-1984) onde ele se expressa livremente sobre as relações entre Hitler e Hindenburg. Hitler esbraveja e os pastores presentes criticam a atitude de Niemöller vendo-a como uma traição. Acabam se comprometendo a apoiar as decisões de Müller.²²²

A partir do início de maio de 1934 se começa a preparar a realização de um sínodo em Barmen. Constitui-se uma comissão teológica formada por Karl Barth, Hans Asmussen e Thomas Breit. As linhas fundamentais que deveriam dirigir a declaração teológica do Sínodo de Barmen haviam sido definidas em Frankfurt nos dias 15 e 16 de maio. O sínodo se reúne em fins de maio. A Igreja se legitimará como verdadeira Igreja de Jesus Cristo ao proclamar que ela só se submeterá a Ele como Senhor da Igreja e do Mundo.²²³

²²¹ O Sínodo de Barmen foi o encontro que deu caráter oficial a dissidência evangélica na Alemanha hitlerista. O termo “Igreja Confessante” (Bekennende ou Bekenntniskirche) não foi aplicado a uma nova Igreja ou Igreja livre mas sim a uma comunidade de cristãos que, pertencendo a DEK, recusava-se a conceder qualquer legitimidade ao regime eclesiástico em vigor. O que os distingue dos outros é que eles reconhecem e confessam a autoridade única de Jesus Cristo sobre a Igreja, rejeitando a autoridade eclesiástica instalada pelo Terceiro Reich. cf. nota 223. cf. tb. CORNU, D. op. cit. p.43-44.

²²² Niemöller foi o primeiro grande líder da resistência ao regime de exceção. Mas inicialmente ele achava que ainda era possível dialogar com o regime. Em 1934 numa recepção na Chancelaria em Berlin contestou Hitler que queria eximir a Igreja de toda a responsabilidade pelas questões a que ele chamava de terrenas do povo alemão. Em certo momento Hitler estendeu sua mão para Niemöller e ele aproveitou a oportunidade e apertou a mão fortemente enquanto dizia: “senhor chanceler, o senhor disse que devemos deixar em suas mãos o povo alemão mas a responsabilidade pelo nosso povo foi posta em nossa consciência por alguém completamente diferente. Hitler puxou a mão e não disse mais nada.” Niemöller foi preso pela primeira vez em 1935 mas logo foi libertado. Em 1º de julho de 1937 foi preso novamente e julgado em 2 de março de 1938. Foi considerado culpado de pregar contra o Reich e condenado a 7 meses de prisão além de pagamento de multa. Os juízes consideraram que ele já havia cumprido a pena pelo longo período de prisão temporária. No entanto, ao sair do tribunal é preso pela Gestapo e colocado sob “guarda protetora”. Hitler o declarou seu prisioneiro pessoal e foi enviado para um campo de concentração primeiro em Sachsenhausen, perto de Berlin e depois em Dachau, nas proximidades de Munique. CORNU, D. op. cit. p. 59-60.

²²³ A Declaração Teológica de Barmen (tb. chamada de Confissão de Fé de Barmen) tem, em seu texto completo, 17 teses divididas em cinco capítulos e seus comentários. Apareceu em francês em *Textes Symboliques* (Genebra. 1960), publicação da série de “Cadernos de Documentação da Igreja Reformada Ecumênica Confessional”. O texto alemão, que apareceu em *Gottes Wille und Unsere Wünsche*, trata apenas das teses sem os comentários. O texto da Declaração foi oficialmente elaborado por Barth, Thomas Breit e Hans Asmussen. Barth representando a Igreja Reformada e os outros dois, a Igreja Luterana. Georges Casalis afirma que Barth o redigiu em

A partir daqui a posição de KB se complica perante o governo nazista. Inicialmente ele é proibido de falar em público, ao que ele se submete apenas parcialmente. Também se recusa a obedecer ao decreto que determina que todo professor deve começar seus cursos com a saudação hitlerista. Em novembro de 1934 se recusa a prestar juramento de obediência incondicional ao Führer, exigido de todos os funcionários do Estado. Conseqüentemente foi suspenso de suas atividades e em junho de 1935 é destituído de sua cátedra em Bonn. Era estrangeiro, portanto devia partir da Alemanha. Mas não estava desempregado. Dois dias depois de sua demissão em 22 de junho de 1935, foi contratado pela Universidade de Basel como Professor Ordinário.²²⁴

3.7. Teologia e Socialismo

Em 1949 Barth publicou seu trabalho mais importante sobre o problema do comunismo: *A Igreja no Confronto Leste-Oeste*.²²⁵ A conferência foi apresentada na Catedral de Berna em 6 de fevereiro de 1949. Aqui ele analisa o conflito entre as duas potências mundiais: Estados Unidos da América e União Soviética. Tornou-se um crítico lúcido tanto do capitalismo quanto do comunismo.

Mas não foi um teórico do movimento. Pode ser visto mais como um pastor que procurava respostas para os conflitos sociais de uma comunidade específica. Após a Segunda Guerra Mundial, com o estabelecimento da Guerra Fria, recebeu várias críticas por não condenar o comunismo como fizera com o

poucas horas enquanto os outros dormiam a sesta. Em carta a Niemöller em 1953, Barth declarou: “enquanto a Igreja Luterana dormia a Reformada permaneceu acordada. Durante as três horas de sesta, revisei o texto fortalecido por um café forte e um ou dois charutos do Brasil”. Cf. BUSCH, Eberhard. *KB: His Life from Letters and Autobiographical Texts*. op. cit. p. 245. Cf. tb. CORNU, Daniel. op. cit. p. 40-43; CASALIS, G. op. cit. A citação em Casalis é de Hans Assmussen (1898-1968), pastor em Altona. “Karl Barth und die Beckennende Kirche” (KB e a Igreja Confessante) em *Die Freiheit der Gebundenen*, (A Libertação do Oprimido), livro em homenagem a Barth pelos seus 50 anos de idade em 10/05/1936. Cf. Tb. CD. II/1. § 26. “The Knowability of God” onde o autor apresenta uma longa nota comentando o Artigo 1º da Declaração de Barmen. p. 172-178. O primeiro Sínodo da Igreja Confessante Alemã aconteceu entre 29 a 31 de maio de 1934 na Igreja Reformada de Barmen com a participação de 138 delegados. Ali foi aprovada uma Declaração de fé em seis teses. O melhor livro sobre o assunto é VALL, Hector. op. cit. que analisa de forma exaustiva os antecedentes da Declaração e suas teses.

²²⁴ BUSCH, E. op. cit. p. 261.

²²⁵ ALTMANN, Walter. (Org.). *Dádiva e Louvor*. op. cit. p. 335-350.

nazismo. Em 1958 foi criticado por Brunner por não se manifestar sobre a invasão da Hungria pelo exército soviético.²²⁶

Ainda em 1958, recebeu uma carta de um pastor da República Democrática Alemã (RDA) que faz algumas perguntas sobre que atitude tomar diante de um governo que não é simpático ao cristianismo. Nesse texto Barth aproveita para responder de forma sincera à inquietação do pastor Johannes Hamel e também retornar ao problema húngaro. O pastor não tenta escapar ao seu destino. Não quer fugir e se ocidentalizar. Quer saber como pode se engajar e viver a fé cristã com coragem e determinação num mundo não-cristão.²²⁷

A carta endereçada a Barth menciona o clima de hostilidade dentro da RDA frente ao Evangelho. São oito perguntas que agora Barth decide por responder uma a uma levando em conta que as questões são pertinentes e que o pastor assim as colocou, não porque tenha qualquer animosidade contra ele, mas porque é um cristão em situação de crise.²²⁸

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

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

A justiça humana requerida por Deus e estabelecida em obediência, à justiça que, segundo Amós (5,24) jorraria como poderoso rio tem necessariamente caráter de reivindicação de direito em favor do inocente, ameaçado, do pobre oprimido, da viúva, dos órfãos e dos estrangeiros. Por esta razão, nas relações e eventos na

²²⁶ Brunner publicou um artigo com o título *Wie soll man das verstehen?* (como devemos compreendê-lo?) no *Kirchenblatt für die reformierte Schweiz* (jornal da Igreja Reformada Suíça). Barth se justifica dizendo que existe uma grande diferença entre nazismo e comunismo. Este, não pretende ser cristão enquanto que o nazismo fez a tentativa de apresentar-se a si mesmo como uma nova forma de salvação para o povo alemão, com um novo messias, um novo evangelho, uma escatologia. Portanto, o combate ao nazismo foi a luta contra uma falsa proposta messiânica. Cf. CORNU, Daniel. *op. cit.* p. 149.

²²⁷ Id. *Ibid.*; BARTH, K. e HAMEL, Johannes. *How to serve God in a Marxist Land*. New York: Association Press, 1959. p. 14 et. seq. p. 31.

²²⁸ CORNU, Daniel. *op. cit.* p. 175-176.

vida do seu povo, Deus sempre se coloca incondicional e apaixonadamente deste lado e deste lado apenas: contra os soberbos e ao lado dos humildes; contra os que já gozam do direito e do privilégio, ao lado dos que são excluídos desses bens e renegados. Que significa tudo isso? Essas coisas não podem ser entendidas pelo estudo abstrato da tendência política, especialmente do caráter forense do Antigo Testamento e da mensagem bíblica em geral. Não podemos ouvir essa mensagem nem crer nela sem o sentimento de responsabilidade em relação à orientação indicada.²²⁹

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

Em 1972 foi publicado em Munique o livro *Theologie und Sozialismus: das Beispiel Karl Barths*, de Wilhelm-Friedrich Marquardt.²³⁰ A tese do autor é que KB é um socialista radical com forte inclinação anarquista. A obra desencadeou intenso debate na Alemanha. O texto foi inicialmente apresentado como dissertação na *Kirchliche Hochschule* de Berlin e foi rejeitado como sendo não científico. Em protesto contra essa decisão o professor Helmut Gollwitzer renunciou a seu posto na universidade. Pouco tempo depois a dissertação foi aceita na Universidade Livre de Berlin onde Gollwitzer assumiu uma cadeira e Marquardt se tornou seu assistente. Antes de entrar no mérito da tese de Marquardt é preciso seguir os passos de KB desde suas primeiras experiências com a política social desde Safenwill já comentado anteriormente.

Logo após ter deixado Marburg, em 1909, foi para Genebra, aceitando um convite para atividade pastoral. Ali ainda respirava algo da atmosfera teológica de Marburg e do círculo criado em torno da revista *Christliche Welt*. Em 1911 aceitou o convite para trabalhar na pequena vila de Safenwill e como ele mesmo diz, seu interesse por teologia passou a segundo plano nessa época, diante da situação que encontrou naquela pequena comunidade. Afirma: “por causa da

²²⁹ CD. II/1. p. 386.

²³⁰ MARQUARDT, Friedrich-Wilhelm. *Theologie und Sozialismus. op. cit.* Este texto não está disponível em inglês. Tenho conhecimento de uma edição italiana (teologia e socialismo: l'esempio di Karl Barth. Milano: Jaca Book, 1974) esgotada. Utilizo a edição alemã.

situação que eu encontrei na minha paróquia me tornei apaixonadamente envolvido com a causa socialista e especialmente com o movimento da União de Comércio.”²³¹ De volta a sua terra, a Suíça, ficou feliz de encontrar em Basel, a velha biblioteca de seu avô. Encontrou os textos de Schleiermacher, mas não pode lê-los naquele momento. Precisava ler “Sombart e Herkner e também os jornais da União de Comércio Suíço além do jornal O Trabalhador Textil” (*Textilarbeit*).²³²

A influência que o socialismo exerceu sobre Barth se deve em parte ao convencimento adquirido da leitura dos grandes teóricos do movimento como também o exercício da práxis socialista. Entretanto, no começo da Primeira Grande Guerra, as lideranças socialistas, com raras exceções, traíram os juramentos de paz adotados por décadas para se tornarem defensores da Pátria. Quando a guerra terminou, em 1918, a situação política e econômica era caótica em todo o mundo. Havia levante de operários em toda a parte. Seguiam-se os passos da revolução desencadeada na Rússia em 1917. Nesse contexto, a pessoa que foi conversar com os patrões em nome dos operários, foi Karl Barth.

Em 1919, numa série de conferências, afirmou: “Jesus é o movimento operário.”²³³ Barth ficou desanimado com a traição ao socialismo da Segunda Internacional (1889-1914) porque os ideais foram negados. Era para ser uma força pacífica, mas seus líderes resolveram apoiar seus governos e então se dividiram. Isto foi considerado uma traição ao movimento operário. Em Zimmerwald Barth acompanhou as críticas que Rosa Luxemburg fez contra Lênin (1870-1924), por causa do centralismo democrático deste. Porém, mais tarde o próprio Barth se tornaria um crítico da Terceira Internacional. Era um socialista que resolveu permanecer entre a Segunda e a Terceira.²³⁴

²³¹ BARTH, Karl. Concluding Unscientific Postscript on Schleiermacher In: *The Theology of Schleiermacher*. op.cit. p. 263.

²³² Id. Ibid. p. 263. Sobre Sombart cf. supra. Heinrich Herkner (1863-1932) era economista nascido na Boêmia. Marxista, escreveu várias obras tratando dos direitos da classe operária.

²³³ SANTA ANA, Júlio. Karl Barth e o Socialismo. op. cit. p. 25. Santa Ana se utiliza do texto *Reino di Dio e Socialismo: la critica di Karl Barth*, de Helmut Gollwitzer.

²³⁴ A Associação Internacional dos Trabalhadores, Primeira Internacional, foi criada em 1864 por Karl Marx. A Segunda Internacional é de 1889 e Engels foi seu idealizador. Só durou até 1914. A Terceira internacional, aconteceu em Moscou em 1919 e passou a se chamar Internacional Comunista e foi idealizada por Lênin. Surgiu um grupo suíço que se autodenominou “Segunda e Meia Internacional”. Era um grupo que se posicionava entre as duas, um pouco mais à esquerda que a Segunda e menos à esquerda que a Terceira. Em 1923 KB dedicou um livro a Helmut Lieb com a seguinte mensagem: “ao meu camarada e irmão, Helmut Lieb, da Terceira Internacional, de Karl Barth, da Segunda e Meia Internacional.” Ap. SANTA ANA, J. op.cit. p. 25.

Afirmar que Barth foi um teólogo socialista carece de algumas observações. Ao lembrar o percurso do autor fica evidente sua opção pelo socialismo militante. Conviveu com os mais eminentes pensadores e líderes políticos do socialismo. Sua opção por um termo médio entre a Segunda e a Terceira Internacional prova sua lucidez quanto a sua atitude.

Em *A Igreja no Confronto Leste-Oeste* ele inicia pela própria Igreja dizendo o que ela é: “a comunhão dos santos. A comunidade viva do Senhor Jesus Cristo vivo.”²³⁵ É a comunidade que exige a participação de todos aqueles e aquelas que ali recebem a Palavra que vem de Deus e participa do sacramento que é sua visibilidade. Na Igreja, afirma, não há pessoas que fiquem de fora, como assistentes. Todos são responsáveis de alguma forma pelo serviço e adoração. Ser cristão é ser participativo. É viver em plenitude a experiência do Evangelho. Só depois de explicitar a eclesiologia da comunhão dos santos é que se presta a analisar a posição da Igreja no confronto Leste-Oeste. Falar desse confronto significa ter mente o conflito ideológico entre dois blocos sustentados cada um “por seus interesses e aspirações específicas, com suas responsabilidades políticas, sociais, econômicas e também militares.”²³⁶

Diante da realidade da crise Barth afirma que tem três declarações a fazer: primeiro alertar à Igreja a não deve temer frente a esta situação de ameaça da paz num tempo de instabilidade. Deve estar atenta e sempre pronta a anunciar a mensagem de salvação. Mas deve também, conhecedora da palavra do Evangelho, estar ciente que essas ameaças não podem “abalar o senhorio oculto de Jesus Cristo e muito menos derrubá-lo, nem tampouco a esperança para toda a Criação, na qual enxergamos, ao olhar para ele, o fim dos caminhos de Deus.”²³⁷

A segunda declaração que tem a fazer a igreja é: não colaborar com este conflito. Não se trata, segundo ele, de um conflito genuíno. Não é uma luta como aquela enfrentada pela Igreja quinze anos atrás quando se defrontou com o messianismo do Nacional Socialismo. É mero conflito de poder. Portanto, nesse caso, os suíços, que vivem uma região intermédia, devem de fato buscar neutralidade. Deve sim, estar pronta, como Igreja e como Nação, a prestar

²³⁵ Id. Ibid. p. 335.

²³⁶ Id. Ibid. p. 336.

²³⁷ Id. Ibid. p. 338.

solidariedade às possíveis vítimas de um possível confronto entre essas duas potências.

Em terceiro lugar alerta para o componente altamente ideológico do conflito. A expressão “Leste-Oeste” significa antes de tudo o confronto entre duas concepções antagônicas de mundo. Ele afirma que não faz sentido pensar que um lado é o Bem e outro o Mal. O melhor mesmo é pensar que a fé cristã precisa, de uma rota alternativa diante das duas oferecidas.²³⁸ A luta que se trava entre as duas potências é o confronto entre dois poderosos princípios e sistemas, duas ideologias. De um lado o Ocidente afirma: aquilo que vocês do Leste pretendem e praticam está baseado numa concepção plenamente errada do que é melhor para o ser humano. Estabelece-se com um princípio que procura regular a relação entre produção e consumo como se este fosse o único problema da existência humana. Por outro lado o Leste se queixa que da mesma forma o que norteia o capitalismo é a produção e o consumo, e escondem a democracia formal com o discurso politicamente correto da liberdade, da fé e da moral ocultando que o verdadeiro deus é Mamon.

Diante disso Barth afirma que a Igreja deve ter sua própria opinião sobre essas questões. A fé cristã não pertence a um domínio político. Deve ter isenção para atuar em todos os lugares, no Leste ou Oeste, não importa a orientação político-ideológica.

A partir desse ponto KB parte para esclarecer as distinções entre um posicionamento firme quinze anos antes contra o regime totalitário de Hitler e a nova posição diante do socialismo do Leste Europeu. Reconhece que a causa do Leste é uma causa “desdeusada” por excelência. Parte de uma compreensão errônea, afirma que uma vez que o desenvolvimento histórico aconteça, desaparecerá por si mesmo a crença religiosa.²³⁹

Barth ainda justifica a firmeza de atitude contra o NS ao dizer que o socialismo e o comunismo nunca tentaram reinterpretar o cristianismo como o fez o III Reich. O que se pode dizer é que o regime socialista soviético é de orientação

²³⁸ Id. Ibid. p. 340.

²³⁹ Cf. COMTE, Augusto. *Curso de Filosofia Positiva. op. cit.* p. 3-61; FREUD, S. *O Futuro de Uma Ilusão. op. cit.* Cf. nota 103, p. 52.

ateia. Mas nunca incorreu “na blasfêmia fundamental do nacional-socialismo, qual seja a substituição do Cristo real por um cristo nacional.”²⁴⁰

Assim, que deve fazer a Igreja, pergunta? Ela deve exercitar-se na fé legítima para que possa ter palavra para ambos os lados. Barth termina sua fala mencionando o milagre que pode ser operado entre ambos os lados como na palavra bíblica do primeiro Isaías: “Naquele dia Israel será o terceiro com os egípcios e os assírios, uma bênção no meio da terra; porque o Senhor dos Exércitos os abençoará, dizendo: bendito seja o Egito, meu povo, e a Assíria, obra de minhas mãos, e Israel, minha herança.” (Is 19,24-25).²⁴¹

Barth não foi um teórico do movimento socialista. Foi, antes de tudo, um pastor que procurava respostas para os conflitos sociais de uma comunidade específica. Brunner o criticou pelo que classificou como ambigüidade em seu pensamento. Escreveu em tom aberto e tratou Barth como um companheiro, chamando-o de “você”. Sua queixa reside naquilo que ele chama de inconsistência na posição de KB. Afirma que, embora a doutrina comunista pareça ter aspectos de justiça social, tanto ele como o NS e o bolchevismo são variedades de uma mesma espécie: o totalitarismo. Como tal, a Igreja deveria dar um absoluto e inequívoco “Não” (*Nein*) ao totalitarismo da mesma forma que este “Não” foi dado ao nazismo vinte e cinco anos atrás.²⁴²

Barth havia estado na Hungria em março de 1948, à convite da Igreja Reformada Húngara. Em sua conferência, “A Comunidade Cristã nas Transformações das Instituições Políticas” lembra que o papel da Igreja, dentro de qualquer regime político é sempre o de proclamar o Evangelho como sendo as boas novas de Jesus Cristo. Sua tese é que a Igreja deve “viver em todos os regimes políticos”. Precisa estar livre para viver dentro de qualquer sistema político sem concordar com qualquer tipo de exigência de obediência absoluta. Deve obedecer na medida em que essa obediência não se choca com a Palavra de Deus.²⁴³ Em seu *Der Römerbrief*, trata da questão da legitimidade da autoridade ao comentar o capítulo treze. A Igreja deve estar atenta em sua missão para que

²⁴⁰ ALTMANN, Walter (Org.). *Dádiva e Louvor*. op. cit. p. 346.

²⁴¹ Id. Ibid. p. 350.

²⁴² CORNU, Daniel. op. cit. p. 149-150; cf tb. ARENDT, Hannah. *O Totalitarismo no Poder*, p. 439-511 do livro já citado *Origens do totalitarismo*.

²⁴³ CORNU, Daniel. op. cit. p. 146.

viva sua experiência cristã em meio a uma comunidade civil legítima.²⁴⁴ Diante de situações específicas a Igreja deve optar pelo Estado legítimo denunciando aquele que pretende se instaurar como Estado opressor. A Igreja se legitimará como verdadeira Igreja de Jesus Cristo ao proclamar que ela só se submeterá a Ele. Afirma que, se optarmos pela obediência, estamos claramente aceitando a legalidade da ordem vigente; se optarmos pela rejeição então decididamente estamos fazendo uma opção pela revolução. O que importa, afirma, é que a decisão seja tomada como demonstração para a glória de Deus.²⁴⁵

Portanto, a crítica de Brunner se prende ao fato Barth condenar o nazismo, mas não o totalitarismo. Brunner ainda lembra que Barth parece rejeitar o comunismo, assim indica algumas críticas pontuais em *Der Römerbrief*.²⁴⁶ Alerta ainda que, o Estado totalitário deve ser comunista, pois isso é inerente à sua natureza. Por isso a questão da Igreja não é se deve rejeitar o comunismo, mas se deve dizer um “Não” fundamental ao Estado totalitário.²⁴⁷

O pastor da RDA que escreveu a carta a Barth o fez, certo que estava se comunicando com o teólogo mais conhecido em toda Europa do pós-guerra. Não podemos esquecer que a CD combina dogmática com ética. A Palavra de Deus combina reflexão teológica com situação vital do ser humano. Barth concilia a situação humana em tempos de crise com a resposta de Deus diante das crises do ser humano. Portanto, a carta do pastor da Alemanha Oriental era um texto com preocupações legítimas. Assim sendo, era digna de ser respondida com cordialidade e firmeza. Barth se justifica que, em outro tempo foi criticado por

²⁴⁴ A questão da legitimidade do Estado é outro problema crucial na teologia de Barth. A comunidade cristã deve se subordinar ao Estado ao distinguir entre o legítimo e o não-legítimo, ou seja, entre forma e realidades políticas que se apresentam melhores ou piores, entre ordem e arbítrio, democracia e tirania, liberdade e anarquia, comunhão e coletivismo, entre direito de personalidade e individualismo. Enfim, deve distinguir entre o estado de Romanos 13 e o de Apocalipse 13. De conformidade com este julgamento – discernimento – tratará sobre que bases se levantam as questões de fundação, preservação e implantação da ordem estatal. Cf. BARTH, K. *Dádiva e Louvor*. op. cit. p. 297.

²⁴⁵ BARTH, Karl. *Carta aos Romanos*. Tradução de Lindolfo K. Anders. São Paulo: Novo Século, 2002. p. 735.

²⁴⁶ A partir das páginas 736 a crítica ao Belchevismo em geral e a Lênin em particular se sucedem no texto. A Carta foi escrita em plena época da revolução russa (1917). Há uma crítica quase direta ao texto “O Estado e a Revolução” (1918) de Lênin. Utilizo a versão *El Estado y la Revolucion*; la teoria marxista del Estado y los objetivos del proletariado em la revolución. Habana: Ediciones Sociales, 1940. No entanto há divergências entre McCormack e Paul S. Chung se de fato KB se referiu a Lênin em seu comentário ao capítulo 13 da Carta aos Romanos. (1919). Cf. CHUNG, Paul S. *Karl Barth; God's Word in Action*. Eugene: Cascade Books, 2008. p. 134-146; McCORMACK, B. op. cit. p. 173-183.

²⁴⁷ CORNU, Daniel. op. cit. p. 150.

não ter dito nada diante da situação da Hungria que havia sido dominada pela União Soviética em 1956.²⁴⁸ Sua palavra ao pastor Hamel é de resistência e encorajamento. Em nenhum momento o incentiva a deixar o contexto em que vivia. Pelo contrário, faz um amplo retrospecto de situações adversas vividas pelo povo de Deus em diferentes épocas.

O pastor tem consciência que Deus deve ser adorado em todo e qualquer lugar. A exemplo de impérios que se levantaram nos tempos bíblicos como o assírio, babilônico, persa e romano, esses governos foram como juízo de Deus contra um povo rebelde. Barth lembra que o Senhor do mundo é quem governa. Isto sugere que o cristão não deve fugir da sua responsabilidade de tentar viver sua fé responsabilmente onde Deus o colocou.²⁴⁹ Porém o pastor tem um dilema que é preciso refletir com seriedade: será que é possível distinguir o Estado que exerce juízo sob a direção de Deus daquele que se tornou demoníaco? Como perceber que ele age contra Deus?

Barth lembra que Deus é soberano e que Ele triunfará. Como cristãos comprometidos com o Reino de Deus devemos, afirma, ter aquela atitude da comunidade da Primeira Carta de Pedro que recebe a orientação para resistir ao diabo que “ruge como um leão” (I Pe 5,8). Barth ratifica: “resisti-lhe firmes na fé sabendo que sofrimentos iguais aos vossos estão-se cumprindo na vossa irmandade espalhada pelo mundo.” (I Pe, 5,9). No entanto não condena o comunismo como regime político. Sua tese é que nenhum regime é em si bom ou mal. Há falhas e virtudes tanto no socialismo e comunismo como também no capitalismo conduzido pelos EUA.

Em que se apoia então a tese de Marquardt que afirma que KB é um pensador socialista com fortes tendências anarquistas? Segundo Hunsinger o alarde diante dessa afirmativa é desnecessário. Anarquismo não significa necessariamente ilegalidade e terror. Segundo este autor o que Marquardt faz é apresentar certas tendências de KB que o aproxima da teoria anarquista. Barth seria teoricamente um anarquista, não em sua práxis que é eminentemente socialista de forma pragmática, com afinidades tanto com os conservadores da

²⁴⁸ Reinhold Niebuhr perguntou na revista *Christian Century* porque Karl Barth silenciou sobre a Hungria? Cf. *How to Serve God in a Marxist Land. op. cit.* p. 32; BUSCH, E. *His Life... op. cit.* p. 427.

²⁴⁹ BARTH, k. *How to serve... op. cit.* p. 20.

social democracia como com a esquerda socialista.²⁵⁰ Barth afirma que a comunidade cristã deve “se utilizar de várias formas de progresso social como também do socialismo”.²⁵¹ Estas “várias formas” podem ou não sugerir que Barth esteja se referindo a vários modelos libertários entre os quais o anarquismo como expressão individual (revolta) ou coletiva (revolução).

O anarquismo pode ser visto positivamente como rejeição da legitimidade de um determinado governo ou sistema político estabelecido que se desvirtue de seu papel principal que é servir ao povo, porém, para rebelar-se é preciso unir-se. Na dimensão religiosa o clamor é um pedido em contrição, mas pode ser visto como processo, caminho para a liberdade, para a revolta camusiana, para denúncia e sublevação que negará a legitimidade do *status quo*. Nesse sentido KB foi um anarquista diante do NS desde que questionou a legitimidade das pretensões políticas daquele partido político.

O anarquismo é um fenômeno social que se manifesta de várias formas ao longo da história. Em sua forma política é recente. Sua existência está associada ao fenômeno do aparecimento do nacionalismo e do estatismo.²⁵² Suas primeiras manifestações datam do século XIX, aplicado à esfera política. No entanto, manifestações anarquistas podem ser encontradas na história desde os cínicos. Antístenes (Ca 440 a.C.), fundador da escola afirma que devemos desprezar todos os “tabus” e que o sábio é aquele indivíduo que renuncia a todos os impedimentos da vida em sociedade.²⁵³ Na Idade Média o sentido do termo “anarquismo” não podia ser aplicado ao Estado, dado ser este muito fraco. Sua utilização se concentra na área religiosa e espiritual. Nesse período, anarquistas foram aqueles que não se submeteram as leis e práticas religiosas estabelecidas pela Igreja. Em face disso e diante do poder da Igreja, os movimentos revolucionários anarquistas assumiram a forma de heresias. Esses movimentos nem sempre tinham natureza ilegítima em suas reivindicações. Essas chamadas heresias medievais tinham, em sua natureza, a defesa de movimentos sociais revolucionários e populares. O alvo preferido era a hierarquia eclesiástica e o poder de Roma. A busca de autonomia

²⁵⁰ HUNSINGER, G. Toward a Radical Barth. Em: *Karl Barth and Radical Politics*. Philadelphia: The westminster Press, 1976. p. 185.

²⁵¹ BARTH, K. CD. III/4. p. 545.

²⁵² PRÉPOSIET, Jean. *História do Anarquismo*. Tradução de Pedro Elói Duarte. Lisboa: Edições 70, 2007. p. 17.

²⁵³ Id. Ibid. p. 18.

por parte desses dissidentes se devia a riqueza de Roma e a indignidade do clero. Buscava-se a pureza evangélica há muito deixada para trás.²⁵⁴

É necessário distinguir dois tipos de anarquismo. Primeiro, aquele que é pura revolta, o grito de um indivíduo que se vê ferido em sua liberdade. Essa atitude se centra na autêntica mística da liberdade sacralizada. Nesse sentido o individualismo e a revolta constituem o movimento negativo da anarquia. É um movimento primeiro que precisa ser ultrapassado. É aqui que se tem lugar o segundo modo do anarquismo: a revolução. Os anarquistas revolucionários precisam agir coletivamente sobre o real e tentar influir sobre o movimento da história. No entanto, ambos os movimentos, dos revoltados e dos revolucionários, transitam sob princípios comuns: rejeição da autoridade e defesa da liberdade.

Olhando dessa ótica é bem possível afirmar que KB se utilizou da teoria anarquista para o desenvolvimento de suas idéias sociais e políticas sem, contudo transformá-lo num anarquista pragmático. Marquardt afirma que KB pensou e argumentou na perspectiva do anarquismo,²⁵⁵ mas afirma também que a “revolução não deve conduzir a anarquia, pois o destino humano como tal, tem natureza escatológica.”²⁵⁶ Portanto Hunsinger tem razão quando afirma que KB não “subscreve as táticas anarquistas”.²⁵⁷ Diferentemente dos anarquistas seu fundamento para certas posições conflituosas com os poderes estabelecidos não deriva da história, mas do Reino de Deus. Enquanto os anarquistas dizem que o Estado é um mal necessário cuja extinção cedo ou tarde será também necessária, KB afirma que, se há um fim para o Estado esse será escatológico. Para ele a ordem existente não deve ser destruída porque é uma “parábola do Reino de Deus”. Por meio do Estado somos conscientizados que temos e nutrimos uma esperança em um mundo onde revolução e ordem é a mesma coisa. A verdadeira revolução, afirma, vem de Deus e não da revolta do ser humano.²⁵⁸

²⁵⁴ Para um maior aprofundamento dessa questão cf. COHN, Norman. *Na Senda do Milênio*; milenaristas, revolucionários e anarquistas místicos da Idade Média. Tradução de Fernando Neves e Antonio Vasconcelos. Lisboa: Editorial Presença, 1970; SANTANA FILHO, M. B. Escatologia e Apocalíptica em Joaquim de Fiore: uma leitura crítica do Tertium Testamentum. Em: TEPEDINO, Ana Maria A. Lopes. (Org.). Amor e Discernimento; experiência e razão no horizonte pneumatológico das Igrejas. São Paulo: Paulinas, 2007. p. 101-117.

²⁵⁵ MARQUARDT, Friedrich-Wilhelm. *op. cit.* p. 165. (Karl Barth denkt und argumentiert in der Radikalität des anarchisten).

²⁵⁶ Id. *Ibid.* p. 143.

²⁵⁷ HUNSINGER. G. *op.cit.* p. 187.

²⁵⁸ BARTH, Karl. *Carta aos Romanos. op.cit.* p. 746.

A essa altura KB já tinha se firmado como uma das vozes mais atuantes da Europa tanto no campo da teologia como da militância política. A experiência inicial de Safenwill e seus constantes contatos com personalidades religiosas e políticas da Alemanha e Suíça como Blumhardt, Kutter e Ragaz além de sua inserção no estudo de Sombart contribuíram para que o pastor pudesse agora se voltar para a teologia. Esta nova fase iniciada com R1 e R2 tem sua plena maturidade com a chegada dos anos de 1930 e o início da redação de sua Dogmática da Igreja (*Kirchliche Dogmatik*). O próximo capítulo mostrará que ele não produziu uma eclesiologia desde que ela não é um objeto de estudo senão o *locus* onde toda a reflexão teológica se concretiza. Não há teologia senão na Igreja e para a Igreja. É aqui que se desenha sua concepção da comunidade cristã como lugar de apreensão do conteúdo da fé. Estar na Igreja significa ser chamado com outros por meio de Jesus Cristo. Trabalhar na Igreja significa ser obediente a esse chamado. Daí que ser obediente ao chamado de Cristo é um ato de fé.