

4. Igreja, Comunidade de Jesus Cristo

O rompimento de Karl Barth (KB) com a teologia liberal no verão de 1915 pode ser considerado o mais importante evento que ocorreu na teologia nos últimos duzentos anos. Muitos livros têm sido publicados - e com razão - para tratar do significado dessa questão. Bruce McCormack,²⁵⁹ teólogo norte-americano já citado neste trabalho estabelece um novo paradigma nos estudos da teologia de KB.

A obra de McCormack ultrapassa o texto de Hans Urs von Balthazar,²⁶⁰ que prevaleceu como a melhor introdução a Barth dos últimos 50 anos. Segundo von Balthazar, Barth teve dois rompimentos ou duas “conversões” (*break*) como ele afirma: a primeira aconteceu em 1915, que foi a migração da Teologia Liberal²⁶¹ para a Teologia Dialética e culminou com a segunda edição da Carta aos Romanos (*Der Römerbrief*, 1922). A segunda conversão ocorreu no final dos anos de 1920, que seria o fim da teologia dialética e a passagem para a Analogia que culminou no pequeno livro sobre Anselmo *Fides Quaerens Intellectum* (1931).

McCormack afirma que há vários caminhos no desenvolvimento teológico de Barth, mas só um rompimento. Segundo ele a analogia não substituiu a dialética e que a teologia de Karl Barth foi sempre dialética, desde a primeira edição do *Der Römerbrief* até a Dogmática da Igreja (*Die Kirchliche Dogmatik*) de 1932.

Ao se aceitar o argumento de McCormack se estabelece um novo paradigma, uma nova periodização no desenvolvimento da teologia de KB. No

²⁵⁹ MCCORMACK, Bruce L. *Karl Barth's... op. cit.*

²⁶⁰ VON BALTHAZAR, Hans Urs. *The Theology of Karl Barth*. op. cit.

²⁶¹ Interpretação racionalista do Novo Testamento (Baur, Strauss, Bauer) da primeira metade do século XIX. Em sentido mais apropriado, é designada como teologia liberal a reflexão do teólogo de Göttingen, Albrecht Ritschl, e de sua escola que incluía teólogos sistemáticos como W. Herrmann, professor mais querido de Barth, estudiosos do Antigo Testamento como Wellhausen e do Novo Testamento como Jülicher, historiadores como Adolf von Harnack e filósofos da religião como E. Troeltsch. Cf. GIBELINI, Rosino. *A Teologia do Século XX*. op. cit. p. 19. cf. nota 1.

entanto, questionamentos importantes permanecem: 1. Qual a relação de Barth com Kant desde seu rompimento com o liberalismo? 2. Qual sua relação com os reformadores, Lutero e Calvino? 3. Acima de tudo, qual sua relação com F. Schleiermacher?

4.1. Interpretação Bíblica

Barth sempre reconheceu o valor do legado de Schleiermacher mais que qualquer outro de sua geração. Antes de romper com o liberalismo foi um discípulo afeiçoado dele. Mais tarde ele diria: “eu também fui uma vez liberal e conheço o charme.”²⁶² Gary Dorrien afirma que grande parte dos barthianos do passado e do presente exagera quando enfatiza demasiadamente a ruptura de Barth com a teologia liberal. Segundo ele, Barth permaneceu profundamente devedor de seu passado liberal.²⁶³ Desde Schleiermacher o propósito da teologia liberal foi recuperar o prestígio da religião cristã diante dos seus eruditos desprezadores. Isto era feito por meio de uma argumentação científica muito clara e objetiva que procurava apresentar aspectos tradicionais do cristianismo que não deviam ser tomados literalmente.

Barth assimilou esta abordagem embora tenha rejeitado a forma erudita e racionalista com que essa leitura era feita. Segundo Dorrien, que faz questão de dizer que não é um teólogo barthiano, a teologia neo-ortodoxa peca por rejeitar permitir que a fé cristã seja avaliada a partir de uma ótica crítica. Avalia que, para o cristianismo ser levado à sério no universo acadêmico é necessário que a teologia não fuja de se submeter a uma avaliação crítica.²⁶⁴

No entanto, quando KB começou a produzir teologia propriamente dita (1918) não agradou nem a liberais nem a conservadores. Seu *Der Römerbrief* foi alvo da crítica de ambos os lados. Gadamer²⁶⁵ chamou esse texto de “manifesto

²⁶² BARTH, Karl. *Credo*; comentários ao Credo Apostólico. op. cit. p. 175

²⁶³ DORRIEN, Gary. *The Barthian Revolt in Modern Theology: Theology Without Weapons*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2000. p. 10-11.

²⁶⁴ DORRIEN, Gary. op. cit. p. 11.

²⁶⁵ GADAMER, Georg. *Verdade e Método*. Tradução: Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2002. v. II p. 453-454. Gadamer afirma que *Der Römerbrief* representa uma crítica da teologia liberal, que não tinha em mente a historiografia crítica como tal, mas antes a suficiência teológica, que considerava os resultados da teologia suficientes para se compreender a Sagrada Escritura.

hermenêutico”, todavia Barth sempre esteve mais preocupado e interessado na interpretação do que em métodos interpretativos. Ou seja, sua ênfase era a prioridade da exegese sobre a hermenêutica. A Compreensão do que o autor está tentando dizer por meio de seu texto deve ser o foco de nosso trabalho. Não o método.

Para conhecer as razões pelas quais Barth sustenta essa prioridade é preciso ir ao centro de sua teologia. Para entendê-la é preciso ter consciência de algo muito importante sobre a revolução teológica que ele iniciou na primeira metade do século XX.

A exegese não é uma ferramenta; é uma meta a ser alcançada. Aliás, Barth sempre gostou mais de lidar com exegese do que com a teologia propriamente dita. Quando foi convidado para dar aulas em Göttingen sobre Doutrina Reformada, metade dos cursos era sobre exegese bíblica. Até 1925 entre suas aulas de teologia histórica e dogmática, intercalava cursos de exegese do Novo Testamento (Colossenses, Filipenses, I Coríntios, Efésios, Tiago, I João e Sermão do Monte). Estes cursos não eram oficiais. Eram de sua própria iniciativa. No entanto atraíam mais alunos e alunas. Em 1923 o curso sobre catecismo de Heidelberg tinha 15 alunos enquanto Efésios tinha de 50 a 60 alunos; o curso de inverno (1923/1924) sobre a teologia de Schleiermacher²⁶⁶ tinha 30 alunos matriculados enquanto I João tinha 90. Daí seus críticos afirmarem ser ele mais pregador que teólogo.

4.2. Hermenêutica Libertadora²⁶⁷

Uma jovem geração de teólogos tem afirmado que a ênfase de KB sobre a prioridade do conteúdo sobre o método, especificamente sua ênfase sobre a

Nesse sentido a Carta, marcada pela recusa total a uma reflexão metodológica, representa uma espécie de “Manifesto Hermenêutico”.

²⁶⁶ BARTH, Karl. *Die Theologie Schleiermachers*. Vorlesung Göttingen Wintersemester 1923/24. Herausgegeben von Dietrich Ritschl. Zürich: Theologischen Verlag, 1978. (Akademische Werke, 2). cf. tb. BARTH, K e THURNEISEN, E. *Revolutionary Theology in the Making*. op. cit. p. 77. (Carta de 18/11/1921).

²⁶⁷ Pressupostos Hermenêuticos: Matthias Flacius, Salamo Glassius, Wolfgang Franz, J.A. Turrentini, A. H. Francke (1663-1727), Friedrich August Wolf (1759-1824), Baumgarten, Bengel, Johann Solomo Semler (1725-1791), Friedrich Schleiermacher (1768-1834), Wilhelm Dilthey (1833-1911), Martin Heidegger (1884-1976).

prioridade da exegese sobre a hermenêutica faz dele um pensador pós-moderno de pensamento pós-crítico. Ou seja, nada de uma teoria hermenêutica geral. KB parte do particular para o geral. Se ele tem um método este é indutivo. É contrário ao método da ciência e da teoria do silogismo de Aristóteles. Gostava de dizer: *latet periculum in generalibus* (é perigoso esconder-se em generalidades). Por isso suas conclusões são derivadas de trabalho exegético antes que em generalizações hermenêuticas. Daí dizer-se que KB é assistemático, pois sua teologia não é governada por nenhum sistema hermenêutico.

KB é o teólogo que mais importância deu à exegese bíblica desde Calvino. Há cerca de 15 mil referências bíblicas em sua Dogmática e mais de 2 mil exegeses de passagens bíblicas específicas. Seu labor exegético, não só na Dogmática, mas em outros textos ainda não foi totalmente explorado. Há muito material ainda não publicado. Sua contribuição não tem precedentes na teologia moderna. Nenhum teólogo moderno chegou sequer perto de produzir o volume de exegese que ele produziu. Todavia, o significado da realização de KB como exegeta bíblico ainda está por ser reconhecida.

Hoje, diferentemente de seus contemporâneos que tentaram negar suas qualidades e habilitação para esta área da teologia, teólogos simpáticos a ele o caracterizam como um autor diferenciado, anômalo, autor de uma obra que se deve mais à sua tremenda criatividade e seu gênio que qualquer outra coisa. O biblista Brevard Childs afirma que o nome de KB está acima de todos os outros nomes do século XX ao promover a mais ambiciosa tentativa de assentar sua Dogmática sobre o fundamento da exegese bíblica.²⁶⁸ Segundo Childs a contribuição teológica de KB em sua doutrina da criação (CD III/1-4) na amplitude e profundidade de sua apresentação não tem paralelo na teologia moderna. No entanto, para o momento, nos interessa aqui a forma como a exegese teológica de Barth foi entendida ou não pelos seus contemporâneos.

Childs afirma que a exegese de Barth é um exercício sobre teologia bíblica. Mas nada tem a ver com a maneira como Bultmann fazia exegese. Este, se utilizando do texto de Romanos 5, se opõe fortemente a interpretação de Barth em seu livro sobre este assunto.²⁶⁹ Segundo KB, Cristo é a medida perfeita de toda a

²⁶⁸ CHILDS, Brevard S. *Biblical Theology of the Old and New Testaments; Theological Reflection on the Christian Bible*. London: SCM Press Ltd. 1992. p. 404.

²⁶⁹ BARTH, Karl. *Christ and Adam*. *op. cit.*

humanidade enquanto Adão nada mais é senão a cópia do verdadeiro ser humano. Apesar de toda a diferença entre Cristo e Adão, Barth afirma que há, todavia, uma relação entre Cristo e todo ser humano e entre Adão e toda a raça. Isto significa que a existência humana como tal não pode evitar se tornar uma testemunha de Cristo e sua obra de salvação. Há uma solidariedade entre a realidade concreta de toda existência humana e aquela outra relação com Jesus Cristo.²⁷⁰ Bultmann por outro lado, não enxerga esta dimensão no texto paulino. Segue as normas usuais da exegese bíblica: parte da relação da imagem mítica Adão-Cristo e afirma que a narrativa paulina busca corrigir a herança helenista do padrão apocalíptico de uma História da Salvação. (*Heilsgeschichte*).²⁷¹

Não se pode afirmar se Bultmann de fato entendeu o que Barth está tentando fazer exegeticamente. É evidente que ambos concebem a tarefa exegetica de forma radicalmente distintas. Ele (Barth) parte do texto, das sentenças originais de Paulo, mas procura alcançar a compreensão de Paulo além do texto. Nisso ele segue a interpretação de Schleiermacher para quem uma interpretação genuína deve partir da tarefa gramatical e em seguida ser acrescida da interpretação psicológica do autor. Ou seja, a forma exterior da interpretação precisa ser enriquecida com a interpretação interior. Bultmann alega que esta forma de interpretar o texto bíblico foge do padrão objetivo e científico para o subjetivo ou divinatório.²⁷²

Barth não parte do dogma, das fórmulas dogmáticas da Igreja. Parte do texto, da Bíblia e aqui lembra Adolf Schlatter que foi um dos primeiros teólogos clássicos a chamar a atenção para o fato de que o texto é mais importante que os comentários sobre ele. Robert C. Johnson conta que, em um de seus seminários, no final dos anos de 1950, os estudantes começaram um longo debate sobre o método teológico de KB na Dogmática da Igreja. A discussão se arrastou por uma hora até que alguém lembrou que estava ali uma pessoa que poderia esclarecer com propriedade essa questão. Todos se voltaram para KB. Fez-se um pesado silêncio. Barth olhou sobre seus óculos na ponta do nariz, deu uma bafurada em seu charuto e bebeu um gole de vinho. Depois disse: “se eu entendo bem o que

²⁷⁰ CHILDS, Brevard S. op. cit. p. 588.

²⁷¹ Id. Ibid. p. 589.

²⁷² Para um aprofundamento deste debate confira o artigo: “O Problema da Hermenêutica” (1950) de Rudolf Bultmann. Em: ALTMANN, Walter (Ed.) *Crer e Compreender; Rudolf Bultmann, Artigos Selecionados*. São Leopoldo: Sinodal, 1987, p. 203-221.

estou tentando dizer na Dogmática é que quero ouvir o que a Escritura está dizendo e dizer a vocês o que eu ouço.”²⁷³ Barth estava interessado em interpretar a Bíblia e não em discutir métodos de como interpretá-la.

Os críticos não reconheceram *RI* como uma exegese clássica. Muitos questionaram se o texto podia ser chamado de “comentário”. Perguntavam-se como Barth podia dizer que o que estava dizendo era em nome da exegese da Epístola de Paulo aos Romanos. Adolf Jülicher chamou-o de gnóstico, pneumático e alexandrino.²⁷⁴ Outros afirmaram que ele criou um neopaulinismo (Robert Spprecht); Paul Wernle e F. Hadorn diziam que ele era mais biblista que teólogo sistemático. Outros críticos afirmavam que o *RI* era fruto de puro dogmatismo (Carl Mennicke); outros que era fruto do antinomismo kantiano (Ernst Gerber); de tendências impressionistas (Rudolf Steinmetz); de exegese pneumático-profética (Philipp Bachmann). Bultmann o chamou de produto do reavivalismo entusiástico e Emil Brunner o chamou de ingênuo.²⁷⁵ Houve quem dissesse que o texto seria bom apenas para ajudar pastores a preparar seus sermões e estudos bíblicos.

Nenhuma dessas críticas é um elogio. Trata-se de críticas contundentes, duras. O cerne de toda a crítica é que KB, com seu modo de fazer exegese, não teria feito justiça ao conteúdo da Carta. Não teria feito justiça ao Paulo histórico e que ao assim fazer teria cometido uma violência contra Paulo. Teria ignorado o *Sitz im Leben* (pano de fundo) histórico do texto e por isso cometeu muitos erros. Por isso Jülicher novamente o chamou de “blasfemo inimigo do criticismo histórico. (Jülicher, Anfänge). Ou seja, o texto fugiu aos padrões clássicos da exegese moderna. O problema é que, ao que tudo indica, KB colocou muito da situação presente, de sua própria situação, no texto. Assim, a epístola diz mais de

²⁷³ DICKERMANN, David L. (Ed.). *The Legacy of Karl Barth: In: KB and the future of theology*. New Haven: Yale divinity School Association, 1969. citado em BURNETT, Richard E. op. cit. p. 10.

²⁷⁴ Alexandrino pode significar duas coisas: primeiro, uma referência ao Códice Alexandrino, do século V, conhecido por ser um texto copiado de diferentes rolos; segundo, pode ser uma referência a Escola de Alexandria, conhecida por ter difundido uma interpretação alegórica da Escritura.

²⁷⁵ Brunner chamou-o de ingênuo no sentido utilizado por Schiller. Este, em sua *Poesia Ingênuo e Sentimental* (1800) fala do interesse do ser humano pela natureza. A ingenuidade corresponde a Natureza que se tornou ingênuo ao ser contrastada com a arte demonstrando ser superior. A arte sempre deixa transparecer a técnica. A arte ingênuo, ao contrário, parece não ter passado pela habilidade do artista, como se tivesse sido gerada pela própria natureza. Nesse sentido a arte ingênuo é superior. Ao contrário do que parece o comentário de Brunner aproxima-se de um elogio. Cf. BURNETT, Richard E. op. cit. p. 16.

KB do que de Paulo. É mais uma *eisegese* do que *exegese*.²⁷⁶ Certamente isto se deve a um “método” que ele desenvolveu de falar primeiro de Cristo para depois analisar a situação vivida pelo ser humano hoje. Então era primeiro Evangelho, depois a Lei. O método de Tillich era exatamente contrário: primeiro a pergunta depois a resposta, ou seja, primeiro a descrição da situação humana, da existência humana sob a Lei. Então, a resposta cristã oferece a nova possibilidade de vida sob o Evangelho.²⁷⁷

A esta crítica KB respondeu: “A diferença entre o passado e o presente, o ali e o aqui, deve ser considerada. Mas o propósito desta consideração somente pode reconhecer que estas diferenças não significam nada nem alteram nada do assunto principal. O que foi importante no passado é ainda importante hoje e o que hoje é importante também está diretamente relacionado ao que foi importante um dia.”²⁷⁸ As perguntas e as respostas de Barth nos iluminam e devem responder muitas das nossas inquietações.

Por conta de suas respostas KB foi chamado de Atrevido (Karl Fueter) e Jülicher mais uma vez o chamou de presunçoso e recomendou que ele fosse ignorado. Seria difícil ignorá-lo e a história mostra que não seria possível fazer isso. Apesar de toda a crítica contrária a produção de Barth destacou e continua a destacar a importância da *exegese* bíblica e esta permanece como uma pressuposição e a meta de toda a sua obra.

O fato é que, gostando ou não, a Carta aos Romanos iniciou uma ampla discussão sobre a validade do método histórico-crítico. Muitos alegaram que o método estava com seus dias contados. A chamada *exegese* pneumática de KB criou, na verdade, embaraço nos círculos teológicos por não saberem como lidar com semelhante abordagem.

Em 1925, ao recebeu o convite para ser professor de Dogmática e Exegese do Novo Testamento em Münster, começou uma vigorosa discussão sobre o que Bultmann chamava de *exegese pneumática* (algo como *exegese* espiritual). Tal

²⁷⁶ Segundo Croatto não se “sai” do texto (*exegese*) trazendo um sentido puro nele recolhido. Antes, a partir de um horizonte vivencial novo que repercute significativamente na produção de sentido que é a leitura, “entra-se” no texto (*eisegese*) com perguntas que nem sempre são as de seu autor. Cf. CROATTO, J. Severino. *Hermenêutica Bíblica*; para uma teoria da leitura como produção de significado. Tradução de Haroldo Heimer. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulinas, 1986. cap. III: *exegese* e *eisegese*. p. 59-72.

²⁷⁷ TILlich, Paul. *Perspectivas da Teologia Protestante nos séculos XIX e XX*. Tradução: Jaci Maraschin. São Paulo: Aste, 1986. p. 23.

²⁷⁸ BURNETT, Richard E. *op. cit.* p. 18.

discussão atribuía a Barth no seu *RI*, o surgimento desse tipo de abordagem. Bultmann achava o termo detestável. Seria como dizer que a tarefa exegética é realizada por meio do Espírito Santo agindo e soprando o sentido do texto para o intérprete.

KB, no entanto, deixou de lado o problema da hermenêutica. Esta preocupação ficou com Rudolf Bultmann que iniciou o programa da demitologização a partir de 1941 e continuou depois da guerra com a publicação do texto “O problema da hermenêutica”. Esta dominou os estudos científicos da teologia nos anos de 1950 e 1960. Schleiermacher, mais de um século antes, havia difundido a hermenêutica como a “arte de compreender”. Mas, tanto Dilthey como Heidegger deram contribuição significativa para o desenvolvimento da disciplina.

O movimento iniciado por Bultmann viria a se chamar “A Nova Hermenêutica”. O problema que a nova hermenêutica chama a atenção é: “como eu faço para compreender?” (Ernst Fuchs). Este movimento proporcionou uma volta a Schleiermacher e seus textos foram publicados em inglês e ele passou a ser chamado de “O Pai da hermenêutica moderna”. Mas muitos olharam o passado apenas como um meio para o futuro. Achavam-se como proponentes de uma nova era. A empolgação foi tanta que Ebeling declarou: “o desenvolvimento desde Schleiermacher via Dilthey e Heidegger mostra que a idéia da teoria do entendimento é um movimento acerca dos fundamentos da humanidade e que a hermenêutica tem seu lugar como uma teoria epistemológica clássica desde que a ontologia fundamental se parece com a hermenêutica (Gerhard Ebeling – *Wort Gottes und Hermeneutik*).

Havia, no entanto uma figura importante ausente desses debates e isto incomodava os proponentes da nova hermenêutica: Karl Barth. Bultmann tentou trazê-lo para o centro da discussão formal sem sucesso. Barth sempre recusou o convite. Isto fez com que muitos o criticassem e até o chamasse de ingênuo. Outros o achavam arrogante. O fato é que ele achava que podia continuar nadando ao largo desse debate. Claro que as reações foram muitas e fortes. Foi acusado de ter esgotado sua teologia (Robinson) e de ter trivializado o problema hermenêutico. (E. Fuchs).²⁷⁹

²⁷⁹ Cf. Id. Ibid. p. 33.

No entanto, embora não estivesse engajado, KB acompanhou atentamente o problema. O que ele achava é que nenhum método teológico era de fundamental importância para a recepção da Revelação. Para ele Deus mesmo começa a falar a nós através das Escrituras. Assim, não somos confrontados com pontos de vista humanos, mas com pontos de vista de Deus. Isto muda tudo. Barth afirma que não é o correto pensamento humano sobre Deus o conteúdo da Bíblia, mas o correto pensamento divino sobre o ser humano. A Bíblia não nos mostra como falarmos com Deus, mas como Ele fala conosco.

A grande descoberta de Barth nesta área é que “a realidade de Deus precede a possibilidade de Deus; ou seja, o ser de Deus precede todo o questionamento humano.” É sobre isso que repousa toda sua revolução teológica. Barth descobre que o verdadeiro conteúdo, matéria e tema da Bíblia é a Palavra de Deus, ou seja, Deus fala por si mesmo. O ser de Deus precede todo o questionamento humano. Não é um *a posteriori*. Ele é um *a priori*.

Evidentemente KB não foi compreendido com suas afirmações, seja por liberais ou conservadores. A questão para ele não é epistemológica; não luta contra a teoria do conhecimento; não situa o problema na ordem do “conhecer,” ou seja, não é uma questão gnosiológica. Percebe que o Ser de Deus não é algo que pode ser pressuposto, nem algo que pode ser inferido axiomáticamente; também não é um postulado ou silogismo. É algo que é dado. Quer dizer com isso que Deus não é um objeto autoevidente da investigação humana nem é a resposta para as questões, para os dilemas e as crises humanas. Deus é, acima de tudo, livre.

Isso era tudo que a teologia dos últimos anos vinha negando desde Feuerbach. Em maior ou menor grau a questão humana, a situação, a condição do ser humano, tornou-se o assunto principal, o ponto de partida da teologia, a base para a questão sobre o Ser de Deus.²⁸⁰

Foi Kant quem colocou uma cunha entre a Coisa em Si (Noumenal) e o Fenômeno (Phenomenal). Foi ele quem mostrou a impossibilidade daquela geração de teólogos racionalistas e especulativos, de falar sobre Deus. Houve um apenas que não silenciou: Friedrich Schleiermacher. Ele ousou falar de Deus, não pela via *causalitatis*, pela via negativa ou pela via *eminentiae*, mas, pela via da

²⁸⁰ Id. Ibid. p. 36.

autoconsciência mediatizada por um sentimento de absoluta dependência de Deus. Esse “sentimento” não é um mero sentimento; é uma experiência que ocorre no mais profundo do ser, muito além das categorias organizadas de nosso entendimento, em um nível além de todo conhecer e fazer. Este sentimento leva ao si mesmo, ao mundo e a Deus. Tão brilhante foi Schleiermacher que Barth afirmou que ele não fundou uma escola: fundou uma era. A grande contribuição de Schleiermacher é que numa época de ceticismo total ele encontrou uma forma, um caminho, para falar do ser de Deus, quando todos diziam ser impossível.²⁸¹

Num tempo quando falar de Deus era falar do ser humano, quando a teologia nada mais era do que uma antropologia, Barth condenou o que ele chamou de antropologização da teologia. Assim o ser humano tornou-se sujeito da teologia e Deus, seu predicado. Ele percebeu que, embora Schleiermacher tivesse a melhor das intenções, seu sistema não pode livrar a pessoa e a obra do Espírito Santo de ser confundido com um modo de cognição humana. Ele não pode prever o colapso da teologia transformada em antropologia; pneumatologia em psicologia. Os mestres da suspeita (Marx, Nietzsche e Freud) decretaram o fim da religião revelada. Pavimentou-se o caminho para a psicologização da teologia.²⁸²

Em Romanos I (1919) e II (1922) Barth questiona o método ao qual ele chamou de “método do mundo”, “método da época” e pergunta: “você não estão vendo que através de cada método religioso estamos sendo conduzidos como Israel ao deserto? Só uma coisa é necessária: *O Totaliter Aliter* – o Ser que fala por si mesmo e nenhum método hermenêutico pode substituir isso.”²⁸³

4.3. Deus como Problema Hermenêutico

KB resistiu quanto a lidar com relação à questão do método em teologia. Não há conhecimento do ser de Deus que o indivíduo tenha como um *a priori* ou um *a posteriori*, como uma possessão ou depósito. Conhecer o ser de Deus é sempre, primeiro e último, um dom. Por isso não há método adequado – nem dogmático, nem crítico, nem dialético – ou seja, a menos que Deus fale, nada

²⁸¹ Id. Ibid. p. 37.

²⁸² Id. Ibid. p. 39.

²⁸³ Id. Ibid. p. 41.

acontece. Deus não está limitado por nenhum método ou técnica hermenêutica. Ele livremente determinou o que, quando, onde, e como se dará sua revelação. Por isso Barth afirma que o fato do ser de Deus preceder o questionamento humano é o verdadeiro problema hermenêutico.²⁸⁴

A partir daqui a teologia de Barth passou a despertar grande interesse. Mesmo Heidegger – um hermeneuta do ser – tomou interesse pelo desenvolvimento do ser a partir da teologia de KB. Enquanto a teologia clássica falava de método, Barth procurava falar do Ser, o Ser de Deus.

Mas, foi Dilthey, antes de Heidegger, quem deu uma contribuição significativa para o desenvolvimento da hermenêutica. Em *Ser e Tempo* (1927) Heidegger afirma que toda sua geração era devedora a Dilthey não só porque relativizou o estudo da história da hermenêutica, mas, acima de tudo porque levou a questão da disciplina a um nível fundamental de importância. Dilthey pretende mostrar que a hermenêutica é a ciência fundacional de todas as ciências humanas (*Die Entstehung Der hermeneutik*, - *A Origem da Hermenêutica* - 1900). O centro de todas as ciências humanas repousa na tarefa de entender outras pessoas e isto depende de nossa habilidade para re-experimentar estados alheios da mente.²⁸⁵

Há pelos menos duas razões porque Barth não pode ignorar a contribuição de Dilthey. Primeiro, a geração de Barth tinha erguido uma consciência histórica. Dilthey, Nietzsche, Leopold von Ranke (historiador) e outros, tinham contribuído para isto. Barth reconheceu a complexidade da compreensão histórica e o problema da historiografia. Teólogos antes dele não se preocuparam com a relação entre fé e história.

Quando confrontado com a acusação de ser um exegeta pneumático ele respondeu que não era um pneumático, mas não negou que sua exegese não o fosse. Diante da afirmação que a Bíblia devia ser lida como qualquer outro livro, pergunta: “E como nós lemos outros livros? Qual a forma e que critérios seguimos para ler outros livros? Qual a verdade pela qual outros livros são julgados?” Segundo Barth o critério é o Espírito Santo. Mas a abordagem de qualquer texto segue um critério próprio. Por exemplo, para ler Platão precisamos seguir o

²⁸⁴ Id. Ibid. p. 42.

²⁸⁵ Id. Ibid. p. 44.

critério de trabalho de Platão. Mas por trás está o Espírito Santo. Seu método para interpretar era:

Pense deliberadamente!

Considere bem todas as coisas! (Besinn dich!)²⁸⁶

Novamente enfatiza: não há método que possa fazer a revelação ser revelação. Quando admite uma exegese pneumática tem em mente um método de atualização que é chamado precursor porque é fundado na própria Escritura, que trata das questões últimas e definitivas da vida e tem o Espírito Santo como testemunha.

Outros autores aplicaram a ele, pejorativamente o título de biblista. Ele preferia dizer que tinha uma “atitude bíblica”. Aquela mesma atitude dos profetas e apóstolos, ou seja, uma atitude de testemunho, que coloca as Escrituras no cânon e chama seu texto de sagrado; atitude não de espectador, ou pensador, mas de pessoa que se queda diante da pressuposição do *Deus Dixit*.

Barth afirma que é preciso repensar (*Nachdenken*) o texto. Ele aplica esta metodologia em *Der Römerbrief* ao dizer que “pensar depois é pensar com”. Ou seja, pensar um autor, seja ele Homero ou Goethe, os profetas ou apóstolos, significa para Barth pensar *com* eles e não *sobre* eles. Cada um desses termos – Pneumático, Biblista ou o Repensador representa o conceito de Barth para a hermenêutica. Diga-se de passagem, que esta é uma questão bem atual. Há um autor contemporâneo, E. D. Hirsch que define significado e interpretação como sendo uma e a mesma coisa (*Validity in Interpretation*). Para ele o objetivo da leitura é tornar-se receptiva a ponto de reconstituir a própria consciência do autor, talvez até mesmo participar dela. Assim, a boa interpretação é uma reunião das mentes do autor e do leitor.²⁸⁷ É exatamente esse método que Barth aplica em sua Carta aos Romanos. Daí que seu texto não ser tanto uma exegese senão uma paráfrase.

²⁸⁶ Id. Ibid. p. 56.

²⁸⁷ Cf. VANHOEZER, Kevin. *Há um significado neste texto?* Interpretação bíblica: os enfoques contemporâneos. São Paulo: Vida, 2005. p. 92.

4.4. A Bíblia na Comunidade

Qual o tema (*Die Sache*) das Escrituras? Sem rodeios: Deus. A Palavra de Deus. No entanto, entender o que KB quer dizer com o termo *Die Sache* é difícil por duas razões. Primeiro, o termo não tem equivalente em inglês ou português. Tanto pode ser traduzido por “objeto” ou “sujeito”, ou “matéria”. Depende do contexto. Segundo, não significa sujeito ou objeto como alguma coisa objetiva. Não se refere a um objeto empírico. Assim, Deus é o “Objeto” da Bíblia, na medida em que Ele é o Sujeito que se dá a si mesmo como um objeto a ser conhecido. Ele é o objeto que sempre permanece sujeito.

A Bíblia deve ser compreendida à luz de seu contexto. Para os teólogos clássicos isso significa entendê-la à luz do contexto histórico, ou seja, à luz do meio religioso, político, social, cultural e antropológico. Barth afirma que “uma regra universal de interpretação é que o texto pode ser lido e entendido e exposto somente com referência a e na luz de seu tema.”²⁸⁸ A Escritura é para ele o único testemunho escrito da revelação divina. É com base nesse testemunho bíblico que não podemos ter acesso a revelação senão através desse testemunho. Por isso afirma que “revelação é, naturalmente, o tema do testemunho bíblico.”²⁸⁹ Mas esse testemunho não pertence ao domínio daquilo que é empiricamente observável. Isto porque, ainda que encontremos nela “História”, “Moralidade” e “Religião”, esses não são seus temas centrais. O principal conteúdo da mensagem bíblica é Deus em si mesmo. Ele é o conteúdo (*der Inhalt*) da Bíblia.²⁹⁰

Para ele, compreender à luz do contexto significa caminhar na direção desse Deus que se deixa conhecer por meio da revelação, e tal contexto não é o ambiente histórico tão caro à teologia liberal. O contexto é mais amplo. A primeira proposição a ser dita sobre entender a Bíblia à luz do contexto é que isso não elimina a compreensão à luz do contexto histórico. Não se chega a entender alguma coisa sem esse contexto. Mas é preciso ir mais longe e compreender que as partes precisam ser analisadas à luz do todo. Deus, para KB, é o todo, ou, mais precisamente, o Deus revelado em Jesus Cristo é o todo, o horizonte ou contexto no qual a Bíblia deve ser entendida (Cl 1,16-17)

²⁸⁸ BARTH, Karl. CD. II/1. § 19. Scripture as the Word of God. p. 493.

²⁸⁹ Id. Ibid. p. 492.

²⁹⁰ BURNETT, Richard E. op. cit. p. 66.

Fora do contexto vivo a palavra “história” e “entendimento” (*verständnis*) nada significam. Daí ele dizer que o mais importante é compreender a relação entre revelação e história. Revelação não é um predicado da história. Revelação é o *Totaliter Aliter*. Esse ocorre na história, mas não é da história. Revelação não é um produto da história. No entanto ela é o contexto primário, governante, no qual a revelação é recebida.

Teologia e Igreja são dois temas proximamente relacionados no pensamento de KB. Teologia não é o que comumente se nomeia, ou seja, uma ciência que trata do ser de Deus. É antes, a ciência que trata de Deus como Deus-Homem e do homem como Homem-Deus.²⁹¹ Quanto à Igreja, é a forma histórico-terrena da existência de Jesus Cristo. É a forma humana de Jesus e como tal é renovada constantemente pelo poder do Espírito Santo. Barth não trata a Igreja como uma instituição. Ela é antes um evento, um contínuo encontro entre Deus e o ser humano. Este encontro acontece em Jesus Cristo como a Palavra de Deus que foi enviada ao mundo para ser proclamada pela Igreja. Cabe a ela esta tarefa. Para isto deve receber as boas novas em atitude de escuta reverente, fé e obediência.²⁹²

Karl Barth nunca defendeu uma tese de doutorado ou uma dissertação de mestrado. Não por qualquer carência acadêmica, mas porque sua opção inicial foi exercer o pastorado. A carreira acadêmica em Göttingen, Münster, Bonn e Basel veio como consequência de seu trabalho pastoral que o levou a refletir sobre o papel da teologia diante das necessidades da pregação. Ele dizia que era uma enorme presunção pretender falar de Deus em linguagem humana. Nossa linguagem é deficiente e inapta para falar da revelação de Deus. Ele alista três sentenças para qualificar o ministério pastoral: primeiro, somos ministros e como tal devemos falar de Deus; segundo, somos humanos e como tal não temos condições de falar de Deus; terceiro, devemos reconhecer nossa obrigação e ao mesmo tempo nossa incapacidade para este discurso. Apesar disso tudo devemos dar glória a Deus.²⁹³

²⁹¹ Cf. HARTWELL, Herbert. op. cit. p. 41.

²⁹² Id. Ibid.

²⁹³ BARTH, Karl. The Word of God and the Task of the Ministry. Em: *The Word of God and the Word of Man*. op. cit. p. 186.

O papel da teologia em KB é exercer a função de orientar a Igreja, ajustar seu discurso e promover estímulo para aqueles que trabalham na comunidade. O alvo principal do exercício teológico são aqueles/as que lidam com instrução, pregação e aconselhamento. A Igreja genuína é aquela que recebe com alegria a Palavra de Deus exposta de maneira equilibrada. No entanto sua determinação de ligar Igreja e teologia não o impediu de uma visão negativa da Igreja em seus escritos iniciais.²⁹⁴

Apesar de sua ênfase no papel da teologia para a Igreja, Barth faz duras críticas a ela em seus escritos dos anos de Safenwill que irá culminar com a publicação da segunda edição da Carta aos Romanos de 1922. Nos escritos dessa época subjaz conceitos ainda provenientes dos tempos do liberalismo quando ainda aprendia teologia por meio de W. Herrmann e von Harnack. Ele vê o Evangelho como algo vivo e dinâmico porque é a palavra de Deus na pessoa de Jesus Cristo. No entanto, a Igreja como instituição promove um desvio de conduta da comunidade cristã desde que ela se torna não um meio de se chegar a Deus, mas um substituto dele. Nesse caso se transforma em um ídolo de si mesma. Esta igreja institucional deve ser denunciada como negação da mensagem que proclama ou que deveria proclamar. Ela tenta, a todo custo, domesticar o discurso sobre o sagrado, dentro de suas estruturas de sua organização para legitimar suas práticas e dessa forma adequar o Evangelho ao programa da igreja visível. George Timothy afirma que nesse sentido “a igreja é vista como o repositório da consciência religiosa ou o clímax da civilização cristã ou ainda como clube privado de retidão moral. Desta forma se distancia do lugar onde brilha a Igreja da graça de Deus que irrompe através do ser humano.”²⁹⁵ Sobre os umbrais desta Igreja deveria ser escrita a palavra “Icabode” visto que ela não reflete mais a Shekinah de Deus em sua teologia e práticas eclesiais.

Esta é a linguagem encontrada em R2. No confronto entre dois tipos de igrejas, uma visível e outra invisível, uma humana e outra divina, Barth constrói sua eclesiologia dialética. Ele confronta a Igreja institucionalizada que se corrompe por seu compromisso consigo mesma e a Igreja comunidade

²⁹⁴ GEORGE, Timothy. Running Like a Herald to Deliver the Message: Barth on the Church and Sacraments. Em: CHUNG, Sung Wook. (Ed.). *Karl Barth and Evangelical Theology. op. cit.* p. 194.

²⁹⁵ TIMOTHY, George. Running Like a Herald to Deliver the Message: Barth on the Church and Sacraments. Em: CHUNG, Sung Wook. *op. cit.* p. 194.

(Gemeinde) que se alimenta do evento cristológico que ouve a Palavra de Deus pronunciada por Ele mesmo. Esta palavra chega como juízo sobre o ser humano em estado de alienação. Nesta Igreja se restabelece a importância da teologia que tem como objetivo cuidar para que ela retorne a seu compromisso original que é proclamar a verdade de Deus. Para isso ela deve examinar, criticar e revisar a linguagem apropriada usada para este fim.²⁹⁶

4.5. Wilhelm Herrmann

A eclesiologia de Karl Barth sofreu forte influência de seus antigos professores liberais apesar dele ter rejeitado o liberalismo como um todo. O professor que mais o influenciou foi Wilhelm Herrmann para quem teologia é ética. Fé é uma experiência pessoal. Disso resulta que ele via as formulações doutrinárias partindo de Calcedônia como proposições sem sentido prático. A fé confessional e dogmática é a fé abstrata, portanto sem valor para a experiência cristã. Evidentemente que há em Herrmann um forte acento a partir da teologia de Schleiermacher que coloca a fé como um sentimento de dependência absoluta de Deus.

Não há formulações doutrinárias na cristologia de Jesus segundo o Barth dos primeiros anos. Jesus deixou exemplos a serem seguidos. A eclesiologia se coloca em sua CD entre o discurso dogmático como função da Igreja e a ética. Ao mesmo tempo é preciso distinguir as afirmações eclesiológicas de períodos distintos da vida de KB.²⁹⁷ Inicialmente sua compreensão de Igreja como instituição é fortemente negativa. Ela assumiu a religião como tentativa de estabelecer um discurso sobre o sagrado. O discurso religioso foi incorporado pela Igreja ao mesmo tempo em que tenta fazer uma síntese entre sua própria existência e o discurso religioso. Segundo Barth este caminho levou a Igreja a um distanciamento do Cristo que veio ao mundo como ato gracioso de Deus. Em R1

²⁹⁶ HARTWELL, Herbert. op. cit. p. 42.

²⁹⁷ Para uma compreensão detalhada desta periodização eclesiológica cf. BENDER, Kimlyn J. Karl Barth's Christological Ecclesiology. Burlington: Ashgate, 2005. p.17s.

afirma: “A Igreja tem crucificado Cristo. O caminho de Cristo e o caminho da Igreja são de novo dois caminhos separados.”²⁹⁸

Herrmann afirma que a fé é uma experiência individual. Por outro lado enxergar a fé como afirmação intelectual e como assentamento de dogmas da Igreja é viver através da fé de outras pessoas.²⁹⁹ Para ele esta é uma experiência inautêntica, uma negação do *Sola Fide* de Lutero que apresenta a fé como confiança pessoal em Cristo. Desta forma o antigo professor de Barth se coloca como um forte oponente a qualquer forma de autoridade eclesiástica. A fé cristã deve se fixar no cristianismo pessoal por assim dizer. É a comunhão do ser humano (indivíduo) com o Deus vivo pela mediação de Cristo.³⁰⁰

A Igreja tem em Herrmann uma função mediadora entre o indivíduo e Jesus Cristo. Por meio dela se preserva o caráter ético e a impressão que isto causou nos primeiros discípulos. Percebe-se aqui uma forte dependência da teologia de Schleiermacher. Neste, Jesus é o portador do novo ser na totalidade do seu ser. (...). É seu ser que faz dele o Cristo porque tem a qualidade do novo ser para além da ruptura entre ser essencial e existencial.³⁰¹ Jesus de Nazaré carrega em si o caráter crístico que pode ser percebido de três formas: 1) por suas palavras portadoras de vida eterna; 2) por seus feitos que se tornaram exemplos a serem imitados; 3) por seu sofrimento e sua morte violenta que Tillich afirma ser uma consequência do conflito entre as forças da alienação existencial e o portador daquilo mediante o qual se conquista a existência.³⁰² Evidentemente Herrmann se coloca como herdeiro da tradição iluminista. Seu individualismo religioso é um retrato de seu tempo.

4.6. Igreja Entre Tempo e Eternidade

Para se avançar na compreensão da eclesiologia de KB é preciso ainda procurar entender a sua forma de trabalhar o conceito da Palavra de Deus

²⁹⁸ “Die Kirche hat den Christus gekreuzigt. Der Weg des Christus und der Weg der Kirche sind fortran zwei getrennte Wege.” Cf. BARTH, Karl. *Der Römerbrief*. Erste Fassung. (1919). Zürich: Theologischer Verlag, 1985. [Gesamtausgabe]. p.361.

²⁹⁹ Ap. BENDER, Kimlyn J. op. cit. p. 19.

³⁰⁰ Id. Ibid. p. 19.

³⁰¹ Este tema é desenvolvido por Paul Tillich em sua Teologia Sistemática. Cf. TILLICH, Paul. *Teologia Sistemática*. op. cit. p. 337s.

³⁰² Id. Ibid. p. 339.

anunciada na Igreja. Alguns teólogos (Brunner, Althaus, Berkouwer) afirmam que a teologia de Barth é um cristomonismo. Ele comentou sobre esta afirmação dizendo que dificilmente isso seria um elogio. No entanto alerta para os insatisfeitos que Cristo é o centro não somente de sua teologia, mas de todas as coisas. Ele é o Alfa e o Ômega, o Primeiro e o Último. É Aquele a quem Teilhard de Chardin chama de “a grande comunhão do mundo” que se coloca no vértice do mundo, ponto de convergência de toda a criação.³⁰³ Por outro lado se ressentia que não encontrou compreensão do lado de eminentes teólogos evangélicos e sim entre católicos.³⁰⁴

Não se pode negar a ênfase de KB na cristologia como fundamento de sua dogmática. Sua doutrina da reconciliação (CD IV/1,2,3) se concentra na obra redentora de Jesus Cristo. Alinha-se assim com a grande tradição reformada que se alimenta da afirmação do “solo Christo” para validar o que ele próprio admite se tratar de uma “concentração cristológica.” Jesus Cristo é a única fonte de revelação e não uma entre outras fontes. Por entender desta forma criticou o Segundo Artigo da Confissão Belga de 1561 que sublinha o conhecimento de Deus por meio da revelação geral.³⁰⁵

A revelação de Deus veio ao mundo na forma de uma pessoa. Ele, Jesus, é o evangelho em pessoa, o ponto no qual dois mundos – o mundo de Deus e o mundo da humanidade – se encontram e se separam. É o lugar onde dois planos se aproximam.³⁰⁶ Um desses planos é o conhecido plano da criação, do pecado. O mundo da humanidade, do tempo e das coisas. O outro mundo está em um plano desconhecido. É o mundo de Deus, o Pai, da criação primordial e da redenção final. Segundo Barth o ponto que liga estes dois mundos é Jesus Cristo, revelação

³⁰³ CHARDIN, Pierre Teilhard. *O Meio Divino*. Tradução de José Luiz Archanjo. São Paulo: Cultrix, 1981. p. 98.

³⁰⁴ Cf. BARTH, Karl. CD. III/3. p. xi. Barth foi acusado tanto de “cristomonismo” como também de “monismo”. Sobre esta última expressão afirma que esta acusação vem de neo-calvinistas da Holanda que tem ido longe demais em seus ataques e obviamente isto o deixava ofendido. Cf. BARTH, K. CD. III/4. p. xiii. Cf. tb. BERKOUWER, G.C. *The Triumph... op. cit.* p. 12 (nota 6).

³⁰⁵ Artigo 2º: Como Conhecemos a Deus? Nós O conhecemos por dois meios. Primeiro: pela criação, manutenção e governo do mundo inteiro, visto que o mundo, perante nossos olhos, é como um livro formoso em que todas as criaturas, grandes e pequenas, servem de letras que nos fazem contemplar “os atributos invisíveis de Deus”, isto é, “o seu eterno poder e a sua divindade”, como diz o apóstolo Paulo (Rm 1,20). Todos estes atributos são suficientes para convencer os homens e torná-los indesculpáveis. Segundo: Deus se fez conhecer, ainda mais clara e plenamente, por sua sagrada e divina Palavra, isto é, tanto quanto nos é necessário nesta vida, para sua glória e para a salvação dos que Lhe pertencem. Cf. BARTH, Karl. *The Theology of the Reformed Confessions. (1923)*. Translated by Darrel L. Guder and Judith J. Guder. Louisville/London: Westminster John Knox Press, 2005. passim.

³⁰⁶ BENDER, Kimlyn J. op. cit. p. 26.

de Deus, o ponto de contato entre eternidade e tempo. Ou seja, em Jesus Cristo o *Deus Absconditus* se torna o *Deus Revelatus*.³⁰⁷

Barth afirma que do lado em que estamos do abismo que separa tempo e eternidade, a revelação é imperceptível. Aqui a dialética da história domina o discurso teológico do primeiro Barth. É neste ponto que a cristologia se mostra como centro da teologia. Não se chega aos outros tópicos da CD sem que seja explicitado o papel de Jesus de Nazaré em todo esse processo. Segundo Barth, Jesus Cristo, nosso Senhor! Esse é o evangelho e o sentido da história. Neste nome se encontram separados dois mundos. Cruzam-se dois planos que se tocam tangencialmente. A revelação oferecida por Deus é oculta aos olhos do ser humano. Somente na ressurreição é que a revelação se torna conhecida para a humanidade. É por meio dela que Jesus de Nazaré é reconhecido como o Cristo das expectativas messiânicas de Israel. Por meio da ressurreição o mundo do Espírito toca o velho mundo da carne, mas toca como uma tangente toca um círculo, ou seja, toca sem tocá-lo.³⁰⁸

Neste ponto a cristologia de Barth corre sério perigo de se transformar numa heresia. Ao mesmo tempo em que exalta a pessoa de Jesus como aquele único por meio de quem Deus se torna conhecido entre homens e mulheres não se percebe, entretanto, qual o espaço para uma verdadeira encarnação. Barth foi acusado de docetismo desde que Cristo parece não descer a um nível histórico concreto. Para ele Deus se revela em Jesus não como uma figura histórica (historie). A revelação pertence ao evento da ressurreição, um evento inteiramente escatológico (geschichte).³⁰⁹ Bender afirma que desta perspectiva, a encarnação se torna um evento muito problemático senão impossível.³¹⁰

Deve-se perceber que a crítica de KB à Igreja concentra-se na Igreja institucional, na organização eclesial. Esta Igreja é o locus do juízo de Deus sobre o ser humano. Ele critica esta Igreja que se nutre da religião ao articular seu discurso de forma a se alimentar de suas próprias práticas cúlitas. Ela é a sociedade que busca dominar o sagrado por meio do rito.

³⁰⁷ Id. Ibid. cf. tb. BARTH, Karl. *Carta aos Romanos*. op. cit. p. 29.

³⁰⁸ Id. Ibid. p. 29-30.

³⁰⁹ Para uma análise completa desse problema cf VAN TIL, Cornelius. *Christianity and Barthianism*, op. cit. especialmente p. 13s: Barth's view of Jesus Christ.

³¹⁰ BENDER, Kimlyn J. op. cit. p. 27.

4.7. Igreja de Esaú e Igreja de Jacó

A Igreja como instituição recebe sérias críticas do Barth dos anos de Safenwill. No entanto apresenta uma visão dupla dela. Primeiro a Igreja de Esaú e depois a Igreja de Jacó. A primeira é a Igreja onde o milagre não acontece. A Igreja de Esaú é a instituição presente no tempo. É a igreja visível na história e concretamente estabelecida em lugares específicos. Nela acontecem cismas, intrigas, corrupção. É a igreja que tem visibilidade. É observável. Por outro lado a Igreja de Jacó é a Igreja invisível, não observável e que não se pode conhecer. Ela é constituída a partir da livre graça de Deus, do seu chamado e eleição.³¹¹ Não são duas igrejas nem duas instituições. A Igreja de Esaú é aquela que perdeu a dimensão profética de seu serviço e se voltou para si mesma. É a Igreja que se retroalimenta. Não ouve a verdadeira palavra de Deus porque está ocupada demais consigo mesma. É a Igreja que se nutre da própria religião que criou para si mesma.

Barth pergunta se algum dia a Igreja de Esaú pode se tornar a Igreja de Jacó. Será que ela está condenada a ser sempre esta instituição alienada de sua própria missão? A resposta é negativa. Ela pode deixar de ser a Igreja de Esaú e se tornar a Igreja de Jacó desde que deixe de falar de si mesma e se volte para o Evangelho. Para isso deve superar suas crises internas pelo ato de se voltar para Deus sabendo por um ato de fé que, ao se voltar para o Deus Pai de Jesus Cristo será abençoado por Ele. Ao se voltar para Ele procurando conhecê-lo irá superando suas dificuldades. Deus honrará essa disposição para a luta e assim como Jacó no vau de Jaboque uma nova existência surgirá com o amanhecer. A partir desse momento a Palavra de Deus falada é também a palavra que se tornará ouvida e a Igreja de Esaú se tornará a Igreja de Jacó.³¹²

No entanto a Igreja que conhecemos e vemos é a Igreja de Esaú. Por isso que facilmente nos decepçamos com ela e a deixamos. Ela é a Igreja que tem visibilidade diante do ser humano. Enxergamos esta Igreja e não a outra. Adentramos a Igreja de Esaú pelo batismo. Este é um ato voluntário seja nosso ou

³¹¹ BARTH, Karl. Carta aos Romanos. op. cit. p. 530.

³¹² BENDER, Kimlyn J. op. cit. p. 32.

dos nossos pais. Mas a pertença a Igreja de Jacó se dá pela eleição que não é um dado observável. Só pode ser sentida pela fé.³¹³

4.8. O Ser da Igreja

Ela é a comunidade viva do vivo Senhor Jesus Cristo.³¹⁴ Somos chamados a ser Igreja. Há chamados especiais para tarefas específicas. Há o chamado para ser Igreja.³¹⁵ A finalidade dessa vocação é, antes de tudo, viver a experiência da comunhão em Jesus Cristo. Pode-se dizer que *Communio*³¹⁶ é a palavra que melhor expressa o conceito de Igreja. É o processo de vida de uma mediação recíproca, de uma pluralidade de pessoas independentes e uma realidade relacional. A comunhão estabelece uma mediação de identidade e diferença. O diferente se une a outro, na participação a algo que lhes é comum sem que se diluam as diferenças.

³¹³ Id. Ibid. p. 32.

³¹⁴ Barth apresentou o documento “A Igreja comunidade viva do vivo Senhor Jesus Cristo” como parte dos trabalhos preparatórios para a I Assembléia do Conselho Mundial de Igreja que se celebrou em Amsterdam em setembro de 1948. O trabalho integrou a Comissão de Estudos, I. cf. BARTH, K. Ensayos Teológicos. Barcelona: Editorial Herder, 1978. p. 191-214.

³¹⁵ O termo *ἐκκλησία* tem o sentido de um chamado para se constituir em Igreja. Na Grécia era a reunião de pessoas que eram convocadas, como cidadãos da *polis*, para reunirem-se em praça pública e tomar decisões relativas a problemas entre seus cidadãos ou mesmo em relação a cidades vizinhas. A palavra se origina do verbo *καλεω*- chamar e a preposição *εκ* que é um prefixo com o sentido “de” (dentro para fora), ou seja, significa chamados de dentro (de suas casas) para fora (para a praça) para se reunirem em assembléia civil para tomada de decisões. A partir de Tucídides, Platão e Xenofonte, *ekklesia* é a assembléia do *demos* (povo), em Atenas e na maioria das cidades gregas. É com esse sentido que a palavra aparece principalmente em Atos (19,32; 39; 40). Os cidadãos são os *ekkletoi*, convocados por um arauto para uma reunião. Historicamente o termo *ekklesia* foi o único que se impôs na comunidade cristã como termo técnico para designá-la. Os latinos não sentiriam a necessidade nem a possibilidade de traduzi-la. Tertuliano designa uma vez a Igreja em seu *Apologeticum* por *Cúria*, uma tradução exata que não se tornou técnica. O mesmo se deu com a *civitas Dei* (Cidade de Deus) em Agostinho e outras traduções latinas que não se firmaram como “*contio*” e “*comitia*”. A tradução literal teria sido “*convocatio*”. Tanto no latim como nas línguas românicas, ao contrário das germânicas, os termos guardaram o nexo direto com o termo usado no Novo Testamento: em latim *ecclesiam*, espanhol *iglesia*, francês *eglise*, italiano, *chiesa*. É significativo que o termo alemão “*kirche*” e o inglês “*church*”, o sueco *Kyrka*, o eslavo *Cerkov*, não se deriva de *Cúria* como pensava Lutero. O termo vem do adjetivo *kyriakê* (pertencente ao Senhor) e certamente não de *ekklesia*. Veio do reino dos Godos, de Teodorico, o Grande e sua origem se encontra na forma bizantina popular *kyriakê*. No grego *Κυριακή ημέρα*. No entanto sempre se insiste na relação entre as duas palavras. *Ekklesia* não é um termo dos Evangelhos. Só aparece em Mateus (Mt. 16,18 e 18,17). É comum em Atos e nas cartas paulinas. Cf. KITTEL, Gerhard. *A Igreja no Novo Testamento*. Tradução Helmut Alfrede Simon. São Paulo: Aste, 1965. p. 31-3; KÜNG, Hans. *Ser Cristão*. Tradução de José Wisniewski Filho. Rio de Janeiro: Imago, 1976. p. 416; BARTH, K. CD. IV/1. § 62. p. 651.

³¹⁶ Cf. GRESHAKE, Gisbert. *El Dios Uno y Trino; una teologia de la trinidad*. Traducion Roberto Herald Bernit. Barcelona. Herder, 2001. p. 220-221.

Quando Paulo fala da comunhão com Cristo, não quer dizer comunhão de cada um com Cristo. É a comunhão de todos entre si, estando todos em Cristo. A comunhão do indivíduo com Cristo é a comunhão com o Senhor e com a comunidade. Esse é o verdadeiro sentido do ser Igreja: a comunidade das pessoas a quem Deus permite viver como amigos, como testemunho da reconciliação do mundo consigo mesmo.³¹⁷ Os escritos paulinos sobre a questão se concentram nas duas cartas aos coríntios, dada a complexidade das relações entre aquelas pessoas. A comunhão é necessária, imprescindível, para se viver o verdadeiro Evangelho. Ele afirma que Cristo não está dividido. Nele, nos tornamos um e somos incluídos no que Paulo chama de Corpo³¹⁸ de Cristo, no qual nos tornamos membros uns dos outros. Essa relação não depende de afinidades humanas com relação aos outros, mas com o fato de que Cristo se faz o nosso unificador. A marca da Igreja é a comunhão em Cristo (*koinonia*). A oração sacerdotal (Jo. 17) revela a preocupação do Senhor em relação à comunhão de seus discípulos. “... a fim de que todos sejam um...” (17,21). “a fim de que sejam aperfeiçoados na unidade.” (17,23). A bênção apostólica invoca sobre nós a graça do Filho, o amor do Pai e a comunhão do Espírito. As cartas joaninas afirmam que o Evangelho nos chama para que tenhamos comunhão uns com os outros e essa comunhão envolve comunhão com o Pai e com o Filho. (I Jo 4, 23-24).³¹⁹

³¹⁷ BARTH, Karl. *La Iglesia, comunidad viva de Jesucristo El Señor que vive*. Em: *Ensaio Teológicos*. op. cit. p. 192.

³¹⁸ Paulo usa o termo *σῶμα* (corpo) para caracterizar a existência do ser humano. “Soma” é parte constitutiva da existência. Isto fica evidente, de modo mais claro, a partir do fato dele não imaginar um existir futuro do ser humano, depois da morte física, sem um soma. O termo grego *σῶμα* é contraposto a *ψυχή* (alma) e *πνεῦμα* (espírito), (I Ts. 5,23; I Co. 5,3; 7,34). Designa o ser humano enquanto ser vivente. Paulo jamais chama *soma* o corpo da morte, o cadáver, algo comum no grego profano e na Septuaginta. Só existe *soma* enquanto o corpo pode se tomar a si mesmo por objeto de seu agir ou experimenta a si mesmo como sujeito de um evento, de um sofrer. O ser humano só pode ser chamado de *soma* na medida em que tem uma relação consigo mesmo e, de certo modo, pode se distanciar de si mesmo. Cf. BULTMANN, Rudolf. *Teologia do Novo Testamento*. op. cit. p. 247-259.

³¹⁹ João escreveu sobre comunhão na perspectiva do amor que é o centro de sua mensagem. Cf. TEPEDINO, Ana Maria. Das Trevas da Angústia à Consolação do Amor: experiência de fé na comunidade joanina inspirada pelo Espírito Santo. Em: TEPEDINO, Ana Maria, (Org.). *Amor e Discernimento*; op. cit. p. 53-69; BARTH, Karl. *Comunidad viva de Jesucristo El Señor que vive*. Em: BARTH, Karl: *Ensaio Teológicos*. op. cit. p. 191-214.

4.9. Igreja como Realidade Dinâmica

Nos trabalhos preparatórios para a abertura da assembleia inaugural do Conselho Mundial de Igrejas (CMI), em setembro de 1948, em Amsterdam, Barth apresenta a Igreja como a comunidade dos santos que estão em Cristo, ressuscitado dentre os mortos. A Igreja fala de Cristo e da comunidade que caminha em direção à sua vocação. Mas o discurso não é atemporal. É histórico e Supranatural. Começa no tempo e é distinta da história de qualquer outro tempo pela singularidade de seu início e consumação. O tempo da Igreja é aquele que vai da ressurreição de Jesus até a sua *Parousia*. Esse é o tempo de sua história.³²⁰ É nesse entretempo que a Igreja vive suas lutas e crises. É nela que se concretiza o acontecimento máximo entre todas as pessoas, no ato de reconciliação do mundo, realizado por Jesus Cristo, no qual todos são postos sob a graça e o juízo misericordioso de Deus. A Igreja aponta para esta dinâmica do acontecimento humano que se realiza em meio à história universal.

Em Barth o caráter dinâmico da Igreja transparece em seus escritos na forma do falar da Igreja como uma ocorrência, ou seja, o ato pelo qual ela existe. É na manifestação do ajuntamento que se evidencia seu ser como comunidade para o mundo. Ela é reunião, comunidade e Igreja. Como reunião se acentua mais o caráter do devir,³²¹ isto é, um vir a ser constante. Ela é a ocorrência do reunir e a própria comunidade reunida. Não existe como instituição, primeiro. Existe porque sempre se oferece para o ajuntamento litúrgico. No caráter de reunião está implícita toda essa dinâmica da relação de uns com os outros. A Igreja é em si o encontro de diferentes que, diante do mistério pascal reúnem-se para celebrar a vida que é oferecida pelo Espírito Santo. No serviço religioso Jesus se dá a

³²⁰ BARTH, Karl. *Ensaio Teológico*. Id. *Ibid.*. Há um excelente livro sobre a questão do tempo e história no Novo Testamento. Cf. CULLMANN, Oscar. *Cristo e o Tempo: Tempo e História no Cristianismo primitivo*. Tradução de Daniel Costa. São Paulo: Editora Custom, 2003.

³²¹ Termo extraído da filosofia de Heráclito (540-480 aC). O devir é a fruição do tempo, onde se encontra a essência de todas as coisas. Os pensadores originários ainda não eram metafísicos. Pensavam o ser de outro modo. Ao pronunciarem a palavra *το ον, τα οντα*, o ente, esses pensadores, justamente por serem pensadores, não pensam substantivamente a palavra e sim verbalmente. Assim, *το ον* (ente), é pensado no sentido de sendo, isto é, de ser, mas ser em ação. Cf. HEIDEGGER, Martin. *Heráclito; A origem do pensamento ocidental; Lógica: A doutrina heraclítica do logos*. Tradução de Márcia Sá Cavalcanti Schuback. Rio de Janeiro: Relumê Dumará, 1998. p. 73.

conhecer como Senhor, aos indivíduos em particular e à comunidade, como Senhor do mundo.

Aqui não se destaca o corporativismo nem a autoridade de uns sobre os outros. Igreja não é primeiro a entidade, a instituição. É primeiro a comunidade que se reúne para adorar ao Senhor Ressuscitado. Não se deve dissociar Igreja como comunidade reunida da Igreja como instituição. Sem a comunidade que se reúne e adora, não existe a instituição chamada Igreja. A instituição é uma realidade relativizada e dependente da realidade da comunidade que se ajunta para o serviço da adoração. Pode-se dizer, numa linguagem aristotélica, que a instituição é uma abstração, ou seja, uma realidade segunda, que não se concretiza senão na presença daqueles que se ajuntam para o serviço.³²² Pode-se dizer que a Igreja universal só se compreende a partir da Igreja local e da sua realização concreta.

4.10. Igreja, Comunidade de Fé

A Igreja como comunidade acentua que a *ekklesia* jamais é uma hiperorganização, abstrata e distante, repleta de pessoas, sacerdotes, doutores e funcionários eclesiais que pairam acima da reunião concreta. Entender assim é, segundo Barth, uma anomalia no conceito de Igreja, comunidade viva que serve a um Senhor vivo. Como corpo vivo ela se alimenta da Palavra que emana do próprio Senhor e se nutre do Pão do seu corpo na ministração dos sacramentos.³²³

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

Dietrich Bonhoeffer faz uma clara distinção entre sociedade e comunidade. Um grupo que se reúne por puro impulso natural não pode ser chamado de sociedade. A comunidade social é, em essência, uma comunidade de vontade

³²² Hans Küng afirma que a reunião concreta é a atual manifestação, representação e realização da comunidade neotestamentária. A comunidade é a permanente portadora do evento da reunião a renascer sempre de novo. Cf. *Ser Cristão. op. cit.* p. 416-417.

³²³ BARTH, K. La Iglesia comunidad viva de Jesucristo el Señor que vive. *Ensayos Teológicos. op. cit.* p. 191 et. seq.

(will).³²⁴ Uma comunidade humana só existe quando há uma ação consciente na busca de propósitos e na realização de atos de desejos. Nesse sentido a sociologia pode ser definida como a ciência que estuda as estruturas das comunidades e os atos de vontade que as constituem.³²⁵ No entanto, sociedade é distinta de comunidade.³²⁶

4.11. Igreja e Comunidade

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

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

A Igreja é uma construção histórico-humana, cuja existência envolve a ação humana.³²⁷ Ela, como comunidade, é a “forma histórico-terrena da existência de Jesus Cristo em si mesmo. Mas também nela, Jesus Cristo esta vivo como o crucificado e o ressuscitado em sua forma de existência histórico-celestial.”³²⁸ Para conhecer a verdadeira Igreja não podemos olhar de forma abstrata para o que as ações humanas parecem ser em si mesma. Barth afirma que ela é uma comunidade tão singular que não tem paralelo em sua essência. Ela é também uma construção do Espírito Santo, o verdadeiro sustentador dessa comunidade. Ele a gera santifica e a prepara para cumprir sua missão. Ele é o

³²⁴ BONHOEFFER, Districh. *The Communion of Saints; a Dogmatics Inquiry into the Sociology of the Church*. New York/Evanston: Harper & Row, Publishers, 1963. p. 55 et. seq. cf. BARTH, K. CD. IV/2. § 67.2. The Growth of the Community. p. 641.

³²⁵ Id. Ibid. p. 84.

³²⁶ Bonhoeffer afirma que a distinção de Max Weber e Troeltsch pode ser uma concepção falsa. Segundo Weber família, nação e Igreja são comunidades; um clube, uma empresa e provavelmente uma seita são sociedades.

³²⁷ BARTH, K. CD. IV/1. § 62. p. 661. O Espírito Santo e a Edificação da Comunidade Cristã.

³²⁸ BARTH, K. CD IV/1. § 62. Id. Ibid.

despertador do poder no qual Cristo formou e ainda continua renovando seu corpo, ou seja, sua forma terrena de existência: a Igreja Una, Santa, Católica e Apostólica.³²⁹

Ela é uma criação espiritual e como tal busca uma liberdade que não se alcança meramente pelo esforço físico. Antes de buscar a libertação das tiranias e opressores dos poderes seculares deste mundo, a pessoa pertencente à Igreja deve buscar, antes de mais nada, libertar-se de si mesmo. Este paradoxo se evidencia na luta do indivíduo com seus próprios medos. Alcançar a liberdade significa depositar sua confiança naquele que é capaz de libertá-lo dos cativos e das opressões.³³⁰ O sentido aqui é que, Cristo liberta das cadeias concretas da vida e conduz a pessoa a plena liberdade mas também liberta espiritualmente das crises existenciais. Assim, a obra da Igreja é completa quanto ao corpo (*soma*) pois nega que sua mensagem se dirija apenas ao atendimento das necessidades tidas como materiais, pois tal distinção é desconhecida da pregação e mensagem de Jesus. Sendo o corpo constituído de *sarks* (carne) e *psiquê* (alma), suas carências são de duas ordens. Deus mesmo é quem promove a liberdade da pessoa incapaz de libertar-se a si mesma e a transforma, de escrava do pecado em serva de Cristo, livre do pecado e da morte. (Rm. 6,20-22).

Falar da Igreja como povo de Deus é levantar a questão do ser da comunidade. Nos §§ 62 e 67 (CD. IV/1; IV/2) Barth trata respectivamente dos temas “O Espírito Santo e a reunião dos santos em comunidade” e “o Espírito Santo e a construção da comunidade”. São temas que pertencem à doutrina da reconciliação, porque a restauração da comunidade por meio da união entre Deus e a humanidade significa simultaneamente a recriação da comunidade no mundo pelo Espírito Santo.³³¹ Ao ver a Igreja como uma parábola e uma promessa para todo o mundo, Barth apresenta a Igreja como uma representação provisória de toda a humanidade justificada e reconciliada com Deus. Este universalismo³³² não é assumido claramente por ele, no entanto parece indicar que em Cristo, o representante de todos os homens, a adoção e a reprobção se fundem numa só

³²⁹ BARTH, K. CD. IV/1 § 62, p. 643. O Espírito Santo e a Reunião da Comunidade Cristã.

³³⁰ KÜNG, Hans. La Iglesia. op. cit. p. 182 et. seq.

³³¹ BARTH, K. CD. IV/1; IV/2; 614-426; GREEN, Clifford. (Ed). op. cit. p. 234 et. Seq.; BARTH, Karl. *Holy Ghost*. op. cit. p. 11-27.

³³² Cf. CRISP, Oliver. On Barth's Denial of Universalism. *Themelios*. Lausanne. Autumm, 2003. p.18-29.

coisa, a graça irresistível ressalta o triunfo final do homem sobre o pecado na pessoa de Cristo.

A essência da comunidade cristã é ser um evento, um acontecimento levado a efeito por Deus para a restauração de todas as coisas. Ela é definida por suas atividades e deve ser vista não como uma realidade dinâmica cujo objetivo é permitir que o *Deus loquitor* se torne conhecido pelas ações de seus integrantes. Jesus Cristo, o Senhor, é o cumprimento de sua existência. Não há Igreja sem que esta esteja em Cristo. Sem isso, ela se torna um clube, uma associação, mas não um corpo místico que por meio de suas ações revela o amor de Deus pelo ser humano.

Quando Brunner publicou seu livro *O Equívoco Sobre a Igreja (Das Missverständnis der Kirche)*³³³ (1951), Barth considerou que ele cometeu um equívoco ainda maior que a proposta do livro, ao afirmar que a *ecclesia* do Novo Testamento não tem seguidores, ou seja, é uma experiência única. Ainda que haja elementos daquela Igreja nas igrejas de hoje, não se pode identificar uma com a outra.³³⁴ As Igrejas da Reforma teriam sido construídas por atos humanos, diferentemente da Igreja do Novo Testamento que fora construída, ou melhor, tornada (*became*) como tal pela ação direta do Espírito Santo.

Evidentemente a Igreja envolve em sua edificação a ação humana, o que não a impede de ser constituída como tal por obra do Espírito Santo. Não se pode olhar numa perspectiva abstrata para a Igreja. Na verdade, a operação do Espírito Santo, que capacita as pessoas e lhes concede carismas os mais variados, lhes concede a distinção de ministrar esses dons no contexto da comunidade para edificação dos santos e testemunho diante do mundo.³³⁵ É aqui que a Igreja começa de fato a ser a Igreja do Novo Testamento sem que a experiência dos primeiros discípulos seja repetida. Mas pode ser reeditada na experiência de comunhão dos santos. Brunner afirma que ninguém pode chamar Deus de Pai sem ter as pessoas como seus irmãos, que se veem a si mesmos como filhos de Deus

³³³ BRUNNER, E. *O Equívoco Sobre a Igreja*. Tradução de Paulo Arantes. São Paulo: Novo Século, 2000. p. 34-35.

³³⁴ Brunner afirma que as Igrejas Reformadas resgataram algo do espírito da *ecclesia* neotestamentária ao dar mais valor ao sujeito da comunidade que a instituição, algo muito mais presente no calvinismo que no luteranismo. Para o luteranismo tudo culmina na correta confissão e no modo correto de crer. BRUNNER, E. *O Equívoco sobre a Igreja*. *op. cit.* p. 110; BARTH, K. CD. IV/2. § 67. p. 616.

³³⁵ BARTH, K. CD. IV/2. § 67. p. 616.

que partilham as alegrias e lutas do Evangelho.³³⁶ Essa comunidade, Corpo de Cristo, repleto de indivíduos diferentes, se relacionam por meio de diferentes serviços prestados uns aos outros. Esta diferença não separa nem divide. Ao contrário, é somente por meio dessas distinções que as identidades aparecem na relação Eu-Tu. Através de diferentes dons somos chamados a cada dia a viver a realidade do serviço, primeiro um ao outro, servindo aos de casa e depois a todas as pessoas indistintamente. A verdadeira vida cristã é vivida na entrega e no recebimento solidário de apoio. Onde o amor governa, desaparece o egoísmo do individualismo. Aqui, a individualidade e a coletividade se entrelaçam. Cada um é pessoa em particular com o propósito de buscar o outro para a partilha e a adesão solidária aos problemas da vida.

Nesse sentido, minha identidade cristã de indivíduo pertencente a um corpo, o Corpo de Cristo, me conduz a entender tal individualidade não como algo cêntrico, mas excêntrico. É um tipo de particularidade que, partindo de um centro, se expande por meio de um carisma dado pelo Espírito Santo.³³⁷

O exercício desses carismas conduz a uma prática cristã libertadora. É oferecendo-se ao outro que a comunidade, em cada um de seus membros, vive a verdadeira experiência de ser uma autêntica comunidade de filhos e filhas de Deus no serviço de Jesus Cristo. O fundamento para essa relação entre os membros do corpo é a própria experiência trinitária que conduz a uma *pericorese* da Trindade.³³⁸

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

³³⁶ BRUNNER, Emil. *The Word of God and Modern Man*. Tradução de David Cairns. Richmond: John Knox Press, 1964. p. 83-84.

³³⁷ Id. Ibid. p. 84.

³³⁸ O termo grego *περιχορεω* vem das palavras *περι* (em torno de) e *χορος* – dançar em torno de. A palavra é desconhecida dos autores do Novo Testamento. A palavra *χορος* é um hapaxlegomena, aparece apenas em Lucas (15,25) mostrando que o filho mais velho na parábola do Pródigo, ao voltar para casa *ηκουσεν συμφωνιας και χορων* (ouviu músicas e danças). O termo *pericorese* significa dançar em torno de. No caso da Trindade significa que a relação das Pessoas, Pai, Filho e Espírito é circulante. A união, o amor, as relações hipostáticas são circulantes com força de propulsão centrífuga. Leonardo Boff chama a atenção para o fato de Jesus dizer *εγω και ο πατηρ εν εσμεν* (Eu e o Pai somos Um) (Jo. 10,30). O termo *εν* vem de *εις* – Um por união e não numericamente que nesse caso seria *εις* (com aspiração forte, heis). A união do Pai e do Filho não apaga a diferença e a individualidade de cada um. Antes, supõe a diferença. É unidade na diversidade. O amor transbordante de Deus conduz para a alteridade. Cf. BOFF, Leonardo. *Trindade, Sociedade e a Libertação*. Petrópolis: Vozes, 1986. p. 16.

somente e enquanto se manifesta com uma história definida. Ela se reúne e se junta a si mesmo no Cristo vivo por meio do Espírito Santo.³³⁹

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

Ele afirma que o ato da criação incluiu não somente a ação de criar mas também o produto da criação, ou seja, a criatura.³⁴⁰ Assim, criador e criatura estão juntos como um todo integral. É uma questão fenomenológica. Deus, como criador, está atento às necessidades de suas criaturas, não somente de um modo geral mas de modo especialmente particular.³⁴¹ A doutrina da criação associa o criador com a criatura, mas ao mesmo tempo distingue ambos. A criação em si é a divina distinção da criatura. Esta doutrina conduz a uma antropologia, um exercício sobre a atividade humana em sua relação com Deus. É uma relação especial, embora o homem não seja criador mas criatura. A criação – criatura – é todo o cosmo que se situa diante de Deus como obra de suas mãos. Como tal é colocado por Deus no mundo que Ele tem criado.

4.12. Comunidade Civil e Comunidade Cristã

No verão de 1946, em seu regresso à Alemanha, KB apresentou conferência em várias cidades sobre a relação Igreja/Estado.³⁴² O termo “comunidade” em lugar de Estado procura estabelecer uma relação positiva entre as duas grandezas.

A comunidade cristã é a entidade que conjuga as pessoas de determinada região e que se reúne para reconhecimento de Jesus como Senhor e no intuito de professá-lo. A causa comum tem seu ponto de partida na obediência àquela

³³⁹ BARTH, K. CD. IV/1. § 62.2. O Ser da Comunidade. p. 650.

³⁴⁰ BARTH, K. CD. III/2. § 43. p. 3. A criatura: o ser humano como um problema da dogmática. Ele afirma que isto é comparativo ao termo obra que significa tanto o ato de fazer algo como o seu resultado.

³⁴¹ BARTH, K. CD. III/2. Id. Ibid.

³⁴² Berlim, Göttingen, Papenburg, Godesburg, Stuttgart. *Christengemeinde und Bürgergemeinde – Comunidade Civil e Comunidade Cristã*. Em. ALTMANN, Walter. (Org.). BARTH, Karl: *Dádiva e Louvor*. op. cit. p. 289-315.

palavra de Deus em Jesus Cristo, palavra esta que todos já ouviram mas sempre de novo precisam escutar.

Comunidade civil é a entidade que conjuga todas as pessoas de um lugar e convive sob a mesma ordem do direito, válida e obrigatória para cada pessoa. Seu objetivo é garantir a liberdade individual como também a segurança da comunidade.³⁴³ É nesse Estado que se percebe a diferença entre a comunidade civil e a comunidade cristã. Esta é chamada a dar seu testemunho em meio à outra, mais ampla quanto à abrangência das relações entre pessoas que se orientam sob a mesma lei e seguem um mesmo princípio. O papel da comunidade cristã é alertar para o perigo de não se transformar a fé em religião e também para distinguir poderes legítimos e ilegítimos.

A comunidade civil é espiritualmente cega e ignorante. Ela não tem fé nem amor nem esperança. Não tem confissão nem mensagem.³⁴⁴ Quando Barth usa o termo “comunidade” para as duas instituições o faz propositalmente para marcar o conceito – comunidade – como algo que nos diz que não nos deparamos diretamente com instituições mas com pessoas concretas, reunidas em uma entidade comum, com propósito de elaborar e levar a bom termo tarefas comuns.³⁴⁵

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

³⁴³ Id. Ibid. p. 290.

³⁴⁴ Id. Ibid. p. 290. Suspeito que esta afirmação difícil e perigosa de Barth seja no sentido da perspectiva cristã. Não no sentido de seus ideais e projetos humanos. O que projeta pessoas e coletividades para o futuro é exatamente a construção de um projeto social relevante. O projeto de institucionalização da comunidade civil pretende conduzir a Comunidade/Estado na direção do estabelecimento de padrões de conduta social para a promoção de mecanismos que promovam a produção e o bem-estar. Sobre esta questão sugiro a leitura do texto. BERGER, Peter L. e LUCKMANN, Thomas. *A Construção Social da Realidade*. Tradução de Floriano de Souza Fernandes. 3 ed. Petrópolis: Vozes, 1976.

³⁴⁵ CORNU, D. op. cit. p. 113.

No cristianismo anterior a Barth predominava, por um lado, a atitude pietista que não dava essencial importância a esse problema porque achava que a Igreja tinha que se preocupar com a salvação individual de cada pessoa.³⁴⁶ Barth provavelmente foi injusto com o pietismo e isso pode ser debitado por sua análise em um tempo em que era muito forte sobre ele, a teologia liberal de seus antigos professores. O que o pietismo combateu foi a teologia da ortodoxia que defendia a teologia dos não-regenerados, (*theologia irrogenetorum*) dos que não tinham passado por um processo de conversão pessoal. Os pietistas diziam que a teologia é uma ciência positiva e que para se falar da fé cristã é preciso falar a partir da experiência da regeneração. A análise mais lúcida parece ser aquela de Tillich que afirma que os pietistas têm e não têm razão em falar da necessidade de um novo nascimento. Ele afirma que, se a questão for colocada em termos da necessidade do teólogo precisar viver existencialmente os problemas que tenta responder, nesse caso se poderia chegar a uma fórmula de união entre a crítica de Barth e a afirmação dos pietistas.³⁴⁷

Por outro lado, Barth criticou o Evangelho Social por dar pouca atenção ao indivíduo e sua salvação. O mais importante é a responsabilidade social da Igreja e o estabelecimento do Reino de Deus na terra. Rauschenbush³⁴⁸ afirma que a novidade do Evangelho Social é a clareza e a insistência na necessidade e na possibilidade de redenção da vida histórica da humanidade. Redenção dos erros sociais que pervadiram a sociedade e que atuam como tentação e acabam

³⁴⁶ Ele devia mais ao pietismo do que podia admitir. A herança familiar da tradição pietista era enorme tanto do lado de seus avós como de seus pais. Fritz Barth, o pai, foi influenciado pelos círculos pietistas da Suíça e Alemanha, embora discordasse em vários aspectos. No entanto aceitava a moral e a insistência da verdade central do Evangelho em sua comunicação objetiva. Barth foi acusado de escrever muito cedo sobre o pietismo e talvez por isso, teria produzido uma caricatura do movimento (N. Knappe. *Karl Barth und der Pietismus*, 1927. p.13) já que ele tinha uma experiência remota do que de fato era o pietismo. Cf. BUSCH, Eberhard. *Karl Barth & the Pietists*. op. cit. p.11-13. A obra se divide em três partes: a parte A introduz a visão de Barth sobre o pietismo até 1921; a parte B, apresenta uma resposta dos pietistas para a crítica do pietismo feita pelo jovem Barth até 1930; a parte C é uma tentativa de síntese para o encontro entre o jovem Barth e o pietismo.

³⁴⁷ TILLICH, Paul. *Teologia Protestante nos Séculos XIX e XX*. op. cit. p. 40-41.

³⁴⁸ Walter Rauschenbusch (1861-1918) nasceu em Rochester, New York, onde seu pai era professor no Departamento Alemão do Seminário Teológico Batista de Rochester. Em 1886 tornou-se pastor da Segunda Igreja Batista Alemã da cidade. Ali viu as sórdidas condições dos imigrantes, a exploração dos trabalhadores pelos gigantes industriais e a indiferença do governo diante do sofrimento dos pobres. Isto levou-o a reconsiderar suas categorias religiosas, a começar um novo estudo da Bíblia e a pesquisar as opiniões dos críticos sociais. Publicou: *Christianity and Social Crisis*, 1907; *Christianizing the Social Order*, 1912 e seu livro mais conhecido, *A Theology for the Social Gospel*, 1917). M. A. Noll. "Walter Rauschenbusch" Em: ERWELL, W. A. (Ed.). op. cit. v. 3. p. 230-231.

incitando o mal como força de resistência aos poderes da redenção.³⁴⁹ Barth insiste que o problema fundamental do ser humano é a sua relação com Deus e que essa relação está completamente errada e precisa ser mudada. Sua ênfase consiste na necessidade de se entender o Evangelho como ação de Deus que, em si, não se identifica com nenhuma força político-ideológica e nem com qualquer movimento social.³⁵⁰

Essa insistência na natureza do Evangelho e na independência da teologia com relação ao Estado/Comunidade Civil e em relação a todas as correntes sociais e políticas deram à Igreja Cristã a possibilidade e a isenção necessária para agir com seriedade diante das ameaças reais. A partir dessas dificuldades concretas, Barth produziu o texto Igreja Nacional, Igreja Livre e Igreja Confessante.³⁵¹

4.13. Igreja como Arauto

Para chegar a esta designação, a eclesiologia de KB precisou evoluir para uma abordagem mais positiva sobre a Igreja. A maturidade eclesiológica não veio senão por meio do sofrimento da Igreja na Alemanha nazista. Não toda a Igreja evidentemente. Já vimos que grande parte da Igreja Cristã Alemã aderiu à causa nazista e se rendeu aos privilégios a ela oferecidos desde que estivesse disposta a se acomodar aos novos tempos. Barth viu nessa situação uma verdadeira derrota da Igreja e passou a denunciar com veemência esses desvios sendo por isso silenciado e expulso da Alemanha. Entretanto uma boa parte da Igreja se manteve fiel a causa do Evangelho. Ela viria a ser chamada de Igreja Confessante e assumiria os riscos inerentes à sua opção.

³⁴⁹ RAUSCHENBUSCH, Walter. *A Theology for the Social Gospel*. New York/Nashville: Abingdon Press, 1917. p. 95.

³⁵⁰ RICHARD SHAULL. Influência de Karl Barth. Em: *SEMINÁRIO TEOLÓGICO PRESBITERIANO INDEPENDENTE*. op. cit. p. 18.

³⁵¹ Este Ensaio foi publicado originalmente na revista *Evangelische Theologie*, III, 1936. p. 411-412. Foi publicada uma versão francesa em *Les Cahiers Protestantes* (nº 2, mar/1937. p.101-113). O texto foi produzido na Suíça, após sua expulsão da Alemanha. A preocupação de Barth é estabelecer as três formas da relação Igreja/Estado. Paulo de Góes. Karl Barth, “Retalhos” de seu Pensamento Político. Em: *SEMINÁRIO TEOLÓGICO PRESBITERIANO INDEPENDENTE*. op. cit. p. 37-48.

Avery Dulles em seu importante livro “A Igreja e Seus Modelos” enquadra a eclesiologia de Barth no modelo de Igreja-Arauto. Pode-se ser chamada também de modelo querigmático desde que ela, a Igreja, receba uma missão oficial de entregar uma mensagem. A imagem é de um arauto que recebe a incumbência de seu rei e precisa transmitir a notícia em praça pública com o fim de que esteja disponível para todas as pessoas.³⁵² Em sua CD Barth inicia seus prolegômenos estabelecendo o significado da Palavra de Deus. A Igreja é a comunidade que ouve a Palavra e a anuncia como um verdadeiro Arauto. Sua missão é torná-la conhecida entre homens e mulheres. Mas ele denuncia um perigo: que a Igreja tente controlar a palavra anunciada por meio de suas interpretações. Ele adverte que é a Bíblia que deve ser norma para a Igreja e não o contrário.³⁵³ Quando há uma distância sadia entre Bíblia e Igreja isto possibilita a Bíblia testemunhar contra a Igreja. A Igreja é o *locus* da revelação da verdadeira Palavra de Deus. É nela e por meio dela que se ouve a Palavra anunciada por Deus mesmo. Por isso a Palavra nunca poderá ser prisioneira da Igreja e nesse sentido domesticada por ela, pois a mesma não é uma substância imanente na Igreja. É antes um evento que se verifica sempre que Deus se dirige a seu povo e é acreditado por ele.³⁵⁴

Rudolf Bultmann concorda com Barth quanto à relação entre Palavra de Deus e Igreja no que diz respeito a esta Palavra ser um evento, mas discorda quanto à forma da ocorrência. Segundo Bultmann deve-se a Paulo o fato de ter tirado a palavra de uma ocorrência escatológica para uma ocorrência histórica. Ele não nega o caráter escatológico da mensagem, antes o afirma. O que ele rejeita é a negação da possibilidade deste evento ser mensurado pela razão científica. Segundo Bultmann, “Paulo encara a ocorrência escatológica como algo que se realiza quando a Igreja efetivamente proclama Jesus como o Senhor Crucificado e Ressuscitado.”³⁵⁵

Portanto, a Igreja é a comunidade da fé. Nesta comunidade os dois termos estão e deverão sempre estar juntos. Igreja e Palavra de Deus são expressões inseparáveis dentro da justa relação entre ambas. A Palavra de Deus por meio da proclamação trás a Igreja à existência. O evento da Palavra anunciada gera a fé

³⁵² DULLES, Avery. *A Igreja e seus Modelos*. Tradução de Alexandre Macintyre. São Paulo: Paulinas, 1978. p. 83-97.

³⁵³ BARTH, Karl. CD. I/1. p. 298.

³⁵⁴ DULLES, Avery. op. cit. p. 84; BARTH, K. CD. I/1. p. 299.

³⁵⁵ Ibid. p. 87; BULTMANN, Rudolf. *Teologia do Novo Testamento*. op. cit. p. 360s.

que é uma resposta ao Evangelho que é o próprio acontecimento da proclamação. Gerhard Ebeling, um discípulo de Bultmann, afirma que a expressão “A Mensagem da Fé” (*The Summons of Faith*) resume adequadamente a relação entre Fé e Igreja. Afirma que “aquele que responde a esta mensagem não está fazendo sua própria obra, mas como instrumento de Deus está fazendo a obra de Deus. Então a mensagem para crer é ser enviado para uma crise, um movimento dentro do evento que não podemos controlar.”³⁵⁶

Uma imagem que explicita de maneira plástica esta abordagem encontra-se no famoso quadro de Matthias Grünewald que é uma representação curiosa da crucificação de Jesus pintado originalmente para um hospício de Isenheim. Grünewald (1470-1528) foi um pintor que se identificou com a Reforma e abraçou a mensagem de Lutero perto do fim de sua vida. O detalhe em sua obra sobre a crucificação é que ele coloca João Batista ao lado da cruz com uma Bíblia aberta numa mão enquanto com a outra aponta com um dedo para a figura de Jesus que agoniza na cruz. Por trás de João há um painel escrito com letras vermelhas e em latim: *Illum oportet crescere, me autem minui* (convém que ele cresça e eu diminua) (Jo 3,30).

Esse quadro impressionou Barth a vida toda. A pintura estava por trás de sua mesa de trabalho e se transformou no principal ícone de sua vida e obra. A pintura de Grünewald aponta para a centralidade da obra de Jesus Cristo. O dedo apontado para Jesus é o centro da pintura porque representa a mensagem entregue pelo arauto. João teve um ministério de persistente negação. Pregava o arrependimento, ao mesmo tempo em que negava todas as tentativas de identificá-lo com o Messias. Negou que fosse Elias, o profeta messiânico. Quando se insistiu por sua identidade disse apenas que era “a voz do que clama no deserto com a missão de aplainar os caminhos do Senhor.” (Jo 1,23). Sua mensagem essencial foi: “Eis o Cordeiro de Deus que tira o pecado do mundo.” (Jo 1,29).³⁵⁷

O dedo apontado, segundo Barth, é o paradigma de todo pregador, de todo cristão e de toda a Igreja. Desde João Batista o querigma cristão se concentra em anunciar a Jesus como Filho de Deus. A Igreja é o arauto que comunica a soberania de Jesus Cristo e do futuro Reino. Eventualmente a Igreja tem se

³⁵⁶ EBELING, Gerhard. *The Nature of Faith*. Translated by Ronald Gregor Smith. London: Collins, 1961. p. 147.

³⁵⁷ TIMOTHY, George. *Running Like a Herald to Deliver the Message*. Em. CHUNG, Sung Wook. op. cit. p. 196-7.

esquecido de sua missão e é nesse momento que ela se perde em preocupações vazias e se distancia de seu verdadeiro objetivo. Seguindo esta linha de Barth, Hans Küng afirma que a Igreja não antecipa o Reino de Deus nem o constrói. Ela é essencialmente o porta-voz desse Reinado. Deus trás o Reino e a Igreja é a sua voz anunciadora.³⁵⁸

4.14.

Crítica da Doutrina dos Dois Reinos na Teologia de Lutero

Segundo KB Igreja e Estado são duas instituições que procedem da mesma origem. Ambas são instrumentos usados por Deus para implementar a vinda de seu Reino. A Igreja, como comunidade dos santos é onde estão todos aqueles que se unem a Jesus Cristo por uma relação de fé. O papel da Igreja é alimentar, confortar e ministrar os sacramentos. O Estado é a instituição que deve preservar a ordem e fazer com que a justiça seja um bem ao alcance de todas as pessoas sem distinção de classe. No entanto, a relação entre essas duas instâncias não se pauta apenas por uma proximidade de metas. Não são duas instituições que caminham paralelas. Não se relacionam por questões meramente ocasionais. Suas atribuições, visando o bem-estar do ser humano são muito mais essenciais do que se podem pensar à primeira vista.

Os reformadores tiveram pontos de vista diferentes quanto a essa questão.³⁵⁹ Fora essa distinção eles (Lutero, Calvino e Zuinglio) se uniam em que a única clareza nessa distinção é que ela devia marcar a separação entre a Igreja Reformada e a Igreja Católica, cuja crítica se estendia a uma censura por pretender tomar a si o poder temporal por parte do clero. A distinção alcançou seu ponto mais alto no repúdio da Igreja chamar a si a tarefa de usar a força ainda que em nome da sua doutrina.

³⁵⁸ KÜNG, Hans. *La Iglesia*. Traducción Daniel Ruiz Bueno. Barcelona: Editorial Herder, 1975. p. 105.

³⁵⁹ McKIM, Donald. (Ed.). *Grandes Temas da Tradição Reformada*. Tradução: Gerson Correia de Lacerda. São Paulo: Pendão Real, 1998. cf especialmente o capítulo Igreja e Política na Tradição Reformada, de Eberhard Busch. p. 160-175.

Em Lutero esta doutrina foi tratada em várias obras de sua autoria dos anos de 1520.³⁶⁰ A doutrina dos dois reinos ficou tão ligada a Lutero que a opinião generalizada é que ele teria criado esta expressão. Gerhard Ebeling lembra que o conceito das duas realidades, sagrada e profana, está presente em toda a Idade Média, desde Agostinho, pensador tão caro ao pensamento de Lutero, até a Escolástica. O conceito de *Civitas Dei* e *Civitas Terrena* é familiar aos grandes pensadores medievais. O curso da história é marcado pela coexistência, confrontação e em certos aspectos, pela mesclagem de duas realidades cujas raízes estão presentes desde os tempos bíblicos podendo retroceder até Caim e Abel.³⁶¹ A teologia reformada de tendência evangelical³⁶² leva esse conceito a um grau máximo fazendo a distinção entre Igreja como povo de Deus e Mundo como lugar de habitação de demônios. Daí a aplicação do texto bíblico: “O mundo inteiro está sob o poder do maligno” (I Jo 5,19). Como lembra Vitor Westhelle a pesquisa sobre Lutero de grande parte do século XX tem sido contaminada por um dualismo platônico entre a esfera espiritual e a terrena. O mundo da Idade Média usou e abusou desse argumento dicotômico para explicitar a estrutura interna da cristandade mantendo em distinção os respectivos campos, a saber: *sacerdotium* e *regnum*, o poder espiritual e o poder civil que, como o sol e a lua, existem um para o outro e cuja existência é relacional.³⁶³ Portanto o mundo medieval se estrutura a partir dessa configuração mundano-espiritual.

O principal texto de Lutero contra a ingerência da Igreja nos negócios do Estado é *À Nobreza Cristã da Nação Alemã*. Aqui ele apresenta argumentos que a Igreja havia levantado em seu favor com o objetivo de impedir qualquer tipo de reforma ou de intromissão em seus negócios que, àquela altura, extrapolava suas

³⁶⁰ Cf. DREHER, Martin N. Et al. *Martinho Lutero; obras selecionadas*. (O Programa da Reforma; escritos de 1520). Tradução de Walter O. Schlupp et al. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia Editora, 1989. especialmente os textos: *À Nobreza Cristã da Nação Alemã*, *Acerca da Melhoria do Estamento Cristão*; *Do Cativo Babilônico da Igreja*; e *Tratado de Martinho Lutero Sobre a Liberdade Cristã*.

³⁶¹ Cf. EBELING, G. O Pensamento de Lutero. op. cit. p. 141.

³⁶² Segundo Reginaldo Von Zuben em seu verbete sobre o movimento evangelical, o termo ganhou com o correr do tempo status de conceito identitário para referir-se a evangélicos teologicamente conservadores que constituem um elemento identificável dentro das igrejas protestantes tradicionais. Cf. *DICIONÁRIO BRASILEIRO DE TEOLOGIA*. Editado por Bortolotto Filho, Fernando, Souza, José Carlos e Nelson Kilpp. São Paulo: Aste, 2008. p. 417-420; Cf tb. CALDAS, Carlos. *Orlando Costas*; sua contribuição na história da teologia latinoamericana. São Paulo: Editora Vida, 2007. p. 74s; LONGUINI NETO, Luiz. *O Novo Rosto da Missão*; os movimentos ecumênico e evangelical no protestantismo latino-americano. Viçosa, MG: Editora Ultimato, 2002. p.17-31.

³⁶³ Devo parte desse conceito a WESTHELLE, Vitor. *O Deus Escandaloso*; uso e abuso da cruz. Tradução de Geraldo korndörfer. São Leopoldo: Sinodal, 2008. p. 56-57.

verdadeiras funções. Lutero denuncia o que ele chama de “levantamento de três muralhas” que impede qualquer tipo de mudança. Primeiro quando se coloca acima do poder secular tomando isso como mandamento divino. O Estado não tem nenhum direito de julgar em que quer que seja a Igreja. Pelo contrário, a Igreja é que pode julgar o Estado por seu caráter superior. A forma de ver essa separação é a seguinte: o papa, os bispos, os sacerdotes e os monges são chamados de estamento espiritual. Príncipes, senhores, artesãos e agricultores fazem parte do estamento secular.³⁶⁴ Segundo Lutero todos os cristãos são verdadeiramente do estamento espiritual porque não há nenhuma diferença entre eles a não ser pelo ofício que cada um exerce. Este é também um dos pontos fundamentais da Reforma visto que o sacerdócio universal de todos os crentes se apoia nessa afirmação. Desta forma não há distinção entre homens e mulheres, entre leigos e sacerdotes a não ser pelo cargo ou ocupação. Lutero afirma que, “uma vez que o poder secular foi ordenado por Deus para punir os maus e proteger os bons, deve-se deixar que seu ofício passe livre e desimpedidamente por todo o corpo da cristandade, sem acepção de pessoas.”³⁶⁵ Isto significa que, ainda que haja ofícios distintos, a lei deve atingir a todas as pessoas não importa se pertença ao Estado ou a Igreja. O princípio fundamental da prática da justiça é exatamente essa abrangência em beneficiar e punir aqueles que são por ela contemplados.

No entanto, o pensamento de Lutero se aprofunda nessa questão não tanto no que diz respeito à ordem sociológica e sim quanto a sua interpretação por parte do clero. Inicialmente sua leitura dos estamentos não parece alterar o quadro político. Parece simplesmente se tratar de uma reforma no interior do *status quo* medieval. Ele, como vimos, rejeita a teoria dos dois estamentos mas permanece a duplicidade das funções e poderes da cristandade, ou seja, espiritual e secular. Ebeling afirma que a radicalização de Lutero quanto à doutrina dos dois reinos foi provocada pela postura dos entusiastas. A doutrina dos dois reinos ao se deparar com as formulações doutrinárias dos entusiastas de Thomas Münzer conduziu Lutero a um aprofundamento de sua concepção tradicional do poder espiritual e

³⁶⁴ DREHER, Martin N. Et al. Martinho Lutero; obras selecionadas. op. cit. p. 282. Para o aprofundamento do conceito de “estamento” (estratificação social) cf. WEBER, Max. *Economia e Sociedade*. op. cit. p. 320-350.

³⁶⁵ Id. Ibid. p. 284.

secular.³⁶⁶ No texto, “Da Autoridade Secular; até que ponto se lhe deve obediência”, Lutero trata de fundamentar o direito da espada secular como um direito que está submisso à vontade divina.³⁶⁷ O texto bíblico que fundamenta esta autoridade é Romanos 13,1-2. Ele afirma que esse direito sempre existiu desde a criação do mundo e só não se cumpriu na vida de Caim por intervenção do próprio Deus que impediu que o matassem.

Lutero distingue as pessoas em dois grupos: uns pertencem ao Reino de Deus e outros ao reino do mundo. Os cristãos estão sujeitos ao Reino de Deus e sob a autoridade direta de Jesus Cristo. Mas a necessidade do reino do mundo se impõe porque nem todos e todas são cristãos e cristãs e mesmo entre esses, nem todos são autênticos em sua fé. Por isso Deus sustém o reino dos não-cristãos ao lado do cristão.³⁶⁸ Lutero lembra que o apóstolo Paulo afirma que a lei foi dada por causa dos injustos, o que significa que os não cristãos são impedidos exteriormente de fazer o mal pela imposição da lei.

Fica evidente que em Lutero a questão decisiva é que o Estado existe para proteger os bons contra os maus. Para Calvino e Zuinglio o primeiro critério para humanização do estado caminha numa direção oposta embora o fim seja o mesmo, ou seja, o papel do Estado é proteger os fracos contra os fortes. *Mutatis Mutandis* é este conceito bem formulado na CD que KB aplica a Deus como Aquele que se coloca incondicionalmente ao lado daqueles que estão sozinhos, desprotegidos, oprimidos, das viúvas, órfãos e estrangeiros.³⁶⁹

Deus, que é Senhor dos dois estamentos, dos cristãos e não-cristãos, faz com que a lei do Estado com sua base na lei divina, contemplem este zelo de Deus para o cumprimento de sua vontade. Quando Lutero afirma que o Estado representa a lei parece torná-la um castigo que amedronta o povo. O Estado passa a ser visto como o meio de se aplicar a correção em forma de justiça. Desta forma, a espada é sua marca essencial,³⁷⁰ por isso os súditos de um soberano devem aceitar isso como o juízo de Deus que caminha contra a condição de pecado e desobediência da sociedade civil.

³⁶⁶ EBELING, Gerhard. *op. cit.* p. 144.

³⁶⁷ KAYSER, Ilson (Ed.). *Martinho Lutero; obras selecionadas*. Tradução de Martin N. Dreher Et all. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia Editora, 1996. v. 6. p. 83.

³⁶⁸ EBELING, Gerhard. *op. cit.* p. 145.

³⁶⁹ BARTH, K. CD. II/1. *op. cit.* p. 386.

³⁷⁰ McKIM, Donald K. (Ed). *op. cit.* p. 166.

A doutrina dos dois reinos em Lutero mostra para que servem os dois regimes e poderes. São duas maneiras distintas com que Deus lida com a natureza humana: de um lado o Evangelho, que ele classifica como aquilo que promete e concede; de outro a lei que externamente reprime as conseqüências do pecado.³⁷¹

Karl Barth, como teólogo reformado, segue Calvino. A distinção entre a teologia luterana e a reformada fica evidente na forma como Lutero nomeia o governo. Segundo ele, o governo é servo de Deus porque e na medida em que é governo. Ora, essa afirmação se torna perigosa na evolução do pensamento político moderno desde que parece afirmar que nenhum governo se constituiria como tal caso não receba a aprovação divina. Este é um ponto difícil de compreensão dos direitos e deveres do Estado na concepção reformada e luterana. Calvino se inclina a afirmar que o governo é verdadeiro governo quando e na medida em que é servo de Deus.³⁷² Aqui recordamos a Declaração de Barmen em sua Tese Cinco que afirma que o Estado tem a tarefa de, no mundo não redimido, no qual se encontra a igreja, promover a justiça e a paz. No entanto se rejeita a falsa doutrina de que o Estado poderá se tornar a única e total ordem para a vida humana. Barth rejeita a transformação da Igreja em um órgão do Estado.³⁷³

A doutrina reformada, desde Calvino até KB procura corrigir a noção de um governo secular direto, como se Deus tivesse transferido seu direito de governar a homens e mulheres como uma espécie de parlamentarismo cristão. Calvino e Barth mostram que, apesar de o Estado exercer um poder que pode ser legítimo nunca irá ocupar o lugar de Deus. Isto significa que, mesmo ordenando o Estado, Deus permanece como Senhor absoluto sobre sua ordenação.

Em KB a obediência a Deus é um imperativo para o ser humano. Tal obediência deve ser realizada de forma tranqüila na vivência da fé. O ser humano não pode colocar impedimentos para o cumprimento da vontade de Deus. Por outro lado, a obediência à autoridade civil depende de algumas condições. Não pode ser pura e simplesmente obediência cega à autoridade. Esta obediência vem depois da obediência a Deus. O texto que determina esta ordem das coisas é Atos 5,29: “é preciso obedecer antes a Deus do que aos homens.” Não existe nenhum outro senhor que reine no mundo a não ser Aquele que a Igreja presta

³⁷¹ EBELING, Gerhard. *op. cit.* p. 87.

³⁷² McKIM, Donald K. (Ed.). *op. cit.* p. 164.

³⁷³ VALL, Hector. *op. cit.* p. 206.

testemunho.³⁷⁴ Deus é Senhor da Igreja e do Estado. É Ele que possui o governo do mundo. É seu monarca absoluto.

Este tópico estava em evidência na Alemanha dos anos de 1933-1934 na chamada “luta da Igreja” (*kirchenkampf*) com uma tradição luterana que equiparava o Estado de Hitler com o “servo de Deus”. Barth afirma que o Estado deve renunciar a si mesmo se pretende tornar-se Igreja; por amor a si mesma, ou melhor, por amor à sua própria incumbência, a Igreja não pode desejar que o Estado deixe de ser Estado, afinal ele não pode ser a verdadeira Igreja.³⁷⁵ Se o Estado começar a agir com as prerrogativas da Igreja está usurpando uma função que não lhe é própria e deixa de ser um Estado legítimo para se transformar em um Estado despótico.

Seguindo os reformadores, Calvino e Zuinglio, KB afirma que o Estado tem por natureza a função de exercer o direito e a justiça para o bem-estar e o respeito a todas as pessoas. Mas esse mesmo Estado pode se transformar na “Besta do Abismo” quando se arroga o direito de tratar daquilo que não lhe pertence como julgar sobre questões que dizem respeito à fé e a vida da Igreja em sua manifestação pública. O Estado democrático de direito que se apresenta em Romanos 13 pode se transformar no Estado totalitarista de Apocalipse 13. Assim, o Estado protetor do direito de Romanos 13 se torna blasfemo ao chamar a si o direito de julgar, exigir culto ao seu líder, pelejar contra os santos com o objetivo de conquistar o mundo. Isto aconteceu no Estado de Pilatos, na Judeia do I século cristão e também na Alemanha de Hitler, na primeira metade do século XX. Por isso Barth afirma que somos chamados a lutar contra os dominadores (*kosmokratores*) deste mundo.³⁷⁶

4.15. Communio Sanctorum

Não existe nenhuma justificação, nem teológica nem espiritual nem bíblica, para a existência de uma pluralidade de igrejas genuinamente separadas neste caminho e que se excluem mutuamente uma às outras interna e, portanto externamente.

³⁷⁴ McKIM, Donald L. (Ed.). *op. cit.* p. 165.

³⁷⁵ ALTMANN, Walter. (Org.). *Karl Barth: dádiva e louvor. op. cit.* p. 276.

³⁷⁶ Sobre este assunto Barth desenvolveu intensa discussão em *Der Römerbrief* em torno do comentário do capítulo 13 da Carta aos Romanos. Na edição brasileira confira a ampla discussão do governo legítimo e ilegítimo. BARTH, Karl. *Carta aos Romanos. op. cit.* p. 732s.

Neste sentido, uma pluralidade de igrejas significa uma pluralidade de senhores, uma pluralidade de espíritos, uma pluralidade de deuses. Não há dúvida de que enquanto a cristandade for formada por igrejas diferentes que se opõem mutuamente, ela nega praticamente o que confessa teologicamente: a unidade e a singularidade de Deus, de Jesus Cristo, do Espírito Santo. Pode haver boas razões para existirem essas divisões. Pode haver sérios obstáculos para que elas sejam eliminadas. Pode haver muitos motivos para explicar essas divisões e para mitigá-las. Mas tudo isso não altera o fato de que toda divisão, como tal, é um profundo enigma, um escândalo.³⁷⁷

Karl Barth não tem em sua CD um capítulo intitulado “eclesiologia”. Toda a dogmática é um estudo eclesiológico. A Igreja é o ambiente onde se experimenta as diversas formas de viver a relação com Deus por meio de Jesus Cristo. No contexto da doutrina da reconciliação ele trata da questão da unidade, santidade, catolicidade e apostolicidade da Igreja. Ela é antes de tudo uma Igreja *Una*. Mas, que significa confessar: *credo unam ecclesiam* em face do escândalo da divisão das igrejas cristãs?³⁷⁸ Ele afirma que só existe uma Igreja que segundo o credo Niceno-Constantinopolitano (381) é *una, sancta, catholica, apostólica*. Por esta razão a Igreja visível e a invisível não são duas igrejas, uma histórico-terrena e outra supranatural. A visível vive completamente na invisível e uma não pode ser separada da outra. Ambas formam um corpo que é a forma histórico-terrena da existência do vivo Senhor Jesus Cristo.

Por esta mesma razão a *ecclesia militans* e a *ecclesia triumphans* não são duas igrejas, mas uma. É interessante como KB apresenta esta questão enfatizando que a *ecclesia triumphans* está com Cristo (Fl 1,23). Mas a *ecclesia militans* é *una* com esta Igreja que pertence à história. Não são apenas os vivos que falam pela Igreja. Seus predecessores, por meio de sua história, de suas palavras e obras que não terminaram apesar de sua partida permanecem em constante relação com seus sucessores por meio de seu testemunho que ainda fala.³⁷⁹

O credo não pode consistir em um movimento de escape da visibilidade da visível igreja dividida para a unidade da invisível igreja. Ele afirma que “ou somos uma *communio sanctorum* ou não somos *sancti*.” A palavra “*communio*” (comunhão), significa em princípio, comunidade, mas em virtude de sua origem lingüística tem por conotação duas imagens. (com)munio – remete em primeiro

³⁷⁷ BARTH, Karl. CD. IV/1. p. 675.

³⁷⁸ Id. Ibid. p. 677.

³⁷⁹ Id. Ibid. p. 669.

lugar a raiz – *mun*, que significa fortificação (*moenia* = muralha). Pessoas que se encontram em *communio* estão juntas por trás de uma fortificação comum, estão unidas pelo mesmo espaço vital. Este espaço é demarcado e une as vidas dessas pessoas em comum de forma que umas dependem das outras. Em segundo lugar (com-)munio faz referência a raiz *mun* que é refletida na palavra latina *múnus*, que significa serviço, ou também graça e recompensa.³⁸⁰

Aquele que está em comunhão está comprometido com um serviço mútuo, mas de tal maneira que este serviço é precedido por um dom de antemão, que se recebe para passá-lo a outro. Desta maneira, o conceito de *communio* está implicado ao de doação. Designa uma magnitude de mediação entre identidade (eu) e diferença (tu). Diferentes pessoas são levadas a mediação, até a unidade e vice-versa. Por isso *communio* não é um conceito estático mas dinâmico. Comunhão é o processo de realização da vida.³⁸¹

É por este motivo que KB afirma que não podemos tentar praticar o *credo unam ecclesiam* de forma *in abstracto*. A comunhão precisa ser praticada de forma visível. Deve ser uma experiência histórica. Ainda que as comunidades espalhadas pelo mundo e diferentes confissões como católicos, ortodoxos, evangélicos, reformados, anglicanos e outros estejam em atitude de desunião com seus irmãos e irmãs de outras confissões e que se olhem uns aos outros com desconfianças, ainda assim isso não anula o que cada uma delas confessa: *credo unam ecclesiam*. Barth afirma que a divisão é um escândalo e uma vergonha mas isto não altera o fato que concretamente a reunião de cada comunidade significa que cada um nós se reúne numa dessas comunidades separadas.³⁸²

Prevalece em sua teologia da *communio sanctorum* o conceito de unidade na pluralidade. O que ele pretende é tirar lições das difíceis relações entre pessoas que pertencem a uma dessas igrejas separadas. Não se deve permanecer passivo diante do veredito da desunião entre povo de uma mesma Casa. Barth consegue enxergar aqui a noção de distintividade entre as diferentes confissões. A pessoa não deve se conformar a esta situação. No entanto, é preciso maturidade para perceber que é preciso sair desse cerco e exercer uma dimensão relacional com as diferentes formas de culto e adoração.

³⁸⁰ GRESHAKE, Gisbert. *El Dios Uno y Trino. op. cit.* p. 220.

³⁸¹ Id. *Ibid.* p. 221.

³⁸² BARTH, Karl. CD. IV/1. p. 679.

Credo sanctam ecclesiam. Este é o ponto que também precisa ser apresentado de forma dogmática. “*Sanctam*” significa ser “separada”. É ter uma vida diferenciada. O termo denuncia uma contradição entre a comunidade cristã e o mundo a sua volta. Em particular esta distinção se aplica a outras associações e sociedades existentes no mundo.³⁸³ A pessoa participa dessa comunidade sabendo do seu *status* distintivo ao mesmo tempo em que é conduzida a participar de várias outras sociedades que em nada se iguala a esta que se chama *ecclesia*. Se a confissão – *credo sanctam ecclesiam* – é verdadeira, afirma Barth, então ela é assunto de revelação e de conhecimento da revelação.³⁸⁴ Essa confissão não está disponível para todos. Somente os que são capazes de crer é que entendem que é pelo Espírito Santo que fazemos essa confissão. É o Espírito Santo que vai animando a comunidade e promovendo a riqueza de conhecimento para que se creia com inteligência.

Barth lembra que devemos dizer “*credo ecclesiam*” e não “*credo in ecclesiam*”.³⁸⁵ Não devemos crer na Igreja – a santa Igreja – como cremos em Deus Pai, Filho e Espírito Santo. Primeiramente é a fé em Deus. Por meio de sua obra; posteriormente cremos no perdão dos pecados e no céu e na terra como criados por Deus. *Credo ecclesiam* é crer na existência da Igreja cuja realidade se firma sobre uma convocação divina. Ele afirma:

Credo Ecclesiam quer dizer: creio que aqui, neste lugar, nesta reunião visível está acontecendo a obra do Espírito Santo. Isto não significa a divinização de nenhuma criatura; a Igreja não é objeto de fé; não se crê na Igreja senão que se crê que nesta congregação tem lugar a obra do Espírito Santo. (...) *Credo unam ecclesiam* significa que há uma forma do povo único de Deus, povo que tem ouvido a voz do seu Senhor.³⁸⁶

A Igreja é a comunidade que se reúne em torno da Palavra de Deus. Ela existe onde existe fé e comunhão. Jesus afirma que “pois onde dois ou três estiverem reunidos em meu nome, ali estou no meio deles.” (Mt 18,20). O que a

³⁸³ Id. Ibid. p. 685.

³⁸⁴ Id. Ibid. p. 686.

³⁸⁵ *Credo ecclesia* pode ser traduzido por: “acredito que a Igreja.....”; por outro lado *credo in ecclesiam* pode significar “eu acredito na Igreja”. Cf. CONGAR, Yves. “*Ele é o Senhor da Vida*.” Tradução de Euclides Martins balacin. São Paulo: Paulinas, 2005. v.2. p. 16. (Creio no Espírito Santo).

³⁸⁶ BARTH, Karl. *Bosquejo de Dogmatica*. Traducción de M. Gutierrez-Marin. Buenos Aires: La Aurora, 1954. p. 227.

Igreja é em sua natureza só pode ser conhecido por uma atitude de fé. É o Espírito Santo quem concede esta fé a igreja. Ele é o construtor da comunidade,

É Ele que age em poder para o estabelecimento da fé cristã no mundo firmando a igreja como seu Corpo, isto é, como a forma terreno histórica de sua própria existência, promovendo seu crescimento e a sustentando e animando como a comunhão dos Seus santos e tornando-a apta para ser uma representação provisória da santificação de toda vida humana que tem se estabelecido nele.³⁸⁷

A comunidade cristã é santa porque ela é o corpo de Jesus Cristo. É Ele que a santifica. A igreja é santa porque sua Cabeça é santa. A santidade estabelece uma relação em mistério. Somente em unidade com Ele e unida a Ele é que ela é santa. É o sentimento de pertença Àquele que é santo por obra do Espírito Santo que a santidade da igreja tem o seu lugar. Tomando isso como verdadeiro se pode dizer que, desde que ela é distinta em essência do mundo onde ela tem sua missão, a ecclesia é indestrutível. Como comunidade viva do vivo Senhor Jesus Cristo e porque ela é o Seu corpo, não está sujeita a nenhuma outra lei senão aquela que emana diretamente de seu Senhor. Barth quer dizer aqui que ela não pode deixar de ser quem ela é porque não pertence a ela estabelecer seu próprio “self”. Não é ela que determina sua santidade como também não pode deixar de lado sua vocação.³⁸⁸

Barth compara a aliança da Igreja com Deus tomando como exemplo a aliança uma vez firmada com Israel. Poderá haver crises em sua história mas jamais a Igreja deixará de ser povo de Deus porque recebeu um chamado, uma comissão e uma eleição. A aliança firmada com Israel se perpetua na nova aliança entre Deus e o ser humano, mediada por Jesus Cristo. Isto não impede que esta comunidade seja perseguida, colocada contra a parede, suprimida e destruída externamente como de fato aconteceu com Israel no passado e mesmo no presente.³⁸⁹ O pior de tudo, afirma Barth, é que em muitas situações ela será culpada de falhas e atitudes equivocadas. Em certas ocasiões será omissa quando deveria se pronunciar e dessa forma nega seu Senhor.

³⁸⁷ BARTH, Karl. CD. IV/2. § 67. The Holy Spirit and the Upbuilding of the Christian community. p. 614

³⁸⁸ BARTH, Karl. CD. IV/1. p. 689.

³⁸⁹ Id. Ibid. p. 689.

Agindo desta forma ela se expõe diante do juízo de Deus e da crítica do ser humano. Em tal circunstâncias precisará de uma palavra profética que a desafie a uma autocrítica e autocorreção. Precisarão de uma boa teologia que mostre o conteúdo da Palavra de Deus que nos desafia a uma atitude de justiça e conduta ética equilibrada. Quando falta esta palavra a Igreja se corrompe e perde seus referenciais. Ela não pode existir senão como *ecclesia semper reformanda*. Seus atos e realizações, suas confissões e ordens, sua teologia e princípios éticos praticados pelos que compõem a *ecclesia* jamais serão infalíveis. Às vezes ela assume uma atitude dúbia diante de situações que exigiriam dela uma atitude coerente com sua mensagem e no entanto ela fraqueja em suas posições. Posiciona-se entre o farisaísmo legalista e a anarquia libertina, entre o sectarismo “espiritual” e a abertura complacente, entre o conservadorismo das tradições e “teologias” de última hora. Às vezes enchem essa Igreja de pompa embora de fato ela continue sendo um vaso de barro exposta a todo tipo de assalto seja de fora como de dentro.³⁹⁰

É preciso crer na Igreja (*credo sanctam ecclesiam*). É preciso dizer isso como uma confissão de fé. O corpo de Jesus Cristo pode ficar enfermo e ferido, mas não pode ser destruído. Jó é tipo desse corpo que pode ser castigado pela dor extrema mas não pode ser eliminado. Como corpo daquele que é a Cabeça não pode morrer. A fé da comunidade pode vacilar, seu amor pode esmorecer, a esperança pode se tornar tênue porém os fundamentos de sua fé, amor e esperança não serão consumidos.

Para não cair é necessário que haja atitude por parte da igreja no sentido de restaurar este estado de coisa. É preciso orar “Senhor, tem piedade” (*Kyrie eleison*) e confiar nas promessas de Deus. Jesus disse que “as portas do inferno não prevalecerão contra ela.” (Mt 16,18). Quando Pedro negou Jesus por três vezes Jesus lhe disse: “Simão, Simão, eis que Satanás pediu insistentemente para vos peneirar como trigo; eu porém, orei por ti, a fim de que tua fé não desfaleça.” (Lc 22,31-32).

Credo catholicam ecclesiam. A Igreja de Jesus Cristo é a mesma em todas as partes do mundo e em essência, está presente como a mesma em todos os lugares. Ela é a Igreja em sua universalidade, sem fronteiras geográficas. Em

³⁹⁰ Id. Ibid. p. 690.

essência é a mesma em todas as raças, línguas, culturas e classes, em todas as formas de estados e sociedades. Como verdadeira Igreja não poderá ser reconhecida ou determinada por qualquer dessas formas sociais. Esta Igreja tem também uma dimensão temporal. Isto significa que ela “existe na história. É história. Faz história.”³⁹¹ Ela persiste no tempo desde a ressurreição de Jesus e se consumará na *Parousia*. Barth aponta a necessidade de resistir a dois erros quanto a ela: primeiro atribuir o título da católica àquela Igreja que se considera como a mais antiga no tempo e na história. Este critério não deveria ser atribuído a nenhuma confissão de fé por causa do tempo de sua antiguidade. Para ele esse título de Igreja Católica Típica deve ser atribuído a comunidade do Novo Testamento não porque foi a primeira comunidade mas pelo testemunho direto e fiel do Senhor Jesus Cristo. Não significa que não se deve honrar as primeiras testemunhas cristãs como os Pais Apostólicos, sejam pessoas de carne e osso ou escritos que saíram da pena da segunda geração de discípulos como Inácio de Antioquia, Clemente de Roma, Policarpo, Didaquê, Pastor de Hermas e Epístola a Barnabé.

Deve-se honrar também a Igreja que lutou pela preservação do Evangelho fiel centrado no testemunho apostólico desde os Pais Apologistas como Justino Mártir, Melitão de Sardes, Atenágoras de Atenas, Taciano e Teófilo de Antioquia. Todas essas testemunhas, antigas e modernas devem ser honradas. Não se pode esquecer-se dos autores medievais como Anselmo de Cantuária, Guilherme de Ockham, Bernardo de Claraval, Pedro Abelardo, Hugo de São Vítor, São Boaventura, Thomas de Aquino, Duns Escoto até Nicolau de Cusa para falar apenas alguns. Mas também não se pode esquecer-se dos reformadores como Martinho Lutero e João Calvino. No entanto, a questão da verdadeira igreja não pode ser resolvida tomando como base apenas a questão da antiguidade de suas estruturas. A tentativa de restaurar formas antigas de adoração como um retorno às formas de adoração das primeiras comunidades é também, segundo Barth, romantismo eclesiástico.³⁹² Este não pode ser o caminho para restaurar a catolicidade da Igreja. Nem também esta catolicidade pode ser deduzida de sua estabilidade ou da sucessão legal de seu clero. A Igreja antiga ou moderna demonstrará sua catolicidade na medida em que se mantém fiel e participativa na

³⁹¹ BARTH, Karl. CD. IV/1. p. 704.

³⁹² BARTH, Karl. CD. IV/1. Id. Ibid. p. 704.

essência da verdadeira Igreja por meio da promoção da justiça de forma visível e ao alcance da compreensão de todas as pessoas.

Segundo, Barth afirma que não se deve atribuir à inovação, atualidade e modernidade da igreja como prova para se reconhecer a verdadeira Igreja Católica. Esta atitude tem sido praticada ao longo da história da Igreja por movimentos como a absorção do aristotelismo e do cartesianismo na época da ortodoxia protestante por volta de 1600 d.C e pouco depois com o cartesianismo e seu racionalismo aplicado a interpretação bíblica e teológica. O pietismo do século XVII e XVIII surgiu como alternativa a análise estéril da ortodoxia e pouco depois sob a influência do Iluminismo o liberalismo teológico se coloca como sinal de verdade para os novos tempos.

Em sua análise social das igrejas cristãs, tanto católica quanto protestante, Ernst Troeltsch afirma que o cristianismo medieval produziu dois grandes tipos clássicos de doutrina social para a Igreja. Primeiro, o tipo de sociedade cristã que é representado pelo tomismo e segundo o tipo de sociedade cristã que é exemplificado pelas confissões reformadas. No primeiro caso a Igreja é vista como instituição universal, com absoluta autoridade na ministração dos sacramentos e na concessão de graça e redenção. No segundo caso a posição se resume no ideal social que se desenvolve a partir do Evangelho e da Lei de Cristo. Para este grupo o sinal do caráter cristão e da santidade deste ideal é provado pela unidade reinante entre os diversos grupos e pelo comportamento prático de seus integrantes. No primeiro grupo a unidade, santidade, catolicidade e apostolicidade serão reconhecidos a partir da instituição em si. Não depende do individualismo. É a instituição que possui um *depositum* de verdades absolutas. No segundo caso, a comunhão cristã é concebida como uma prática social cuja vida é constantemente renovada pelo trabalho pessoal dos seus membros individualmente.³⁹³

Barth rejeita a ideia de progresso, de renovação, modernidade e atualidade como prova da catolicidade da Igreja Cristã. O que conta, afirma, não é o progresso, mas o conceito de reforma. A Igreja deve existir como *ecclesia semper reformanda*. Isto não significa que ela deve sempre se adequar a seu tempo ou deixar que o espírito da época julgue o que é verdadeiro ou falso. Antes deve

³⁹³ Cf. TROELTSCH, Ernst. *The Social Teaching of the Christian Churches*. op. cit. v. II. p. 461.

dialogar com cada época histórica perguntando a si mesma, à luz do Evangelho, sobre a forma, a doutrina e prática que estão em concordância com a essência inalterada da Igreja. Isto significa que a Igreja precisa ser melhor hoje que ontem. Para tal precisa estar consciente da tarefa de constante revisão de suas práticas, com objetivo de reconduzi-la a comunidade originária não no tempo mas em substância. A Igreja é católica quando se engaja em ser *semper reformari*. Catolicismo não tem a ver com conservadorismo nem com modernidade. Por isso não deve flertar com o velho nem com o novo. Deve antes fazer uma calma consideração daquilo que é permanente. Deve constantemente rever e reafirmar seus princípios à luz dos eventos de ontem e de hoje e desta forma estabelecer o critério de sua catolicidade.³⁹⁴

Credo Apostolicam Ecclesiam. Foi o concílio de Constantinopla, 381, que tornou ortodoxo o acréscimo da palavra *apostólica* ao credo que declara que a Igreja é *una, sancta e catholica*. Este quarto predicado se tornou um permanente constituinte da liturgia da Igreja Ocidental e Oriental. Barth sublinha que,

o termo *una* descreve sua singularidade. *Sancta* descreve a particularidade que sublinha esta singularidade. *Catholica* descreve a essência em que ela se manifesta e sustenta em si mesma nesta particularidade e singularidade. E finalmente, *apostólica* não diz nada novo em relação a essas três definições, mas descreve com notável precisão o critério espiritual concreto que habilita-nos a responder a pergunta se e em que medida temos ou não temos a ver com uma santa Igreja *Catholica*. O critério não é soteriológico, jurídico ou psicológico, mas espiritual. A palavra credo é ainda principal e não deve ser esquecida. O critério que afirma ser a Igreja apostólica, com tudo que o envolve, pode ser conhecido somente pela fé e não pode ser visto senão em fé.³⁹⁵

Apostólica significa que a Igreja é discípula dos apóstolos, que se coloca sob a autoridade deles e que é instruída e dirigida por eles em concordância com seu ensino e mensagem. A Igreja é a verdadeira igreja na medida em que é apostólica nesse sentido. Por essas características ela se distingue da falsa igreja. O predicado '*apostólica*' também enfatiza o ser da comunidade como um evento, isso porque a relação mutua entre discípulo e apóstolo somente tem lugar em uma história entre eles. A apostolicidade da Igreja não deve repousar sobre um fundamento histórico ou jurídico que poderia levar a interpretação da sucessão apostólica como critério único da apostolicidade. Consiste na fidelidade às

³⁹⁴ BARTH, Karl. CD. IV/1. p. 705.

³⁹⁵ BARTH, Karl. CD. IV/1. p. 712.

doutrinas dos apóstolos como descritas na Bíblia. Tem sua raiz na missão do próprio Jesus Cristo. O mesmo Cristo que chamou e enviou os apóstolos segue enviando novas pessoas com o Evangelho. A mensagem apostólica é o fundamento do testemunho contemporâneo da Igreja. A Igreja "depende e prolonga a vida e a mensagem das primeiras comunidades cristãs". (Ef 2,20). A Igreja mesma é um apóstolo. Manifesta-se como uma missão apostólica à humanidade. Esta natureza apostólica da Igreja se baseia não na linha direta dos sucessores dos apóstolos devidamente ordenados (bispos e o clero), mas na fidelidade ao testemunho apostólico da Igreja.

No sentido bíblico, a sucessão apostólica é "a sucessão do evangelho dos apóstolos e a sucessão do Espírito Santo que habita na vida da Igreja apostólica"³⁹⁶ A Igreja é apostólica quando proclama e permanece fiel ao Evangelho que recebeu dos apóstolos.

A Igreja é apostólica quando é a comunidade que ouve o testemunho apostólico do Novo Testamento o que implica também o testemunho do Antigo Testamento; reconhece e coloca o testemunho como fonte e norma de sua existência. É a Igreja que aceita e lê as Escrituras em seu caráter específico que é o de atestar que Jesus Cristo vive ontem, hoje e eternamente.

A partir do que foi apresentado até aqui podemos agora, conscientes da vocação pastoral e teológica de KB, nos voltarmos para a realidade da AL com suas crises e conflitos sociais, políticos, econômicos e religiosos e buscar aí os primeiros sinais da possível influência de Barth na busca da identidade teológica do homem e da mulher latino-americano/a.

³⁹⁶ MILLER, Donald G. *The Nature and Mission of the Church*. Richmond, John Knox Press, 1966. p.87.