

mostrateses.php?open=1&arqtese=0710448_09_Indice.html >. Acesso em: 20 mar. 2015.

SINGLETON, Michael; MAURIER, Henri. Esforços da igreja institucional para resolver a crise de energia evangélica – O 4º Sínodo Romano e a *Evangelii Nuntiandi. Concilium*, Petrópolis: Vozes, v. 134, n. 4, p. 124-130, 1978.

TEJO, Javier Díaz. Relectura del processo evangelizador a la luz de *Evangelii Gaudium. Medellín: teologia y pastoral para América Latina*, Bogotá: ITEPAL, v. 40, n. 158, p. 151-171, abr./jun. 2014.

Recebido em: 03/04/2017

Aprovado em: 02/06/2017

Karl Barth: uma breve introdução a seu pensamento no horizonte da ética teológica

Karl Barth:
a brief introduction to his thinking
on the horizon of theological ethics

*Jefferson Zeferino**

Resumo: Este artigo busca uma introdução do pensamento de Karl Barth no horizonte da ética teológica. Desta forma, por meio da apresentação da relação de Barth com a teologia de seu tempo pretende-se aqui mostrar a possibilidade de identificar em Barth uma interlocução pertinente na atualidade, especialmente em virtude de sua compreensão da ética como *télos* do fazer teológico.

Palavras-chave: Karl Barth; Teologia Liberal; Teologia Dialética; Dogmática Eclesial; Ética teológica.

* Bacharel em Teologia pela Faculdade Luterana de Teologia de São Bento do Sul/SC, FLT. Mestre e Doutorando em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná, PUCPR. Membro do grupo de pesquisa *Teopatodiceia: Espiritualidade, Cultura, Práxis*. Membro-fundador do Núcleo Ecumênico e Inter-religioso da PUCPR. Membro do Movimento Ecumênico de Curitiba, MOVEC. Membro da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil, IECLB. Bolsista CAPES. Contato: jefferson.zeferino@hotmail.com.

Abstract: This work intends to present an introduction to Karl Barth's theology on the horizon of theological ethics. Therefore, through the analysis of Barth's relation to his time theology, the work demonstrates that studying Barth nowadays is still relevant regarding to the idea of ethics as the *telos* of the theological task.

Keywords: Karl Barth; Liberal Theology; Dialectical Theology; Church Dogmatics; Theological Ethics.

Considerações iniciais

A linguagem teológica requer constante atualização sem que se negligencie a tradição. Nesta direção, é salutar que a teologia não perca sua relação com os grandes teólogos que pensaram a vida à luz da tradição judaico-cristã antes. Em nossa abordagem, buscamos uma aproximação do pensamento de Karl Barth de forma introdutória.¹

A pesquisa sobre Barth na atualidade é justificada em virtude de suas importantes contribuições para a teologia no século passado. De acordo com Boff,² Karl Barth é um dos principais representantes da teologia moderna ao lado de Karl Rahner. John Webster, por sua vez, compreende que Barth é o teólogo protestante mais importante desde Friedrich Schleiermacher. Apesar disso, segundo Webster, a assimilação das contribuições de Barth para a teologia cristã está apenas começando. O que é ainda mais verdadeiro no contexto brasileiro. A grande relevância teológica de Barth, entende Webster, também se deve ao fato de ser impossível separar sua obra de sua vida, sendo que os seus escritos devem ser lidos à luz dela e

¹ Em nosso texto não apresentamos aspectos mais pormenorizados acerca da vida de Karl Barth. Indicamos para um aprofundamento em sua biografia: BUSCH, E. Karl Barth: his life from letters and autobiographical texts; BUSCH, E. The Great Passion; CORNU, D. Karl Barth: teólogo da liberdade; ZEFERINO, J. Karl Barth e a Teologia da Libertação.

² BOFF, C. Teoria do Método Teológico, p. 637.

vice-versa.³ Desta relação entre vida e teologia, segundo Gutiérrez⁴ é que surgem as teologias realmente significantes, comenta ele acerca de Barth e Bonhoeffer.⁵

Para Santana Filho,⁶ não é fácil situar Barth dentro de uma escola na história da teologia, para ele “Karl Barth é um pensador múltiplo” que “não fundou uma escola: fundou uma era”. Para ele, Barth “é da grandeza de Agostinho, Tomás de Aquino, Lutero e Schleiermacher. Por isso é preciso falar da época pré-barthiana, barthiana e pós-barthiana da teologia moderna”. Contudo, “longe de ser unanimidade, tornou-se alvo de ataques dos mais diferentes segmentos da teologia”. Os conservadores lhe criticam por não estar totalmente de acordo com a herança da Reforma, enquanto que os liberais “desconfiam que sua teologia seja irrelevante para a mente moderna”. Mesmo assim, foi considerado por Paul Tillich “o mais influente teólogo da Igreja Confessante dos dias do Terceiro Reich”.

Além disso, Santana Filho⁷ atenta que sempre se faz necessário “esclarecer de qual Barth estamos falando. E mesmo aí não há consenso”. Pois, ao se negligenciar “os diferentes Barth através dos tempos e que foi se renovando a cada novo período é que se comete injustiça contra seu pensamento”. Por isso ele propõe a seguinte estrutura: 1. O pré-barthiano – o Barth da formação liberal; 2. O proto-barthiano – Barth da 1ª edição da *Carta aos Romanos* (1919); 3. O primeiro Barth – da 2ª edição da *Carta aos Romanos* (1922); 4. O Barth da maturidade – da Dogmática da Igreja (1932 em diante).⁸

³ WEBSTER, J. Introducing Barth, p. 1.

⁴ GUTIÉRREZ, G. A força história dos pobres, p. 321.

⁵ Utilizamos aqui o primeiro capítulo de nossa dissertação de mestrado adaptada para o formato de artigo: ZEFERINO, J. *A fundamentação da ética na teologia de Karl Barth: impulsos para a práxis cristã hoje*. Dissertação (mestrado). BOFF, C. (Orientador). Curitiba: Pontifícia Universidade Católica do Paraná, 2015.

⁶ SANTANA FILHO, M. Karl Barth e sua influência na teologia latino-americana, p. 51.

⁷ Ibidem, p. 52.

⁸ Ibidem, p. 53.

Aqui, entendemos que poderíamos colocar ainda outro momento, a partir de 1956, com o trabalho de Barth sobre *A humanidade de Deus*. Com este texto Barth compreende que o Deus cristão não pode ser pensado aquém de sua humanidade.⁹ Em suas próprias palavras:

A humanidade de Deus – isto, corretamente compreendido, deve por certo significar: o seu relacionar-se com o ser humano e o voltar-se para ele; Deus que fala com o ser humano em promessa e mandamento; o ser, a intervenção e a ação de Deus em favor do ser humano; a comunhão que Deus mantém com o ser humano; a livre graça de Deus, na qual ele não quer ser e não é Deus, exceto como Deus do ser humano.¹⁰

A partir do conceito de humanidade de Deus, o totalmente outro se torna totalmente aqui. É como se Barth equilibrasse a balança com o Barth da teologia dialética. A humanidade não é menosprezada de forma alguma, muito pelo contrário, ela faz parte do próprio ser de Deus. Apesar de que o texto que condensa tais posições seja de 1956, já é possível ver que estas intuições de fundo estão presentes no texto “Ética como tarefa da doutrina de Deus”, de 1942. Para Barth,¹¹ na humanidade de Cristo está o Criador, o Reconciliador e o Redentor. No entanto, como pontua Webster,¹² já no jovem Barth é possível notar os aspectos que seriam desenvolvidos *a posteriori*. Inclusive o conceito de humanidade de Deus.

Adiante, analisamos o pensamento de Karl Barth em relação com a teologia de seu tempo.

⁹ Sobre este tema ver: ZEFERINO, J.; BOFF, C. A humanidade de Deus como fundamento para uma espiritualidade ética, p. 89-100.

¹⁰ BARTH, K. A humanidade de Deus, p. 389.

¹¹ Idem, Ethics as a task of the Doctrine of God, p. 549.

¹² WEBSTER, J. Karl Barth, p. ix.

Karl Barth e a teologia liberal

É importante ressaltar que a obra teológica de Karl Barth “desenvolve-se em meio ao liberalismo teológico mais exagerado, tendo nascido exatamente como reação radical a ele”.¹³

Toda a geração de Barth foi “grandemente influenciada pela teologia de Schleiermacher¹⁴ e Ritschl”. Entende Santana Filho que “para esses autores, a teologia não poderia ser construída sobre argumentos filosóficos abstratos”. Eles queriam “encontrar uma base comum para a experiência religiosa que pudesse ser autoevidente tanto para quem crê como para o incrédulo”. Neste sentido, “Schleiermacher achava que tinha encontrado essa base ao afirmar que a essência da religião era o sentimento da dependência absoluta de Deus”.¹⁵ Entretanto, vale salientar que a ênfase de Schleiermacher está muito mais no sentimento do que naquilo de que se é dependente.

Enquanto Barth estudava, praticamente “todos os grandes teólogos e professores [...] aceitavam os métodos da crítica radical”. E na esteira de um dos professores que mais influenciaram Barth, W. Herrmann, concordava-se “que a pesquisa histórica não pode nos confrontar com o Salvador Jesus Cristo, mas pode nos ajudar a encontrar o Jesus histórico que os cristãos afirmam ser seu Salvador”. Quanto a Ritschl, este “via um cristianismo mais ético. Sua ideia central era que o núcleo da mensagem cristã era a justiça moral que ele encontrava na pregação de Jesus sobre o Reino de Deus”. Não à toa que ao ser ordenado, “em 1908, na catedral de Berna, Barth

¹³ MONDIN, B. Os grandes teólogos do século vinte, p. 35

¹⁴ A abrangência e a importância da influência de Schleiermacher na teologia de Barth é tópico para o qual não temos espaço neste trabalho, mas que merece uma atenção à parte. Para tanto indicamos a reflexão do próprio Barth sobre Schleiermacher em sua renomada obra “A teologia protestante no século dezenove”: BARTH, K. Schleiermacher. In: _____. Protestant Thought: from Rousseau to Ritschl. New York: Harper & Brothers, 1959, p. 306-354.

¹⁵ SANTANA FILHO, M. Karl Barth e sua influência na teologia latino-americana, p. 59.

tinha sua mente assentada sobre os pressupostos do liberalismo teológico do século XIX”.¹⁶

Para melhor contextualizar o leitor com o que se entende por teologia liberal trazemos aqui a breve síntese de Gibellini:

O termo *liberalis teologia* encontra-se já no teólogo de Halle, Johann Salomo Semler (1725-1791), que tencionava indicar com isso um livre método de investigação histórico-crítica das fontes da fé e da teologia, que não se sentisse vinculado aos dados posteriores da tradição dogmática. A teologia liberal (*liberale Theologie*) nasce do encontro do liberalismo – como autoconsciência da burguesia europeia do século XIX – com a teologia protestante.¹⁷ Tem seus antecedentes históricos na filosofia da religião de Hegel e na teologia de Schleiermacher. Não é uma escola bem definida, mas um movimento polimorfo, no qual se podem distinguir diferentes linhas de pensamento. É chamada de teologia liberal a 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 (1822-1889), e de sua escola [...] e tinha como órgão a revista *Christliche Welt*,¹⁸ fundada em Berlim em 1877, a qual se propunha encarar os novos problemas do mundo e da sociedade numa perspectiva evangélica e servir de intermediário entre o mundo dos eruditos e os resultados da investigação de uma teologia que se queria crítica.¹⁹

Suas principais características eram:

a) assunção rigorosa do método histórico-crítico e de seus resultados; b) relativização da tradição dogmática da Igreja, e particularmente da cristologia; c) leitura predominantemente ética do cristianismo. Em sintonia com o otimismo liberal, ela visava

¹⁶ Ibidem, p. 59.

¹⁷ Aspecto que Küng designa como assimilacionismo. Ver: KÜNG, H. *Great Christian Thinkers*. New York: Continuum, 1994, p. 199.

¹⁸ Karl Barth foi editor assistente desta revista, trabalhando sob a orientação de Martin Rade. Ver: Webster, J. *Introducing Barth*, p. 3.

¹⁹ GIBELLINI, R. *A teologia do século XX*, p. 19.

harmonizar o mais possível a religião cristã com a consciência cultural da época.²⁰

Com o advento da Primeira Guerra Mundial²¹ e a partir de sua experiência pastoral, Karl Barth rompe com a teologia liberal. Transcrevemos aqui a reação de Barth a postura de seus professores ante a política de guerra germânica:

Pessoalmente, não posso esquecer aquele triste dia do início de agosto de 1914 no qual 93 intelectuais alemães afirmaram publicamente sua concordância com a política belicista do imperador Guilherme II e de seus conselheiros; profundamente assombrado, tive que constatar que, entre estes, constavam os nomes de todos os professores de teologia que até então eu respeitara e ouvira com confiança. E, como eles se haviam enganado em seu *ethos* de forma tão marcante, uma conclusão se me impunha; não podia mais segui-los em sua ética e em sua dogmática, em sua exegese da Bíblia e em seu modo de ensinar a história; resumindo, a partir daquele momento, a teologia do século XX, ao menos para mim, não podia mais ter nenhum futuro.²²

Barth também teve sua crise com o liberalismo aprofundada pelas dificuldades da vida pastoral diante da urgência de uma pregação relevante.²³ “Percebeu que a teologia nada significa se o teólogo não souber responder as questões vivas da comunidade onde tem

²⁰ Ibidem, p. 19.

²¹ Sobre este tema, cabe a reflexão de Dorrien: “Então, fatalmente, em 1 de agosto de 1914, em nota pública escrita por Harnack, o Kaiser Guilherme II convocou a nação alemã para a guerra. [...] Nas primeiras semanas da guerra, ele [Barth] também reclamou amargamente com Martin Rade que seus anteriores professores estavam tentando sacralizar o esforço de guerra da nação como uma experiência religiosa. [...] Em três edições sucessivas da *Die Christliche Welt*, porém, ele [Rade] e outros teólogos alemães afirmaram que Deus era o ‘único possível fundamento e autor’ do crescimento do entusiasmo da guerra que o povo alemão estava experimentando” (DORRIEN, G. *Theology without Weapons*, p. 37).

²² BARTH apud GIBELLINI, *A teologia do século XX*, p. 18.

²³ Crise assinalada por Tillich, ao falar do envolvimento existencial do teólogo com os temas da teologia. Ver: TILLICH, *Perspectivas da Teologia Protestante nos séculos XIX e XX*, p. 49.

que pregar”.²⁴ Desta forma, a teologia da crise surge também da crise pessoal de Barth diante das demandas da realidade em relação a sua formação na teologia liberal. Isto é, uma forma de *ethos* precisava ser superada em função de uma ética que se mostrasse mais adequada ao que Barth compreendia como as reais demandas da sociedade.

Karl Barth e a teologia dialética

A ruptura de Barth com a ética, a dogmática e a exegese da teologia que o precedia é bastante notada em seu desenvolvimento teológico. O primeiro movimento que se percebe é sua interpretação bíblica, com a *Epístola aos Romanos*, que é marcada por Deus enquanto o *totalmente Outro* e pelo pensamento de Kierkegaard; mais tarde seus trabalhos dogmáticos, independentemente do método (dialética ou analogia da fé) são acentuadamente cristocêntricos. A partir destas bases seu pensamento ético é sempre influenciado pela ideia de um Deus que se coloca de forma definitiva ao lado do ser humano na história. Cabe aqui a análise de Gutiérrez, quando compara os desdobramentos éticos das teologias de Barth e Bultmann. Para ele, pode parecer surpreendente que Karl Barth “é sensível à situação de exploração vivida por amplos setores da humanidade”. Justamente por ser “o teólogo da transcendência de Deus”. Em contrapartida Bultmann “ignora as questões procedentes do mundo de opressão criado precisamente pela pessoa moderna que constitui seu ponto de partida”. Para Gutiérrez aquele “que parte do ‘céu’ é sensível àqueles que vivem no inferno deste mundo; o que parte da ‘terra’ mostra-se pouco atento à situação de exploração sobre a qual ela está construída”. Segundo Gutiérrez, “um autêntico e profundo sentido de Deus não somente não se opõe a uma sensibilidade ao pobre e ao seu mundo social como também, em última instância só

²⁴ SANTANA FILHO, M. Karl Barth e sua influência na teologia latino-americana, p. 96.

pode ser vivido na solidariedade com eles”. Ou seja, o “espiritual não se opõe ao social”. Para o teólogo peruano, “a verdadeira oposição está entre o individualismo burguês e o espiritual segundo a Bíblia”.²⁵ Desta forma, a ética de Barth é extremamente marcada por questionamentos éticos justamente por pensar o ser humano à luz do Deus triúno, compreendido como totalmente homem por meio de Jesus Cristo.

O grupo da teologia dialética

Os teólogos que juntamente com Barth levaram o projeto da dialética adiante foram decisivos para o curso da teologia no final do primeiro quarto do século vinte. Emil Brunner, Friedrich Gogarten, Rudolf Bultmann, Eduard Thurneysen e a revista *Zwischen den Zeiten* foram os grandes promotores desta nova frente teológica, tendo Barth como seu principal expoente. A característica mais marcante da teologia dialética – de acordo com Gibellini fundamentado na análise de Pannenberg – “consiste em enfatizar muito a transcendência de Deus em relação ao mundo e ao homem e a soberania de sua revelação”. A teologia dialética pode ser vista da seguinte maneira:

a) a revelação tem estrutura dialética, na medida em que mantém unidos elementos que se excluem reciprocamente [...]; b) consequentemente, os enunciados teológicos também devem observar uma metodologia dialética, quer dizer, exprimir posição e negação, o sim e o não, corrigindo o sim mediante o não e o não mediante o sim. O exemplo mais transparente continua sendo a linguagem da *Epístola aos Romanos*. A teologia dialética, portanto, não é uma *Vermittlungstheologie* – uma teologia conciliadora como o eram a *Erlebnistheologie* e a teologia liberal – que tente harmonizar Deus e o homem, fé e cultura, e sim uma teologia que procede por contraposições dialéticas. É uma teologia que nasce em um tempo de crise, mais precisamente entre tempos de crise, mas – esteja ou não marcada pela crise daqueles anos – não é daí que

²⁵ GUTIÉRREZ, G. A força história dos pobres, p. 327-328.

Ihe advém a denominação de teologia *da crise*, e sim por conceber Deus como juízo, como crise de todo o humano.²⁶

Para Gibellini, tanto a crise quanto o paradoxo “são figuras que evidenciam a infinita diferença qualitativa entre Deus e o homem. Mas, como a nova orientação, em suma, caracterizava-se pela luta pelo objeto teológico e pela recuperação da palavra de Deus como tema da teologia”. Compreendia-se que “a revelação de Deus era a *resposta* à questão da existência. E isso logo abria caminho para a questão antropológica”.²⁷

Na análise antropológica de Gogarten, nas obras “*Creio no Deus trino* (1926)²⁸ e sobretudo no artigo programático ‘O problema de uma antropologia teológica’ (1929): ele concorda com Barth ao considerar que o tema da teologia é a palavra de Deus”. Entretanto, esta “palavra de Deus é endereçada ao homem, e daí nasce, para a teologia moderna, a tarefa de uma antropologia teológica”.²⁹ Este endereçamento da ação de Deus para o homem é recebido e aprofundado por Barth posteriormente, especialmente na *Dogmática Eclesial*.

A partir da segunda metade dos anos 20 inicia-se a “ruptura no grupo dos teólogos dialéticos, que se consumará somente em 1933”.³⁰ Destaca Gibellini que “a ruptura deu-se em torno do tema da teologia natural e da antropologia teológica. Barth está convencido de que só ele não se afastara da posição inicial de rigorosa superação da teologia liberal e de fidelidade ao objeto da teologia”.³¹

²⁶ GIBELLINI, A teologia do século XX, p. 23.

²⁷ Ibidem, p. 24.

²⁸ Texto que foi objeto de crítica de Barth, em BARTH, K. O primeiro mandamento como axioma teológico, p. 137.

²⁹ GIBELLINI, A teologia do século XX, p. 24.

³⁰ Ibidem, p. 24.

³¹ Ibidem, p. 25.

Este movimento de distanciamento gerou debates teológicos. “Brunner opõe a Barth seis teses, em *Natureza e graça* (1934), em que defende o conceito de teologia natural. Barth responde com um firme opúsculo com o título bastante sucinto: *Não!* (1934)”.³² Mais tarde, “na segunda edição de *Natureza e graça* (1935), Brunner abandonará o conceito de teologia natural, substituindo-o pelo conceito mais brando de revelação na criação (*Schöpfungsoffenbarung*)”. Já Gogarten “acerta as contas com Barth com o livro *Juízo e dúvida* (1937)”. Este período é importante “para os cristãos na Alemanha: neles nasce a Igreja que testemunha, que organiza a resistência da Igreja evangélica ao nacional-socialismo”, trata-se da *Igreja Confessante* (*Bekennende Kirche*) que “em fevereiro de 1936, [...] realiza seu último sínodo. Outra guerra já bate a porta”.³³

Karl Barth e a analogia fidei

Do período da analogia da fé como chave hermenêutica, a obra mais importante de Karl Barth é, sem dúvida, a *Dogmática Eclesial*. Por isso, neste momento tratamos de introduzir tanto o método da analogia da fé quanto a obra magna do teólogo de Basileia.

A analogia da fé

O método da analogia da fé, é aquele utilizado por Barth depois de romper com o método da teologia dialética.³⁴

Para Mondin, “num primeiro momento, quando professava os princípios da teologia liberal, Karl Barth fez uso do método positivo”. Isto quer dizer que ele “pretendia investigar a Revelação partindo daquilo que é reconhecível cientificamente pela razão”. Este método

³² Sobre esta discussão ver: WESTPHAL, E. A revelação exclusiva em Jesus Cristo numa realidade religiosa pluralista, p. 115-141.

³³ GIBELLINI, A teologia do século XX, p. 25.

³⁴ Uma excelente análise tanto da teologia dialética quanto da analogia da fé está presente em: BALTHASAR, H. The form and structure of Karl Barth's Thought, p. 59-167.

estava em consonância “com a concepção protestante-liberal da Revelação, que a considerava como um momento preliminar da filosofia”.³⁵

Mais tarde, no entanto, “ao romper com a teologia liberal, Barth abandonou o método positivo, substituindo-o pelo da dialética”. Influenciado por Kierkegaard trabalhou a dialética no sentido “de oposição e negação de tudo aquilo que é humano, criado”. Num segundo momento, “Barth passou a interpretar a dialética num sentido menos unilateral: passou a acentuar sempre menos o momento negativo e a valorizar mais o positivo”. Nesta direção, “sua dialética adquire os traços hegelianos típicos de perene movimento entre ‘não’ e ‘sim’ por parte do teólogo que procura compreender a Palavra de Deus”.³⁶

Na *Dogmática Eclesial*, “sem renegar a dialética, Barth considera que o equilíbrio entre os dois momentos se expressa mais adequadamente através da *analogia da fé (analogia fidei)*”.³⁷

No sentido da analogia, é importante para Barth que o homem só pode conhecer Deus pelos meios que possui.³⁸ Isto é, só pode falar de Deus a partir daquilo que ele conhece enquanto ser humano, dentro de suas limitações e contingencialidades. Desta forma, também a linguagem utilizada para falar de Deus, é aquela mesma utilizada para falar da natureza e do homem, pois não há outra linguagem disponível. Afirmo Mondin que “a argumentação de Barth é duma clareza extrema. Parte da constatação de que nós usamos as mesmas palavras, como, por exemplo, olhos, boca, ser, espírito... tanto para a criatura quanto para Deus”. E “acreditamos saber aquilo que pretendemos dizer não só quando as aplicamos à criatura como quando as aplicamos a Deus”. Desta forma, sendo impossibilitada a paridade de Deus com o homem, mas existindo

³⁵ MONDIN, B. Os grandes teólogos do século vinte, p. 54.

³⁶ Ibidem, p. 54.

³⁷ Ibidem, p. 55.

³⁸ Ibidem, p. 56.

o conhecimento de Deus torna-se “inevitável a conclusão de que o único método próprio da teologia é a analogia”.³⁹

Contudo, a analogia utilizada por Barth “como método teológico não é a *analogia entis* dos católicos, mas sim a *analogia fidei*”. Neste sentido, a analogia é a da fé, pois parte de uma determinada compreensão de Revelação. “A analogia do ser que considera poder dizer algo de Deus, de sua natureza, dos seus atributos, partido do ser das criaturas – é repelida por Barth em virtude da infinita diferença qualitativa que separa Deus de suas criaturas”.⁴⁰

Para Barth, “nós não possuímos nenhuma analogia que nos possa tornar acessíveis a natureza e o ser de Deus como Senhor, Criador, Reconciliador e Redentor”. Se conhecemos Deus como Senhor é em virtude de sua Revelação, não a partir de elucubrações filosóficas. Desta forma, “só a analogia da fé é um método teológico aceitável, porque, de acordo com o teólogo de Basileia, só a revelação pode fornecer ao homem conceitos análogos de Deus”.⁴¹

Battista Mondin destaca que o teólogo suíço “sempre esteve profundamente convencido de que só se pode assegurar a realidade do homem e do seu conhecimento religioso resguardando a realidade de Deus e da revelação”. No entanto, a “ênfase exagerada no elemento divino” pode resultar “numa ameaça ao elemento humano. Por isso é que ele preocupa-se amiúde em dar consistência a esse elemento”.⁴² Assim, no seio do método da analogia há “Deus por um lado e o homem por outro”, pois o conhecer a Deus começa com o próprio Deus, mas, por meio do Espírito Santo, este conhecimento acontece no homem. “No entanto, a disposição do homem a conhecer Deus [...] não pode ser algo independente, autônomo, fundado em si mesmo ou no homem, mas sim em Deus”. Aí está o homem na

³⁹ Ibidem, p. 57.

⁴⁰ Ibidem, p. 57.

⁴¹ Ibidem, p. 58.

⁴² Ibidem, p. 58-59.

relação, pois recebe a revelação, é objeto dela, trata-se, portanto, de “uma disposição recebida, emprestada pela fonte de toda disposição, vale dizer, por Deus”.⁴³

Entende Barth que “a Palavra não pode ser *conhecida* pelo homem, mas apenas *reconhecida*, e isso na medida em que ela mesma se dá a reconhecer e ouvir”. Disso Mondin conclui que “o princípio geral que inspira a teologia barthiana” é que “o movimento [da Revelação] é sempre do alto para baixo, de Deus para o homem, nunca no sentido inverso”.⁴⁴ Desta forma, é necessário entender que “além dos conceitos para pensá-lo, o homem também recebe de Deus as palavras para nomeá-lo”. O que pode ser compreendido em três pontos. Primeiro: “Deus criou a linguagem humana para si, isto é, para que o homem a utilize antes de mais nada para falar dele”. Segundo: “O pleno significado de nossas palavras só se verifica em Deus. Tomemos, por exemplo, a palavra ‘pessoa’. Segundo Barth, o problema não é saber se Deus é uma pessoa, mas sim saber se nós o somos”. Pergunta Barth, “ousaríamos afirmar que há entre nós homens que se possam dizer uma pessoa no sentido completo da palavra?”. Para ele, Deus “é realmente uma pessoa, realmente um sujeito liberto e pensante”. Terceiro: “Quando Deus através de Jesus, seu representante, santifica o ser dos homens [...] então ele santifica também a sua linguagem, transformando-a na linguagem divina, tal como é encontrada na Igreja”.⁴⁵

Para Barth, “a analogia da fé garante aos nossos conceitos e às nossas palavras apenas um poder limitado, imperfeito e misterioso”. Isto em virtude do “simples fato de que Deus criou as ideias e as palavras antes de mais nada para si mesmo e só secundariamente para o homem [isto] prova suficientemente que só Deus pode entendê-las plena e claramente”. Para ele, ao homem “nunca [é]

⁴³ Ibidem, p. 59.

⁴⁴ Ibidem, p. 59.

⁴⁵ Ibidem, p. 60.

possível compreender plenamente a Palavra de Deus, nem penetrar profundamente em seus conceitos, nem captar todo o significado quando eles são aplicados a Deus”. Isto porque “todos os conceitos e todas as palavras, quando são utilizados por Deus ou para Deus, permanecem sempre obscuros, velados, misteriosos, ambíguos”.⁴⁶

Outra razão para o mistério da linguagem em Deus é a “mundanidade’ (*Weltlichkeit*)” das palavras e conceitos “comunicados ao homem”. Compreende-se assim que “Deus deita seus conceitos e suas palavras em conceitos e palavras que já têm uma configuração mundana”, isto é, “ele opera no plano cognoscitivo e semântico uma encarnação igual àquela que opera no plano ontológico em Jesus Cristo”.⁴⁷

Mondin demonstra que em Barth “o contraste entre o aspecto mundano e o divino no conhecimento e na linguagem teológica, que caracteriza a analogia da fé”, segue a “mesma fórmula utilizada por ele para ilustrar as relações entre filosofia e Revelação: a fórmula ‘forma-conteúdo’”. Nesta relação percebe-se que “o conteúdo é divino, enquanto a forma é mundana. Os conceitos e as palavras, considerados em sua forma, são sempre e só palavras e conceitos humanos e, portanto, mundanos”. Em contraposição “o seu conteúdo é o *concretissimum*, o próprio Deus”. E aqui se encontra a limitação humana que “nunca conseguirá separar a forma do conteúdo, distinguir o significado divino sob a forma humana”. Nesta direção, Mondin conclui que em Barth o método da analogia da fé é visto como “um dom pelo qual Deus comunica ao homem conceitos e palavras que o habilitam a conhecê-lo e nomeá-lo”, isto compreendido “dentro dos limites impostos pela infinita diferença qualitativa, pela qual Deus permanece sempre essencialmente incognoscível e inefável” (MONDIN, 2003, p. 62). Compreende-se, portanto, que a mediação

⁴⁶ Ibidem, p. 61.

⁴⁷ Ibidem, p. 62.

hermenêutica em Lutero se dá por meio da analogia da fé. Trata-se da possibilidade humana de aproximação teórica do mistério de Deus.

A Dogmática Eclesial

Determinado o método segue agora a apresentação da obra magna de Barth produzida a partir da *analogia fidei*.

Para Collange:

A *Dogmática* sistematiza e aprofunda as grandes intuições da teologia dialética: Deus é Deus, só ele pode fazer conhecer o que ele é; a verdade objetiva do mundo e dos humanos (criados, reconciliados e salvos por ele) não se avalia segundo a percepção subjetiva que possam ter dela, mas segundo a revelação que Deus dá. A *Dogmática* se desdobra então em cinco grandes partes: 1/ os prolegômenos, que apresentam a palavra de Deus, por meio da qual, somente, é possível o acesso a Deus; 2/ a doutrina de Deus, em que se vê o Deus de Jesus Cristo revelar-se como Trindade; 3/ a doutrina da criação (correspondente à obra do Pai); 4/ a da reconciliação (*Versöhnung*), que marca a obra do Filho (inacabada⁴⁸); 5/ a da redenção final (*Erlösung*), que trata mais particularmente da obra do Espírito Santo, e que B.⁴⁹ não teve a ocasião de realizar.⁵⁰

Sobre o método da *Dogmática Eclesial*, Collange afirma que os “dois princípios metodológicos [que] dominam a imensa construção da *Dogmática*” são: “de um lado, a recusa, no fundamento de toda tarefa teológica, da *analogia entis* (‘analogia do ser’) em benefício de uma *analogia fidei* (‘analogia da fé’); e “por outro lado, uma concentração cristológica marcada”. Desta forma,

O primeiro desses princípios corresponde ao que B. não cessa de repetir sobre a diferença qualitativa que separa Deus do mundo e dos humanos, e sobre o fato de que, somente Deus pode falar

⁴⁸ A expressão “inacabada” é utilizada para a obra de Barth, não à do Filho.

⁴⁹ Collange abrevia Barth como B.

⁵⁰ COLLANGE, J. Barth, Karl, p. 243.

de Deus, só podemos ter acesso a ele por meio da revelação. Está pois excluído fundar a teologia sobre uma continuidade qualquer no ser entre o mundo e a humanidade, de uma parte, e Deus da outra, como as teologias tomistas [...] e escolásticas são acusadas de fazer em nome do princípio da *analogia entis*. É o que B. começou a mostrar em seu comentário do *Proslogion* de Anselmo de Cantuária – sobre as provas da existência de Deus [...] a teologia não pode ser compreendida como uma tarefa de tipo filosófico [...] que desenvolve um conhecimento natural de Deus, a partir da análise do mundo ou da condição humana para remontar ao ser; ela só vale como pesquisa aplicando-se sobre a autocompreensão da fé em procura de sua própria inteligência. A teologia, certamente, só pode falar de Deus usando de analogias, mas estas somente podem pertencer ao domínio da fé (*analogia fidei*) e não do ser.⁵¹

Entretanto, fica o questionamento de como tratar da fé aquém do ser. Parece existir na teologia de Barth um resquício platônico de distinção entre o mundo das ideias (real) e o mundo vivido (imagem imperfeita do mundo das ideias). Se for este o caso, caberia na teologia barthiana uma revisão antropológica em favor de uma visão mais holística do humano e da casa comum. Assim como a antropologia hebraica se mostra mais histórica do que a antropologia platônica, seria interessante pensar na humanidade de Deus a partir da carne (*sarx*) de Jesus. Entretanto, já assinalava Weber,⁵² que a cristologia barthiana opta por pouca relação com o Jesus histórico, por assimilá-lo, talvez muito apressadamente, no Cristo da fé.

A teologia em Barth, compreende Collange, seria uma espécie de “comentário da palavra de Deus”.⁵³ Os prolegômenos trabalhados por Barth, “mostram que ela se desdobra e se articula sob três formas: 1/ a pregação da Igreja; 2/ ela mesma referida e submetida à palavra escrita do testemunho bíblico; 3/ Jesus Cristo em pessoa,

⁵¹ Ibidem, p. 244.

⁵² WEBER, J. Karl Barth and the historical Jesus, p. 350-354.

⁵³ COLLANGE, Barth, Karl, p. 244.

palavra do Deus verdadeiro”, este último consiste no “coração do Evangelho e modelo de toda interpretação (hermenêutica) da Sagrada Escritura e, por isso mesmo, de toda pregação”.⁵⁴ Abundam, portanto, mediações na compreensão de Barth sobre a palavra de Deus. Por outro lado, ele compreenderá Jesus Cristo como o *de lá para cá* definitivo. Entretanto, mesmo assumida a divindade do Filho, ela se dá mediada por um contexto histórico, social, político, por contingências e limitações. O *totalmente Outro* encarnado pode ser compreendido como o *totalmente aqui* e, justamente por isso, culturalmente determinado e interpretado.

Em sua ênfase cristológica, Barth posiciona este ponto de partida como fundamento último da construção dogmática. Desta forma, uma dogmática cristã ou é cristológica ou não é cristã. Corrobora esta afirmação o próprio Barth ao dizer que “uma dogmática que não procura desde o começo ser uma cristologia coloca-se sob um jugo estranho e está bem perto de deixar de ser um serviço para a Igreja”. Mais, “a cristologia deve ocupar todo o espaço em teologia [...]. A cristologia ou é tudo, ou nada é”.⁵⁵ Assim, o todo da teologia é visto por meio dos óculos cristológicos, por exemplo, “a concepção trinitária de Deus que marca toda a sua obra, não provém de nenhuma especulação metafísica particular, mas da revelação de Deus que só se desvela por meio da obra de Cristo e de seu Espírito”. Também a “doutrina da criação não se compreende como apresentação objetiva do dado ‘natural’, mas como o lugar mesmo da aliança de Deus com o mundo e os humanos”. Ainda “a concepção de predestinação só é percebida como prolongamento da doutrina da eleição da qual Cristo é o coração”.⁵⁶

É importantíssimo ressaltar junto com Collange que “ao longo dos anos e das páginas, o pensamento radical dos primórdios

⁵⁴ Ibidem, p. 245.

⁵⁵ BARTH apud COLLANGE, Barth, Karl, p. 245.

⁵⁶ COLLANGE, Barth, Karl, p. 245.

cede pouco a pouco a uma abordagem mais atenta à densidade da condição humana”. Prova disso é sua conferência “de 1956 sobre a *Humanidade de Deus*”,⁵⁷ como apontamos anteriormente.

Vários pontos trabalhados na conferência supracitada “são particularmente desenvolvidos na última parte (parcialmente redigida) da *Dogmática*”. O programa da *Doutrina da Reconciliação* “previa três etapas: o Senhor como servo (*vere Deus*), o servo como Senhor (*vere homo*), a testemunha verdadeira”. Além disso tratava do “batismo – compreendido como ato humano da recepção da graça e excluindo por isso o batismo das criancinhas – e à ética apresentada como oração e como invocação”.⁵⁸

Acerca da ética cristã, o teólogo de Basileia entende que ela “depende totalmente da revelação de Deus, à qual ela responde. Cada parte da *Dogmática* culmina assim em uma série de questões éticas”.⁵⁹ Por isso, é possível dizer que a ética é tema transversal da obra magna de Barth. No entanto, a temática é especialmente apresentada na Doutrina de Deus. Sobre este volume da Dogmática comenta Collange:

A lei ali aparece de maneira original, não como separada do anúncio do Evangelho, mas como sua ‘forma’. B. toma assim todas as suas distâncias em relação a Lutero, e afirma que sua doutrina dos ‘dois reinos’ – que separa domínio religioso e domínio político, e está ligada a uma distinção demasiado radical entre lei e Evangelho – pôde conduzir à cegueira Igrejas protestantes alemãs perante a subida do nazismo. Ora, obedecer ao mandamento de Deus é atestar que realmente se vive de e sob sua graça; conformar-se aos mandamentos da lei é traduzir de maneira concreta a realidade do ‘sim’, pronunciado pelo Evangelho sobre esse mundo.⁶⁰

⁵⁷ Ibidem, p. 245.

⁵⁸ Ibidem, p. 245.

⁵⁹ Ibidem, p. 245.

⁶⁰ Ibidem, p. 246.

Cabe, entretanto, uma ressalva quanto a compreensão barthiana de Revelação. Ao perceber a Revelação, como na *Römerbrief*, enquanto uma realidade *senkrecht von oben*, isto é, perpendicular de cima para baixo. Difere desta sua interpretação, a teologia latino-americana, bem como a teologia europeia que rompeu com seu pensamento, pois perceberam a importância da história na construção teológica e notou ser apropriada uma leitura da realidade treinada a reconhecer também a Revelação *a partir de baixo*.

Adiante, na *Doutrina da Reconciliação*, “em suas análises mais propriamente cristológicas [...] a ética toma a forma de um comentário ao *Pai Nosso*” do qual se depreende que “obedecer ao mandamento de Deus equivale então a invocá-lo de maneira prática e concreta e a colocar-se sempre melhor sob o signo de sua paternidade”.⁶¹ Isto é, obedecer ao mandamento de Deus entendido em sua profundidade na pessoa do próprio Jesus Cristo significa fundamentar a ética no Deus-feito-homem da tradição cristã.

Considerações sintéticas à guisa de conclusão

De nossa análise podemos depreender que a fundamentação do pensamento teológico de Karl Barth e, em consequência, de sua elaboração ética é cristológica. Este acento é constante em sua teologia, seja na *Epístola aos Romanos*, seja no seu desenvolvimento dentro da teologia dialética ou mais tarde a partir da analogia da fé.

No entanto, há nuances que devem ser destacadas em seu desenvolvimento cristológico. Parece fugir a Barth, num primeiro momento, a ideia de que também toda aproximação do mistério, mesmo que Revelado, é contingente. Não há um *de lá para cá*, como propõe Barth, sem mediação. Além disso, o Cristo de Barth é um Cristo que deve ser compreendido trinitariamente, e enquanto chave de leitura para a própria trindade. É possível dizer que Jesus Cristo,

⁶¹ Ibidem, p. 246.

enquanto *totalmente Outro* (como trabalhado em *Der Römerbrief*), passa por um processo de humanização no desenvolvimento do pensamento do teólogo de Basileia, como destaca Collange, sem jamais deixar de ser o *totalmente Outro*. O Jesus de Barth deve ser compreendido como o *totalmente aqui* na mesma intensidade que é o totalmente Outro. O que é confirmado pela ênfase tardia de Barth na *humanidade de Deus*. Como destacamos, Barth arrisca passar muito rapidamente do Jesus de Nazaré para o Cristo da fé diluindo o primeiro no segundo – apesar de não compreender em momento algum um Jesus assárquico (sem *sarx*), como aponta Waldrop.⁶² Nesta direção, compreendemos que a teologia latino-americana, ao mesmo tempo que possui em Barth um adequado interlocutor para questões relacionadas à ética, política, sociedade e espaço público, também se apresenta como uma teologia que pode enriquecer significativamente o sistema barthiano, na medida em que não só reconhece um logos *ensarkos* (verbo encarnado), mas dá nome e reconhece o sofrimento *ensarkos*, buscando e promovendo processos de libertação.

Em suma, há intuições significativas na teologia de Barth. Sua ênfase cristológica permite um desenvolvimento teológico à luz da experiência de Deus em Jesus de Nazaré; a compreensão da ética como tarefa da teologia é apropriada para um desenvolvimento teológico contextual, que requer uma constante atualização diante dos desafios sempre novos que se apresentam; a analogia da fé, se compreendida como uma forma de mediação da experiência humana em linguagem, apresenta-se como uma chave de leitura não absolutista, mas cônica das limitações humanas para o desenvolvimento teórico acerca do mistério; a humanidade de Deus, sem negligenciar a experiência humana além da humanidade de Jesus, torna-se uma forma de compreender um Deus que não se coloca apenas ao lado da humanidade, mas encarna na história ontologicamente; a teologia

⁶² Waldrop, Karl Barth's Christology, p. 106-128.

dialética, lida não somente como a crise do humano diante de Deus, mas como a crise do humano diante do próprio humano, em suas ambiguidades e limitações, pode ser uma leitura antropológica adequada às demandas da atualidade. Enfim, a recepção latino-americana das intuições libertadoras de Barth, pode ser uma forma adequada para se pensar a teologia no espaço público.

Bibliografia

- BALTHASAR, H. The form and structure of Karl Barth's Thought. In: _____. *The Theology of Karl Barth*. San Francisco: Ignatius Press, 1992, p. 59-167.
- BARTH, K. A humanidade de Deus. In: _____. *Dádiva e louvor: ensaios teológicos de Karl Barth*. ALTMANN, W. (Org.). São Leopoldo: Sinodal/EST, 2006, p. 389-405.
- BARTH, K. Ethics as a task of the Doctrine of God. In: *Church Dogmatics: The Doctrine of God (The Command of God)*, v. II.2. Edinburgh: T&T Clark, 1983, p. 509-551.
- BARTH, K. O primeiro mandamento como axioma teológico. In: _____. *Dádiva e Louvor: ensaios teológicos de Karl Barth*. ALTMANN, W. (Org.). São Leopoldo: Sinodal/EST, 2006, p. 127-139.
- BARTH, K. Schleiermacher. In: _____. *Protestant Thought: from Rousseau to Ritschl*. New York: Harper & Brothers, 1959, p. 306-354.
- BOFF, C. *Teoria do método teológico*. Petrópolis: Vozes, 2012.
- BUSCH, E. *Karl Barth: his life from letters and autobiographical texts*. Eugene: Wipf & Stock, 2005.
- BUSCH, E. *The Great Passion: An introduction to Karl Barth's Theology*. Grand Rapids: Eerdmans, 2004.
- COLLANGE, J. Barth, Karl. In: LACOSTE, J. Y. (Org.). *Dicionário Crítico de Teologia*. São Paulo: Paulinas; Loyola, 2004, p. 242-247.
- CORNU, D. *Karl Barth: teólogo da liberdade*. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1971.
- DORRIEN, G. *Theology without Weapons: the Barthian revolt in modern theology*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2000.

- GIBELLINI, R. *A teologia do século XX*. São Paulo: Edições Loyola, 2012.
- GUTIÉRREZ, G. *A força histórica dos pobres*. Petrópolis: Editora Vozes, 1981.
- KÜNG, H. *Great Christian Thinkers*. New York: Continuum, 1994.
- MONDIN, B. *Os grandes teólogos do século vinte*. São Paulo: Editora Teológica, 2003.
- SANTANA FILHO, M. *Karl Barth e sua influência na teologia latino-americana: palavra, evento e práxis da libertação*. São Paulo: ASTE/Associação Basileia, 2013.
- TILLICH, P. *Perspectivas da Teologia Protestante nos séculos XIX e XX*. São Paulo: ASTE, 2010.
- WALDROP, C. *Karl Barth' Christology: its basic Alexandrian character*. Berlin: Walter de Gruyter, 1984.
- WEBER, J. Karl Barth and the historical Jesus. *Journal of Bible and Religion*, v. 32, n. 4, p. 350-354, October, 1964.
- WEBSTER, J. Introducing Barth. In: *The Cambridge Companion to Karl Barth*. _____. (Org.). Cambridge: Cambridge University Press, 2000, p. 1-16.
- WEBSTER, J. *Karl Barth*. New York: Continuum, 2000.
- WESTPHAL, E. A revelação exclusiva em Jesus Cristo numa realidade religiosa pluralista. In: *Vox Scripturae*. São Bento do Sul, 1996, p. 115-141.
- ZEFERINO, J. *A fundamentação da ética na teologia de Karl Barth: impulsos para a práxis cristã hoje*. Dissertação (mestrado). BOFF, C. (Orientador). Curitiba: Pontifícia Universidade Católica do Paraná, 2015.
- ZEFERINO, J. Karl Barth e a teologia da libertação: direcionamentos para a ética cristã hoje. In: *Vox Scripturae – Revista Teológica Internacional*. São Bento do Sul/SC. v. XXII. n.1. jan-jun 2014, p. 77-113
- ZEFERINO, J.; BOFF, C. A humanidade de Deus como fundamento para uma espiritualidade ética. In: *Estudos Teológicos*. São Leopoldo. v. 55. n. 1., p. 89-100. jan./jun. 2015.

Recebido em: 31/03/2017

Aprovado em: 01/06/2017