

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO PARANÁ
ESCOLA DE EDUCAÇÃO E HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA**

JEFFERSON ZEFERINO

**A FUNDAMENTAÇÃO DA ÉTICA NA TEOLOGIA DE KARL BARTH:
IMPULSOS PARA A PRÁXIS CRISTÃ HOJE**

**CURITIBA
2015**

JEFFERSON ZEFERINO

**A FUNDAMENTAÇÃO DA ÉTICA NA TEOLOGIA DE KARL BARTH:
IMPULSOS PARA A PRÁXIS CRISTÃ HOJE**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Teologia. Área de concentração: Bíblia e Evangelização, da Escola de Educação e Humanidades, da Pontifícia Universidade Católica do Paraná, como requisito parcial à obtenção do título de mestre em Teologia.

Orientador: Prof. Dr. Clodovis Boff

CURITIBA

2015

Dados da Catalogação na Publicação
Pontifícia Universidade Católica do Paraná
Sistema Integrado de Bibliotecas – SIBI/PUCPR
Biblioteca Central

Zeferino, Jefferson
Z43f A fundamentação da ética na teologia de Karl Barth : impulsos para a práxis
2015 cristã hoje / Jefferson Zeferino ; orientador, Clodovis Boff. – 2015.
135 f. ; 30 cm

Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica do Paraná,
Curitiba, 2015
Bibliografia: f. 132-135

1. Teologia. 2. Ética cristã. 3. Jesus Cristo - Personalidade e missão.
4. Barth, Karl, 1886-1968. I. Boff, Clodovis, 1944-. II. Pontifícia Universidade
Católica do Paraná. Programa de Pós-Graduação em Teologia. III. Título.

CDD 20. ed. – 230

ATA DA SESSÃO PÚBLICA DE EXAME DE DISSERTAÇÃO Nº. 104
DEFESA PÚBLICA DE DISSERTAÇÃO DE MESTRADO DE
JEFFERSON ZEFERINO

Aos vinte e três dias, do mês de novembro de dois mil e quinze, às dezesseis horas reuniu-se na Sala de Defesa – Segundo Andar da Escola de Educação e Humanidades da Pontifícia Universidade Católica do Paraná, a Banca Examinadora constituída pelos professores: Clodovis Boff, Marcial Maçaneiro e Ana Maria de Azevedo Lopes Tepedino, para examinar a Dissertação do candidato **Jefferson Zeferino**, ingressante no Programa de Pós-Graduação em Teologia - Mestrado, no primeiro semestre de dois mil e catorze. Linha de Pesquisa: Bíblia e Evangelização. O mestrando apresentou a dissertação intitulada: **“A FUNDAMENTAÇÃO DA ÉTICA NA TEOLOGIA DE KARL BARTH: IMPULSOS PARA A PRÁXIS CRISTÃ HOJE.”** O candidato fez uma exposição sumária da dissertação, em seguida procedeu-se à arguição pelos membros da banca e, após a defesa, o candidato foi aprovado pela Banca Examinadora. A sessão encerrou-se às 18 h 40 min. Para constar, lavrou-se presente ata, que vai assinada pelos membros da Banca Examinadora.

Prof. Dr. Clodovis Boff

Presidente/Orientador.

Prof.^a Dr.^a Ana Maria de Azevedo Lopes Tepedino

Convidada Externa

Prof. Dr. Marcial Maçaneiro

Convidado Interno

CIENTE

Prof. Dr. Agenor Brighenti

Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Teologia *Stricto Sensu*
PPGT - PUCPR



Dedico este trabalho a minha esposa
Morgana Zimmermann Zeferino que tem
me suportado em todos os sentidos.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a CAPES que possibilitou minha concentração integral neste trabalho. Agradeço também a PUCPR, por sua estrutura e incentivo a pesquisa.

Agradeço ao Programa de Pós-Graduação em Teologia da PUCPR como um todo por todo seu apoio. E agradeço ao Professor Dr. Agenor Brighenti que, como Coordenador do PPGT, fez o possível para auxiliar-me durante todo esse processo.

Meu agradecimento especial ao Professor Dr. Clodovis Boff que desde o pré-projeto se mostrou acessível e dedicado. Agradeço a ele tanto por sua orientação teológica quanto pelo exemplo de cristão que ele é.

“Justamente em vista de Jesus Cristo,
também está decidido que a divindade de
Deus não exclui, mas inclui sua
humanidade”.

(BARTH, 2006, p. 396)

RESUMO

Esta pesquisa é motivada pela ética tal como é vivida pela comunidade cristã, na qual se nota uma considerável incoerência entre vida e fé. Isso conduz à pergunta acerca da legitimidade e fundamentação da ética cristã. Diante desta problemática, nossa investigação objetiva, por meio de uma pesquisa qualitativa de perfil hermenêutico, identificar a fundamentação da ética na elaboração teológica de Karl Barth e suas implicações para a práxis cristã hoje, tanto no âmbito comunitário, quanto no campo do fazer teológico. Assim, nossa pesquisa estrutura-se da seguinte forma: 1. Aspectos introdutórios; 2. Contextualização acerca da vida e da teologia de Karl Barth; 3. Análise de textos de Barth à luz da fundamentação da ética; 4. Sistematização do pensamento do autor no horizonte da fundamentação da ética; 5. Considerações finais indicando as implicações do pensamento barthiano para a práxis cristã hoje. Como resultado, entendemos que a fundamentação da ética na teologia de Karl Barth é a própria pessoa de Jesus Cristo. Tal fundamento deve ser lido a partir da radicalidade da graça eletiva de Deus, segundo a qual ele escolhe se colocar em relacionamento com a humanidade por meio do que chamaremos “encarnação soteriológica”. Assim, a fundamentação da ética e, de resto, de tudo o que existe está na humanidade de Deus.

Palavras-chave: Karl Barth. Cristologia. Ética teológica. Fundamentação da ética. Práxis cristã.

ABSTRACT

This research is motivated by ethics as it is lived by the Christian community, in which it is notable a considerable incoherence between life and Faith. This leads us to question the legitimacy and the foundation of Christian ethics. Regarding this issue, our enquiry objectives to identify the foundation of ethics on Karl Barth's theological development and its implications to Christian *praxis* today, in the community and in the theological work fields through a qualitative hermeneutical research. So is our investigation structured: 1. Introductory aspects; 2. Contextualization of Barth's life and theology; 3. The analysis of Barth's texts under the light of the foundation of ethics; 4. The systemization of the author's thought on the horizon of the foundation of ethics; 5. Final considerations pointing out the implications of the Barthian thought concerning to Christian *praxis* today. As a result, we understand that the foundation of ethics in the theology of Karl Barth is the person of Jesus Christ itself. Such a foundation has to be read from the standpoint of the radicalness of the electing grace of God, in which God chooses to put himself in a relationship with the humanity through what we call the "soteriological incarnation". Therefore, the foundation of ethics and the foundation of everything that exists is the humanity of God.

Keywords: Karl Barth. Christology. Theological ethics. Foundation of ethics. Christian *praxis*.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	11
2	KARL BARTH: VIDA E TEOLOGIA	20
2.1	BREVE BIOGRAFIA	21
2.2	KARL BARTH E A TEOLOGIA LIBERAL.....	28
2.3	KARL BARTH E A TEOLOGIA DIALÉTICA.....	31
2.3.1	A “Epístola aos Romanos”	31
2.3.2	O grupo da teologia dialética	34
2.3.3	Dogmática cristã	35
2.4	KARL BARTH E A <i>ANALOGIA FIDEI</i>	36
2.4.1	A analogia da fé	37
2.4.2	A “Dogmática Eclesial”	40
2.5	CONSIDERAÇÕES SINTÉTICAS	43
3	A FUNDAMENTAÇÃO DA ÉTICA EM KARL BARTH	44
3.1	ANÁLISE DE TEXTOS DE BARTH	44
3.1.1	O cristão na sociedade (1919)	45
3.1.1.1	ANÁLISE DO TEXTO.....	45
3.1.1.2	TESES CENTRAIS	48
3.1.1.3	CONSIDERAÇÕES SINTÉTICAS	49
3.1.2	O problema da ética na atualidade (1922)	49
3.1.2.1	ANÁLISE DO TEXTO.....	49
3.1.2.2	TESES CENTRAIS	54
3.1.2.3	CONSIDERAÇÕES SINTÉTICAS	55
3.1.3	O Primeiro Mandamento como Axioma Teológico (1933)	55
3.1.3.1	ANÁLISE DO TEXTO.....	56
3.1.3.2	TESES CENTRAIS	63
3.1.3.3	CONSIDERAÇÕES SINTÉTICAS	65
3.1.4	Evangelho e Lei (1935)	66
3.1.4.1	ANÁLISE DO TEXTO.....	66
3.1.4.2	TESES CENTRAIS	74
3.1.4.3	CONSIDERAÇÕES SINTÉTICAS	76
3.1.5	A ética como tarefa da doutrina de Deus (1942)	77
3.1.5.1	ANÁLISE DO TEXTO.....	78
3.1.5.2	TESES CENTRAIS	88
3.1.5.3	CONSIDERAÇÕES SINTÉTICAS	92

3.1.6 Comunidade cristã e comunidade civil (1946)	93
3.1.6.1 ANÁLISE DO TEXTO	93
3.1.6.2 TESES CENTRAIS	101
3.1.6.3 CONSIDERAÇÕES SINTÉTICAS	102
3.2 BREVES CONSIDERAÇÕES CONCLUSIVAS ACERCA DA FUNDAMENTAÇÃO DA ÉTICA EM KARL BARTH	103
4 SISTEMATIZAÇÃO DO PENSAMENTO DE BARTH ACERCA DA FUNDAMENTAÇÃO DA ÉTICA	105
4.1 JESUS CRISTO: O FUNDAMENTO	105
4.1.1 Deus	105
4.1.2 Jesus Cristo	106
4.1.3 O ser humano	107
4.1.4 Fazer teológico	107
4.1.5 Escatologia	108
4.1.6 Ética	108
4.1.7 Considerações sintéticas	108
4.2 JESUS CRISTO: O EVANGELHO	109
4.2.1 Salvação	109
4.2.2 Revelação	109
4.2.3 Evangelho e lei	110
4.2.4 Pecado	110
4.2.5 Considerações sintéticas	110
4.3 JESUS CRISTO: A GRAÇA	111
4.3.1 Eleição	111
4.3.2 Evangelho	112
4.3.3 Fé	112
4.3.4 Perdão	112
4.3.5 Ética	113
4.3.6 Considerações sintéticas	113
4.4 JESUS CRISTO: O MANDAMENTO	113
4.4.1 Relacionamento	114
4.4.2 Evangelho	114
4.4.3 Ética	115
4.4.4 Considerações sintéticas	115

4.5	JESUS CRISTO: A LEI	115
4.5.1	Evangelho e lei	116
4.5.2	Interpretação da lei	116
4.5.3	Ética	116
4.5.4	Considerações sintéticas	117
4.6	JESUS CRISTO: A ÉTICA.....	117
4.6.1	Evangelho	117
4.6.2	Ética cristã	118
4.6.3	Fazer teológico	119
4.6.4	Considerações sintéticas	120
4.7	JESUS CRISTO: REINO DE DEUS.....	121
4.7.1	Evangelho e Escatologia	121
4.7.2	Ética	122
4.7.3	Fazer teológico	122
4.7.4	Considerações sintéticas	122
4.8	JESUS CRISTO: “CRISTO EM NÓS”	123
4.9	CONSIDERAÇÕES SINTÉTICAS	124
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS	127
5.1	IMPULSOS PARA A PRÁXIS COMUNITÁRIA	127
5.2	IMPULSOS PARA A PRÁXIS TEOLÓGICA	129
	REFERÊNCIAS	132
	OBRAS DE KARL BARTH	132
	OBRAS SOBRE KARL BARTH.....	133
	LITERATURA DE APOIO	134

1 INTRODUÇÃO

A discussão acerca da ética está cada vez mais em pauta no Brasil, o que em grande medida se deve ao problema da corrupção. De acordo com José Eduardo Cardozo, ministro da Justiça, a corrupção faz parte da cultura do brasileiro. Para ele, muitos cidadãos ordinários apesar de praticarem atos ilícitos recriminam as ações não lícitas de políticos. É como se existisse um peso para o julgamento dos outros e outro peso para o julgamento próprio¹. Enfim, resumindo o pensamento de Cardozo, a corrupção é sempre do outro, o que atravanca um debate frutífero sobre a ética.

Em sentido analítico, a filósofa Marcia Tiburi (2015²), entende que há um determinado padrão de comportamento em que se evidencia a figura do canalha. Para ela, “o descompromisso e a desonestidade com o que se diz são características de nossa sociedade há tempos”. A autora identifica este comportamento como neurótico, na medida em que se utiliza da “inversão”, isto é, “um tipo de distorção” em que se manipula “o que o outro diz”. O que se contrapõe a ética, que está relacionada ao dever ser. Neste sentido, a autora entende que “a neurose é uma categoria psicanalítica, mas ela é também uma categoria ética. Ela é uma manifestação da linguagem em que a desonestidade é inconsciente”, o neurótico quer mostrar que está certo mesmo que para isso tenha que interpretar a realidade de forma distorcida. Contudo, “a inversão, por sua vez, não é uma mera projeção, como pode parecer. Ela é uma tática de poder que vai além da neurose e tem com ela a diferença de ser uma desonestidade consciente”. O que para Tiburi, resulta na possibilidade do canalha. Para ela, “alguém que na esfera privada é neurótico, na esfera pública pode ser um canalha”. Entretanto, a autora identifica que no contexto atual “vivemos no império da canalhice onde a burrice, tanto como categoria cognitiva quanto moral, venceu [...] Ela se transformou no todo do poder”. Para ela, “tanto quanto o canalha o neurótico é sempre uma vítima de si mesmo que acaba vitimando os outros”. O que os diferencia “é que se pode – em certo sentido –

¹ BULLA, Beatriz. Ministro diz que corrupção é ‘cultural’ no Brasil. Disponível em: <http://politica.estadao.com.br/noticias/geral,ministro-diz-que-corrupcao-e-cultural-no-brasil,1596341>. Acesso em: 23/02/2015.

² TIBURI, Marcia. Distorcer é poder. Disponível em: <http://revistacult.uol.com.br/home/2015/04/distorcer-e-poder/>. Acesso em: 23.04.2015.

curar a neurose”. Entretanto, “o canalha é incurável. A pergunta é: por que nos deixamos representar por ele?”.

A crítica de M. Tiburi se coloca no contexto da abundante manifestação da corrupção em cargos políticos. E em que o dever ser fica soterrado pelos interesses pessoais. Ora, o “dever ser” joga o fundamento da discussão para fora da pessoa, isto é, está ligada a algo de maior validade do que o bem individual.

No âmbito do direito, Rabenhorst (2005, p. 121) percebe, a partir de Austin e Bentham, que “não existe nenhuma correlação entre o *direito tal como ele é* e o *direito como ele deveria ser*”. O que está claro na afirmação de Bentham (apud RABENHORST, 2005, p. 121) de que numa questão jurídica “ao expositor cabe explicar o que a lei é, tal como a entende; ao censor cabe indicar o que ele acredita que deve ser”. Isto é, “o primeiro se ocupa, principalmente, de determinar ou inquirir os fatos; o segundo de discutir suas razões”.

Neste sentido, a partir da analogia da fé como formulada por Barth, podemos nos apropriar de um determinado conceito e pensá-lo para além de seu âmbito geral ou nativo. Assim, entendemos que esta pesquisa ocupa a posição do censor, na medida em que perguntamos acerca das razões, isto é, da fundamentação da ética. Desta forma, este trabalho, de certo modo, se trata de uma deontologia teológica³, na medida em que se preocupa com o fundamento do dever ser.

O objeto desta pesquisa, este pode ser exprimido nas perguntas “o quê?”, o objeto material; e “como?”, o objeto formal (BOFF, 2012, p. 43-46). Nesta direção é possível dizer que dentro do tema proposto: **a fundamentação da ética na teologia de Karl Barth**, o objeto material é a questão do fundamento da ética a ser lido através de sua elaboração ético-teológica expressa na “Dogmática Eclesial” e em outros textos relevantes, estes materiais teóricos – por sua vez perfazem o objeto formal, pois é na análise deles que se intenciona identificar a fundamentação da ética.

Nossa problemática gira em torno da questão da ética, que é tema atual e relevante. Agenor Brighenti afirma que a existência tem três principais questionamentos – a vida, a morte e a convivência (BRIGHENTI, 2006, p. 35). Entendemos que a ética está profundamente ligada à questão da convivência e é

³ Ver: ABBAGNANO, N. Deontologia. In: _____. **Dicionário de filosofia**. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 240.

central para a existência humana, uma vez que não há existência sem convivência, não há eu sem o outro (alteridade). Nesse contexto, é urgente uma ética solidária, que auxilie o ser humano a caminhar para fora de si mesmo em direção ao outro e ao Outro por excelência, que é Deus (BRIGHENTI, 2004, p. 52).

Querer saber onde a ética está fundamentada é querer saber o que guia o agir ético, qual a sua finalidade, seu sentido. Para Clodovis Boff (2014, p. 545), a ética é uma das instâncias tidas como produtoras de sentido na atualidade. Contudo, quando se constitui um fim em si mesma perde sua relevância teológica. A ética, enquanto sentido, não possui um horizonte salvífico-escatológico. Daí a importância de discernir a fundamentação da ética, pois se esta estiver embasada em si mesma, ou se tiver perfil meramente imanentista – ela não resiste a complexidade da vida e não responde a todas as perguntas da alma humana.

Os exemplos acima citados mostram como que o tema da ética é, de fato, muito pertinente, apesar de controverso e, muitas vezes, negligenciado. O que choca, é que este país tem em sua maioria cristãos⁴, que, por razão de fé, seguem (ou deveriam seguir) o exemplo de Jesus Cristo. Esta incoerência motiva esta pesquisa e nos leva aos seguintes questionamentos: Por que existe essa incoerência entre vida e fé? Que fé é essa? Qual a fundamentação da fé cristã?

A estas perguntas juntam-se questionamentos do próprio Barth: “Será que realmente ouvimos o chamado que escutamos? Será que chegamos a apreender aquilo que compreendemos? Que o que se impõe hoje é uma reorientação em Deus frente ao todo de nossa vida [...]?” (BARTH, 2006, p. 42); Mais: Será que a comunidade cristã “já forneceu à comunidade civil a prova do espírito e da força, representou e proclamou a Jesus Cristo frente ao mundo de forma tal que já possa esperar, de sua parte, ser considerada fator importante, interessante e benéfico na vida pública [...]” (BARTH, 2006, p. 300). No pano de fundo de ambas as questões está a relação, muitas vezes incoerente, entre a fé e a ação cristã. O que nos leva a outras perguntas: Qual a relevância da Igreja, assim como ela está organizada, para a sociedade? Qual a fundamentação da ética na Igreja cristã hoje? E de forma mais geral: O que motiva a ação humana? Qual o sentido e a finalidade da ética cristã? E enfim, “a grande questão do nosso tempo [que] é a questão de todos os tempos: o

⁴ Como aponta o Censo de 2010. Disponível em: <http://oglobo.globo.com/infograficos/censo-religiao/>. Acesso em: 23/02/2015.

Mistério de Deus" (BOFF, 2014, p. 174). O que nos guia para a questão magna da história humana: qual é o sentido da vida? Pois a pergunta por Deus é a pergunta pelo sentido da vida, que por sua vez rege a questão ética.

Ao questionarmos a legitimidade e a realidade concreta da fé cristã na atualidade, somos motivados a trabalhar o pensamento de Barth a fim de encontrar impulsos consistentes para o debate atual, uma vez que, o local teológico de todo cristão é a crise entre vida e fé.

Aqui vale ressaltar que o pensamento cristão é reconhecido por sua ênfase no amor, o que é corroborado pelo grande mandamento de Jesus Cristo que consiste em amar a Deus integralmente e ao próximo como a si mesmo (Mc 12.30-31; Mt 22.37-39). Por vários motivos o amor é palavra-chave na pregação e doutrinas cristãs, é em amor que Deus se doa por meio de Jesus Cristo, pois o próprio Deus é amor (1Jo 4.7-16). No entanto, esta fundamentação da fé e da ética no amor parece desassociada da prática ética na vida dos cristãos. Os próprios profetas, já antes de Cristo, denunciavam o afastamento das práticas religiosas do povo de seu fundamento. Sobre isso vale atentar a crítica profética ao culto presente em textos como os de Isaías 1.10-20; Jeremias 7.1-7; Oseias 6.1-11; e Amós 8.4-14. Todos estes textos têm como pano de fundo a ineficácia das práticas religiosas enquanto que estas estão desligadas da vida de fé, em que os pobres são oprimidos pelos mesmos que oferecem cultos, incensos, holocaustos e festas rituais. "Pois eu quero amor e não sacrifícios, conhecimento de Deus mais do que holocaustos" (Os 6.6) – este versículo deflagra a falta de instrução do povo pelos sacerdotes e profetas, e a mais valia dada aos rituais cúlticos do que àquilo que realmente constituiria o culto, a saber, amor e conhecimento de Deus. Também no Novo Testamento, já no início da comunidade cristã é contada a insatisfação dos helenistas, por terem suas viúvas esquecidas na partilha dos alimentos (At 6.1). Até mesmo a comunidade primitiva, tão idealizada, teve problemas para equilibrar fé e vida. O que também se percebe na exortação de Paulo a comunidade de Corinto, em que alguns passavam fome enquanto outros até se embebedavam em suas ceias (1Co11.21).

Desta forma, já a partir de breves considerações bíblicas as incoerências entre fé e vida aparecem, o que se confirma no decorrer da história cristã. Problema que continua presente na vida de cada cristão, uma vez que a vida exige sempre novas atitudes e posicionamentos, os quais são sempre mediados pela fé que se

tem. Junto a isso se podem contar alguns problemas práticos da vida religiosa, que vão desde a falta de conhecimento das questões da fé do fiel em relação a sua Igreja, quanto o próprio esvaziamento ou empobrecimento de sentido nas práticas religiosas, culminando com o abandono das mesmas por um lado e um mero ritualismo pelo outro. Este problema do ritualismo é compartilhado por católicos, luteranos, e outras igrejas cristãs – em que, muitas vezes, as formas litúrgicas acabam suplantando a mensagem que deveriam comunicar⁵.

Assim, elencam-se de partida como problemas de incoerência entre vida e fé: o problema da ética falha dos cristãos, o mero ritualismo nas práticas religiosas e com isso o tradicionalismo, a falta de conhecimento das razões da fé, a carência de uma teologia genuflecta⁶, a pobreza da ação política dos cristãos e a falta de engajamento em ações de transformação da sociedade. Pontos estes que estão de acordo com as perguntas elaboradas acima.

A partir das observações aqui expostas elaboram-se o duplo questionamento como norte para esta pesquisa: Onde está fundamentada a ética na elaboração teológica de Karl Barth e como ela é desenvolvida? E: Quais são as implicações da fundamentação da ética para a práxis cristã hoje?

Nossa hipótese de trabalho é de que a fundamentação da ética em Barth é cristológica, cabe a esta pesquisa verificar tal hipótese além de compreender o desenvolvimento de tal ponto de partida.

Efetivamente, a fé cristã é aquela que professa Jesus Cristo como Deus, e, portanto, tem como o centro de sua fé e curiosidade a pessoa de Jesus Cristo, o que tem implicações diretas para o fazer teológico. Como o exprime Boff (2015, p. 113), “é a natureza mesma de seu objeto próprio – Deus revelado em Jesus Cristo como amor salvador – que obriga a teologia cristã a ser afetiva para poder ser adequadamente intelectual”. Isto é, o objeto *sui generis* da teologia requer um desenvolvimento teórico *sui generis*. Para Barth (2007, p.126), o assunto central da teologia é Jesus Cristo, aquele que consuma historicamente e de forma última a aliança entre Deus e o homem. Mondin (2003, p. 69-70) mostra que a teologia de

⁵ Utilizamos aqui livremente partes do texto: ZEFERINO, J. Práticas religiosas e sua fundamentação ética a partir de Karl Barth. In: Congresso Internacional da Sociedade de Teologia e Ciências da Religião. **Anais do 27º Congresso Internacional da SOTER: espiritualidades e dinâmicas sociais: memória – perspectivas.** SOTER (Org.). Belo Horizonte: SOTER, 2014, p. 1841-1855.

⁶ Para aprofundamento deste tema ver BOFF, C. **Teoria do método teológico.** 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2012, p. 142-143.

Barth é cristocêntrica justamente por reconhecer Jesus Cristo como a própria Palavra de Deus, tendo como finalidade maior a reconciliação que só a humanidade de Deus poderia operar. Nesta questão, Hunsinger (2000, p. 131-133) diz que as duas naturezas de Cristo, no sentido calcedonense, são tema central no desenvolvimento teológico de Barth. Além disso, de acordo com Bayer (1994, p. 361-363), estudar Barth diante do tema da ética é convocar para a discussão aquele que ancorou a ética no coração da dogmática (BAYER, 1994, p. 361-363).

Portanto, a ética em Barth possui fundamentação cristológica. Sua base última é o Cristo. Nossa análise, porém, vai além e pretende ver como Barth desenvolve sua cristologia nos textos-base.

A ética cristológica, se bem colocada, não despreza o ser humano, mas, ao contrário, o entende em sua dimensão mais profunda que se encontra justamente na “humanidade de Deus”. Assim, o teólogo ao partir do Deus revelado em Jesus Cristo se parte do homem. O estatuto teórico está fundado no Deus que escolhe ser Deus da humanidade tornando-se ser humano. É o que se deduz do texto “A humanidade de Deus” de Karl Barth⁷.

O objetivo geral de nossa pesquisa é identificar a fundamentação da ética na elaboração teológica de Karl Barth e suas implicações para a práxis cristã hoje, tanto no âmbito comunitário, quanto no campo do fazer teológico.

Já os objetivos específicos são os seguintes: 1. Elaborar uma breve contextualização biográfico-teológica acerca de Karl Barth; 2. Analisar os textos de Barth – apresentar o seu conteúdo, apontar suas teses centrais, sintetizar seus resultados; 3. Identificar a fundamentação da ética e como ela está desenvolvida; 4. Desenvolver as teses centrais do pensamento de Barth no horizonte da fundamentação da ética; 5. Formular impulsos para a práxis cristã comunitária e teológica hoje.

Quanto ao nosso referencial teórico, vale notar que nossa análise está dividida em três partes, como referido acima.

Na primeira, utilizamos material oriundo de dicionários de teologia, obras sobre Barth, e textos do próprio Barth.

⁷ Ver: BARTH, K. A humanidade de Deus. In: _____. **Dádiva e Louvor**: ensaios teológicos de Karl Barth. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2006, p. 389-405.

Na segunda parte analisamos os seguintes textos do teólogo suíço: “O cristão na sociedade” (1919); “O problema da ética na atualidade” (1922); “O primeiro mandamento como Axioma Teológico” (1933); “Evangelho e Lei” (1935); “Ética como tarefa da doutrina de Deus” (1942); “Comunidade cristã e comunidade civil” (1946).

Na terceira parte sintetizamos e sistematizamos os resultados oriundos da pesquisa do capítulo anterior de forma crítica. O conteúdo da terceira parte, por sua vez, é refletido em nossas considerações finais no horizonte da práxis cristã comunitária e teológica.

Este trabalho justifica-se em virtude da atualidade do problema ético e da necessidade deste ser pensado à luz da fé. Efetivamente, a fé é curiosa e desafiadora, e ao mesmo tempo que procura suas razões também requer uma determinada conduta. Com isso, a pergunta curiosa da fé acerca da pessoa de Jesus Cristo desemboca no questionamento sobre o ser do próprio cristão, isto é, na reação que a matriz pística provoca na práxis. Contudo, é sempre possível notar uma grande lacuna entre a conduta de Jesus e aquela dos cristãos na atualidade e no decorrer da história. Reconhece-se em Jesus a centralidade do amor caminhante, aquele que se dá nas relações interpessoais e que segue em direção aos que dele necessitam, o que serve de exemplo paradigmático para a conduta de cada cristão. A Bíblia testifica deste amor, basta citar Tiago 2, onde há uma profunda reflexão sobre o agir cristão. Para o autor, Abraão e Raabe são colocados como exemplos de fé. No entanto, a fé deles não foi meramente intelectual, ela estava em coerência com os seus atos. “Verificais que uma pessoa é justificada por obras e não por fé somente. Porque, assim como o corpo sem espírito é morto, assim também a fé sem obras é morta” (Tg 2. 24, 26). Esta dinâmica, entre fé e obras, pode também ser descrita na relação fé e ética. A ação oriunda da matriz pística, por sua vez, pode ser interpretada à luz do amor de Deus.

Assim, o agir cristão ou a ética cristã sempre tem a ver com um amor atuante que busca seu referencial em Jesus Cristo. Para Barth, a questão do amor é fundamental. Ele o coloca como referencial para o labor teológico, e é dentro da perspectiva do amor que ele reconhece que o centro da teologia cristã é o próprio Cristo (BARTH, 2007, p. 123-128). Para ele, o referencial do agir ético cristão deve ser o agir do próprio Deus, já que é o movimento de Deus que move o ser humano em direção ao próximo (BARTH, 2006, p. 34-36).

A fé ética deveria ser algo comum entre os cristãos, uma vez que se tem Jesus Cristo como referência última.

A impressão é que, inclusive entre os cristãos, vive-se um ateísmo prático ou “relativismo prático”, como pontua o Papa Francisco (LS, 122). Assim, ao invés de uma fé ética autenticamente relacional, insinua-se um niilismo, permeando as relações humanas. Enfim, a matriz teórico-pística dos cristãos não se reflete em conduta cristã prática, como sinalizamos acima.

Desta forma, a ética, enquanto tarefa da teologia cristã, deve ser refletida a partir do fundamento máster desta teologia que também é o grande dador de sentido à fé. O desafio da teologia encarregada de pensar a ética é justamente pensá-la a partir de Jesus Cristo. Além disso, enquanto se pensa a ética cristocêntrica deve-se dialogar com as éticas não cristológicas, sejam elas teológicas ou não, para aprender de seus pontos positivos, compreender suas limitações e enriquecer a própria ética cristológica.

A teologia de Barth já foi analisada a partir de suas contribuições éticas. No contexto latino-americano destaca-se a recepção de Gutiérrez⁸. Entretanto, afóra a boa leitura do teólogo peruano acerca de Barth, o teólogo suíço é pouco estudado na América Latina. No contexto brasileiro, de acordo com o banco de teses e dissertações da CAPES, apenas duas pesquisas doutorais foram feitas acerca deste pensador, e somente uma delas reflete sua ênfase sócio-política, que é o trabalho de Manoel Bernardino de Santana Filho, que em sua tese trata da relação entre a teologia de Barth e a Teologia da Libertação, compreendendo o teólogo suíço como autor fecundo para se pensar a Igreja na América Latina. Apesar de tratar da profunda relação que Barth desenvolve entre Jesus Cristo e ação cristã na sociedade, a obra de Santana Filho foca mais a eclesiologia de Barth e as relações com a Teologia da Libertação. Nossa pesquisa, por sua vez, enfoca a cristologia.

Nossa metodologia utiliza a pesquisa qualitativa. Esta metodologia é descritiva e entende o autor da pesquisa como parte da mesma, uma vez que é a partir dele que os dados são coletados e analisados (MORESI, 2003, p. 8-9).

Dentro do que se entende por uma pesquisa qualitativa, utilizamos o método hermenêutico. Esta metodologia procura compreender o que o autor diz para além das palavras, se trata de uma compreensão do contexto histórico, político, teológico,

⁸ Como veremos adiante em 2.3.

social e existencial vivido pelo autor. Através deste método quer se compreender a totalidade do significado do texto, aquilo que o autor diz e deixa de dizer no texto, quer descobrir o texto em sua totalidade. É central nesta metodologia a importância de primeiro ouvir o autor em seu mundo para depois falar, é um método comunicacional que se interessa profundamente pelo discurso integral do autor em sua forma e conteúdo (DEMO, 1995, p. 247-250). Por isso, nossa análise está preocupada em apresentar a vida e a teologia do autor, para só em seguida adentrar na análise mais pormenorizada de seus textos.

Assim, no próximo capítulo pretendemos compreender o mundo de Barth para que sua teologia possa ser apreendida pelo contexto atual.

2 KARL BARTH: VIDA E TEOLOGIA⁹

Nesta parte da pesquisa apresentamos, de forma sucinta, alguns aspectos gerais da teologia e da vida de Karl Barth.

Karl Barth é um dos principais representantes da teologia moderna ao lado de Karl Rahner (BOFF, 2012, p. 637), e o teólogo protestante mais importante desde Friedrich Schleiermacher. Apesar disso, a assimilação das contribuições de Barth para a teologia cristã está apenas começando, principalmente ao se considerar o contexto brasileiro. A grande relevância teológica de Barth, 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 vice-versa (WEBSTER, 2000, p. 1). Desta relação entre vida e teologia, segundo Gutiérrez (1981, p. 321) é que surgem as teologias realmente significantes, comenta ele acerca de Barth e Bonhoeffer.

Para Santana Filho (2013, p. 51), 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 Filho (2013, p. 52) 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

⁹ Utilizamos aqui livremente e com alterações partes do texto publicado em: 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.

Dogmática da Igreja (1932 em diante) (SANTANA FILHO, 2013, p. 53). Aqui, entendemos que poderíamos colocar ainda outro momento, a partir de 1956, com o texto “A humanidade de Deus”. Parece que com este texto que exalta a humanidade a partir da humanidade do próprio Deus que só pode ser entendido como homem. 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 (BARTH, 2006, p. 389).

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 (1983, p. 549), na humanidade de Cristo está o Criador, o Reconciliador e o Redentor.

A seguir apresentamos breves dados biográficos de Barth, com a finalidade de que sirvam como subsídio para nossa melhor compreensão do pensamento do autor.

2.1 BREVE BIOGRAFIA

Karl Barth nasceu na Basileia em 10 de maio de 1886. Seu pai, Fritz Barth, era professor da Faculdade de Pregadores e mais tarde lecionou na universidade de Berna. No estudo teológico, Karl Barth foi aluno de Harnack, Gunkel, Schlatter e Herrmann e se tornou grande amigo de Eduard Thurneysen (MONDIN, 2003, p. 36-37). Estudou em Berna, Berlim, novamente em Berna, Tübingen e Marburg, para onde foi por causa de seu interesse pela teologia de Wilhelm Herrmann reconhecida por sua ênfase dogmática e ética (WEBSTER, 2000, p. 2). Além da grade influência

do liberalismo, também se deve levar em consideração a influência recebida do pietismo, referente a “preocupação com a experiência cristã prática” (SANTANA FILHO, 2013, p. 60).

Ao término de seus estudos universitários, durante um ano, trabalhou como editor assistente do jornal *Christliche Welt* (mundo cristão) de edição do liberal Martin Rade (WEBSTER, 2000, p. 3). Depois disso se tornou assistente da paróquia reformada suíço-alemã de Genebra (MONDIN, 2003, p. 37). Neste período estudou a *Institutio* de Calvino (WEBSTER, 2000, p. 3).

Em 1911 se tornou pastor em Safenwill. Durante a experiência pastoral percebeu que havia grande distância entre o que aprendera na universidade e o que necessitava na comunidade. Era-lhe pedido o anúncio da Palavra e não “doutas dissertações sobre aquilo que pertencia à história e aquilo que pertencia à fé”. A realidade da comunidade impunha-lhe “um anúncio correto, atual, que correspondesse aos problemas colocados pela industrialização, pela socialização, pela luta de classes, pela guerra” (MONDIN, 2003, p. 37). Já nesse período se envolveu com disputas sociais e políticas, sendo influenciado por escritos de pensadores cristãos socialistas como Kutter e Ragaz.

Em Safenwill, Barth “se deparou pela primeira vez com problemas do dia a dia de uma comunidade que ia além de uma Igreja local. [...] Era preciso se envolver nas questões sociais e especialmente no movimento sindical (SANTANA FILHO, 2013, p. 79). Já em seu primeiro ano como pastor “começou a dar palestras para a associação de trabalhadores ainda em formação”. A vontade das pessoas era de que “a situação de trabalho mudasse contemplando os direitos individuais de cada homem e cada mulher da comunidade”. O desafio do cotidiano foi levado ao púlpito onde “pregou vários sermões abordando a questão social”. Barth percebe que “as demandas socialistas eram uma parte importante da aplicação do Evangelho”. Contudo, “elas não poderiam ser aplicadas sem o Evangelho” (SANTANA FILHO, 2013, p. 80). Outro fato interessante foi sua filiação ao Partido Social-Democrático Suíço em 1915. “Aqui se encontra o Barth de esquerda, o teólogo que abriu caminho para o diálogo entre a teologia cristã e o pensamento socialista”. Por sua atuação em Safenwil, Barth “passou a ser conhecido como *o pastor vermelho*” (SANTANA FILHO, 2013, p. 100).

Kutter e Ragaz, na Suíça, influenciaram um socialismo cristão, que entendia o cristianismo de então como projeto falido e insípido diante das urgências da

realidade, principalmente no que diz respeito às injustiças com os pobres e operários (SANTANA FILHO, 2013, p. 81-82). Neste espírito, Barth percebeu “que era preciso tornar o Evangelho relevante para a comunidade. Foi um tempo de forte angústia existencial”. Barth “reconhecia o valor intelectual da instrução que recebeu nas instituições onde havia estudado. No entanto, perguntava-se para que aquilo servia agora que se deparava com a realidade histórica da população empobrecida da sua paróquia”. Eduard Thurneysen, amigo de Barth, também passava por esta situação em Leutwil, ambos eram incomodados pela questão: “O que pregar no domingo pela manhã? Como tornar o Evangelho novamente relevante?”. Por isso, ambos se voltaram ao estudo da Bíblia, “Barth se concentrou no estudo da teologia paulina, sendo essa a origem de seu famoso texto sobre a Carta aos Romanos” (SANTANA FILHO, 2013, p. 83).

Em seu estudo reencontrou o *sola fides*, no entanto, a fé em Barth não estava contraposta às obras, como em Lutero, mas sim à razão. Além disso, sua obra sobre Romanos “combate o racionalismo, o humanismo e o liberalismo, que tinham invadido a teologia protestante no século XIX, e traz novamente à luz a unicidade e o paradoxo da fé bíblica”. Também contrapôs a “teologia liberal, que eliminara a infinita distância que separa o homem de Deus e a razão da revelação”. Neste sentido, “inspirando-se em Kierkegaard, reivindica a infinita diferença qualitativa ‘entre religião natural e Revelação, entre filosofia e Bíblia’. Aqui já era possível identificar duas importantes características de Barth, a saber, “profunda inspiração bíblica e ilimitada abertura para todos os problemas do homem moderno” (MONDIN, 2003, p. 38). Como teólogo, Karl Barth foi profundo pensador das implicações filosóficas da teologia. Das implicações de suas abstrações teológicas resultaram concretos posicionamentos referentes à atuação ética da pessoa humana de fé cristã.

Neste ponto, podemos citar o próprio Barth em um texto de 1938, para quem o nacional-socialismo e os posicionamentos estéreis de teólogos e das igrejas diante dele, foram fundamentais para que entendesse a necessidade de uma argumentação teológica com um fim ético:

Entre aquela época e hoje¹⁰ deu-se, aí sim, uma considerável mudança na minha atitude e atuação: não no que tange o sentido e a orientação das minhas intuições, mas no que se refere à sua *aplicação*. E essa mudança eu devo ao *Führer!* – Que acontecera? Houve primeiro – e isto é preciso ter em vista durante toda essa história – uma gigantesca revelação da mentira e brutalidade humanas de um lado, e da burrice e medo humanos do outro. Aconteceu então que, a igreja alemã, da qual eu fazia parte como membro e professor, no verão de 1933, em vista do sucesso do nacional-socialismo e sob o poder sugestivo de suas ideias, ficou no perigo, no que tange à sua doutrina e ordem, de cair numa nova heresia que consistia numa estranha mistura de cristianismo e germanismo, ou seja, sob o domínio dos chamados “*Deutsche Christen*”. Ocorreu ainda que vi os representantes das outras escolas e orientações teológica na Alemanha (liberais, pietistas, confessionais, bíblicas), os quais antes, contrastando comigo, haviam dado grande peso à ética, santificação, vida cristã, decisão prática, etc. – vi-os em parte apoiando abertamente aquela heresia, e outros, assumindo uma posição surpreendentemente neutra e tolerante frente a ela. Ocorreu ainda que, visto tantos ficarem apoiando e ninguém protestando seriamente, não tinha cabimento eu ficar calado, mas tive que levantar a voz para clamar à igreja em perigo aquilo que era necessário. [...] Afinal, naquele primeiro caderno da “*Theologische Existenz heute*”, de junho de 1933, nada de novo eu tinha para dizer: que além de Deus, não podemos ter outros deuses, que o Espírito Santo da Escritura já basta para conduzir a Igreja a toda a verdade, que a graça de Jesus Cristo é suficiente para o perdão dos nossos pecados e para ordenar nossa vida. Só que de repente tive que dizê-lo numa situação em que justo isto não podia mais ter o caráter de uma teoria acadêmica, mas sim, sem que o quisesse ou nisso a transformasse, precisava de um caráter de conclamação, de desafio, de uma divisa de luta, de uma confissão. Não fui eu que mudei; o que mudou tremendamente foi o espaço e a ressonância do ambiente no qual eu precisava falar. Neste novo espaço, a repetição consequente daquela doutrina, precisamente em seu aprofundamento simultaneamente efetivado, de *per sí* virou *práxis*, decisão, ação (BARTH, 2006, p. 412).

Como se vê, em Barth, a teologia se impõe como ética uma vez confrontada com a realidade vivida.

Em consonância, e ainda sobre a influência de Kierkegaard na teologia de Barth, vale dizer que o pensador dinamarquês “buscava uma ortodoxia comprometida com a vida e uma verdade que pudesse ser continuamente renovada para a prática eclesial”. Era categórico ao rejeitar “todas as tentativas de se difundir a fé cristã por meio de argumentos racionais ou evidências históricas”. Quanto a dialética, ela “surge ao se estabelecer a diferença qualitativa entre Deus e o homem”. Por isso, “a linguagem teológica deve formular seus argumentos por meio de paradoxos”. Estas influências são bastante claras especificamente na segunda edição de Barth sobre Romanos (SANTANA FILHO, 2013, p. 71). Porém, com o

¹⁰ Barth se refere as mudanças em seu pensamento no período entre 1928-1938.

tempo esta influência diminui, e na *Dogmática eclesial* quase não aparece (SANTANA FILHO, 2013, p. 72).

Em 1921, Barth foi nomeado professor honorário de teologia reformada em Göttingen (MONDIN, 2003, p. 39). No entanto, não possuía nenhum exemplar, nem nunca havia lido os documentos confessionais reformados. Mesmo assim, iniciou a carreira letiva que jamais abandonaria. Lecionou e palestrou por toda a Alemanha por meio de viagens e preleções resultantes do interesse acadêmico da época pela teologia que desenvolvia conhecida como Teologia Dialética. Esta teologia lhe proporcionou alianças com outros teólogos como Bultmann, Brunner e Gogarten. Estes utilizavam a revista fundada por Thurneysen, Gogarten e Barth em 1922, "*Zwischen den Zeiten*" (Entre os Tempos), como carro chefe de suas elaborações teológicas (WEBSTER, 2000, p. 4).

De 1925 a 1929 foi professor de Dogmática e Teologia de Novo Testamento em Münster onde sua linha teológica tomou cada vez mais forma (MONDIN, 2003, p. 39). Além disso, aproximou-se da teologia católica, principalmente pelo contato com Erich Przywara (WEBSTER, 2000, p. 4). "*Die Christliche Dogmatik*" (A Dogmática Cristã) começou a ser publicada em 1927, nesta obra, assim como em "*Der Römerbrief*" (A Epístola dos Romanos), utilizou-se da linguagem existencialista de Kierkegaard. Porém, mesmo não subordinando a revelação ao existencialismo como Bultmann fizera, percebeu que a Palavra de Deus acabou se condicionando demasiadamente à antropologia existencialista. Por isso, em 1932, reiniciou o seu projeto dogmático com "*Die Kirchliche Dogmatik*" ("A Dogmática Eclesial") (MONDIN, 2003, p. 39).

O trabalho desenvolvido por Barth em sua Dogmática gerou alguns atritos com pessoas próximas a ele como Bultmann que o acusara de recair em um árido escolasticismo. Nesse período, Barth acusou alguns de seus outrora associados de estarem grudados nos destroços do liberalismo, fosse pela antropologia, apologética ou existencialismo (linhas de pensamento que configuravam os pontos de partida de intelectuais da época). Estes teólogos rumaram para diferentes caminhos e o grupo teológico do qual Barth fazia parte se dissolveu no final dos anos 20. Mesmo assim, a revista "*Zwischen den Zeiten*" sobreviveu até 1933 (WEBSTER, 2000, p. 5).

Em 1931, conclui sua pesquisa acerca da obra de Santo Anselmo, o *Fides Quaerens Intellectum*. Onde compreendeu que a tarefa da teologia "não é tanto acentuar a distância entre homem e Deus, mas muito mais penetrar no significado

do conhecimento de Deus que é colocado à disposição do homem na Revelação”. Nesta problemática Barth percebeu que a *analogia fidei* (analogia da fé) seria o único método que o permitiria falar da Palavra de Deus. A *analogia fidei*, a saber, é a analogia que “parte da fé ao invés da razão, ou seja, que parte do alto ao invés de partir de baixo”. Assim, Barth abandonou a “dialética em favor da analogia”. A *analogia fidei* conduziu Barth “a abandonar o projeto da *Dogmatica Cristiana* e substituí-lo pelo da *Dogmatica Ecclesiastica*”. Em sua obra substituta “Barth elabora uma interpretação sistemática de todos os aspectos da Revelação, utilizando-se do método da *analogia fidei*”. E foi esta obra monumental, maior do que a *Suma Teológica* de Tomás de Aquino, que “absorveu a maior parte do tempo de nosso teólogo de 1930 em diante” (MONDIN, 2003, p. 39-40). Ainda sobre o “*fides quarens intellectum*”, afirma Barth:

Nesses anos¹¹ tive que me livrar dos últimos resquícios de uma fundamentação e explicação filosóficas respectivamente antropológicas [...] da doutrina cristã. A rigor o documento dessa despedida não é porventura o mui lido opúsculo “*Nein!*” contra Brunner, de 1934, mas sim o livro publicado em 1931, sobre a prova de Deus de Anselmo de Cantuária, que, dentre todos os meus livros, penso que foi o que com maior amor escrevi e que decerto nem foi lido na América, e mesmo na Europa, é o menos lido de todos os meus livros. Em termos positivos a novidade foi esta: Nesses anos tive que aprender que a doutrina cristã precisa ser exclusivamente e de forma consequente, em todos os seus enunciados, direta ou indiretamente, doutrina de Jesus Cristo como da palavra viva de Deus dita a nós, se é que ela deve fazer jus ao nome que tem bem como edificar a igreja cristã no mundo tal qual ela pretende ser edificada como igreja cristã. Olhando em retrospecto para os meus estágios anteriores, fico me perguntando como foi possível que não aprendi nem disse isso já muito antes (BARTH, 2006, p. 410).

Aqui também se percebe a conexão intrínseca entre teologia e ética. Uma vez que o ser da igreja e do cristão não pode ser separado de sua ação.

Com o desenvolvimento do nazismo o início dos anos 30 foi de grande ocupação político-ecclesial. Barth se opôs ao nacional-socialismo e à Igreja Evangélica da Nação Alemã que apoiava o nazismo. Neste período, em 1933, novamente com Thurneysen, criou a revista “*Theologische Existenz Heute*” (Existência Teológica Hoje). Este periódico “transformou-se logo no instrumento em que o autêntico protestantismo, que agora toma o nome da Igreja Confessante, expunha a própria doutrina e recebia o alimento de que necessitava”. Esta

¹¹ Final dos anos 20 e início dos anos 30.

resistência evangélica e corajosa à corrupção nazista dos direitos humanos e da teologia cristã teve como sustentadores Karl Barth, Dietrich Bonhoeffer e Martin Niemoeller. Em 31 de maio de 1934, “Barth e Niemoeller redigiram o documento decisivo, que na história da Igreja seria recordado com o nome de ‘Confissão de Barmen’”. Nesta declaração Jesus Cristo é reconhecido como a única Palavra de Deus e o único a quem se deve confiar e obedecer. Assim, rejeitava-se qualquer outra pessoa como revelação de Deus (MONDIN, 2003, p. 41-42). Tal posicionamento, neste período, significava dizer não a Adolf Hitler, reconhecido como um messias pelos *Deutsche Christen* (cristãos alemães), e dizer não para Hitler significava entrar em uma zona de risco, dentro da qual a vida poderia ser perdida, implicação sofrida por Bonhoeffer.

A liderança de Karl Barth dentro da Igreja Alemã foi logo boicotada, pois em 1935 foi destituído de seu cargo como professor tendo que retornar para a Suíça. Aceitou lecionar em Basileia onde deu início a uma produção textual intensa. Sua tarefa principal neste período foi a “*Kirchliche Dogmatik*”. Segundo Webster, Barth se viu retrabalhando as bases bíblicas e históricas para a dogmática, além de reconstruir e inaugurar alguns aspectos da doutrina reformada. Infelizmente, Karl Barth, faleceu antes de completar a sua obra. No entanto, por mais que Barth tenha se dedicado à Dogmática, isto não fez com que ele deixasse todo o resto de lado. Constantemente palestrou, pregou, foi um líder do movimento ecumênico no fim dos anos 40, orientou vários estudantes que escreveram suas teses sob suas diretrizes. E claro, se envolveu em assuntos políticos, exemplo disso foi seu posicionamento contra o anti-comunismo europeu e americano (WEBSTER, 2000, p. 6-7).

Segundo Mondin (2003, p. 36), sua origem suíça lhe permitiu opor-se a Hitler e permanecer vivo. Além de ter herdado de lá seu “apego à democracia, uma tendência ao conservadorismo, à desconfiança em relação aos blocos políticos, [e] uma propensão para a neutralidade (entre Rússia e Estados Unidos)”.

Após a sua aposentadoria em 1962, Barth realizou um tour de palestras nos Estados Unidos e manteve uma agenda cheia com produção textual, palestras e aulas informais até quando sua saúde permitiu. Em 1966 viajou para Roma para conversar com os envolvidos no Concílio Vaticano II e preparou um último fragmento de sua dogmática. Sobre o Concílio vale dizer que

Enquanto nos primeiros volumes de sua obra principal, a *Dogmatica Ecclesiastica*, Barth adotava uma atitude fortemente crítica em relação ao catolicismo e ao humanismo, acusando-os de colocar o homem no lugar de Deus, já nos últimos anos ele abriu um sereno e franco diálogo com alguns pensadores católicos, demonstrando, entre outras coisas, grande interesse pelo Concílio Vaticano II e pelo desenvolvimento pós-conciliar do catolicismo. Viu no Concílio os sinais de um novo Pentecostes, apresentando-o como exemplo para as igrejas evangélicas (MONDIN, 2003, p. 42-43).

Segundo Webster, seus últimos anos foram escurecidos por “vexações, ansiedade, cansaço, humilhação e melancolia, especialmente em vista das constrictões a ele impostas pela velhice”¹². Karl Barth faleceu em 10 de dezembro de 1968 (WEBSTER, 2000, p. 7-8).

Para Webster, há uma impaciente e multifacetada personalidade por trás dos escritos de Barth. No entanto, isso não quer dizer que exista uma autobiografia decodificada em sua teologia¹³. O que realmente existe é um grande grau de personalidade depositada em sua obra, “justamente por que seu pensamento e seus textos eram quem ele era”¹⁴ (WEBSTER, 2000a, p. 9).

2.2 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” (MONDIN, 2003, p. 35).

Toda a geração de Barth foi “grandemente influenciada pela teologia de Schleiermacher¹⁵ e Ritschl, que rejeitava a Bíblia como Palavra de Deus escrita.

¹² “‘*Vexation, anxiety, weariness, humiliation and melancholy*’, especially in view of the constrictions imposed on him by old age”.

¹³ Mais detalhes sobre a teologia de Karl Barth ver: MONDIN, 2003, p. 45-74; e SCHWÖBEL, C. *Theology*. In: **The Cambridge Companion to Karl Barth**. WEBSTER, John (Org.) – Cambridge: Cambridge University Press, 2000, p. 17-36. Além, do excelente texto do último discípulo de Barth: BUSCH, E. **The Great Passion: An introduction to Karl Barth’s Theology**. Grand Rapids: Eerdmans, 2004. Sobre a vida de Karl Barth referenciamos as seguintes obras para aprofundamento: CORNU, D. **Karl Barth: teólogo da liberdade**. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1971. E, BUSCH, E. **Karl Barth: his life from letters and autobiographical texts**. Eugene: Wipf & Stock, 2005.

¹⁴ “*precisely because his thinking and writing were who he was*”.

¹⁵ 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. Também citamos as páginas dedicadas ao

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” (SANTANA FILHO, 2013, p. 59). Entretanto, vale a crítica de que a ênfase de Schleiermacher está muito mais no sentimento do que em Deus.

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, 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 tinha sua mente assentada sobre os pressupostos do liberalismo teológico do século XIX (SANTANA FILHO, 2013, p. 59).

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 mencionava 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 protestante¹⁶. 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

tema na obra de Manoel Bernardino de Santana Filho: SANTANA FILHO, M. Friedrich Schleiermacher. In: _____. **Karl Barth e sua influência na teologia latino-americana: palavra, evento e práxis de libertação**. São Paulo: ASTE/Associação Basileia, 2013, p. 60-68. Vale destacar, no entanto, que a teologia schleiermacheriana se descompassa da teologia barthiana no que diz respeito a noção de revelação. Para Barth, ela é “supranatural, proveniente de fora do sujeito. Em Schleiermacher, a revelação perde sua exterioridade e se torna acontecimento regular ou quase regular, intrínseco à própria dinâmica da natureza humana *qua* natureza religiosa”. Isto é, aí está o cerne de toda a crítica de Barth à teologia liberal e à teologia natural, elas, em última análise, possuem o homem como ponto de partida fundante (SANTANA FILHO, 2013, p. 65).

¹⁶ O que Küng designa como assimilacionismo – ver: KÜNG, H. **Great Christian Thinkers**. New York: Continuum, 1994, p. 199.

reflexão do teólogo de Göttingen, Albrecht Ritschl (1822-1889), e de sua escola [...] e tinha como órgão a revista *Christliche Welt*, 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 (GIBELLINI, 2012, p. 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 harmonizar o mais possível a religião cristã com a consciência cultural da época (GIBELLINI, 2012, p. 19).

Com o advento da Primeira Guerra Mundial 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 (BARTH apud GIBELLINI, 2012, p. 18).

Barth também teve sua crise com o liberalismo aprofundada pelas dificuldades da vida pastoral diante da urgência de uma pregação relevante. “Percebeu que a teologia nada significa se o teólogo não souber responder as questões vivas da comunidade onde tem que pregar”¹⁷ (SANTANA FILHO, 2013, p. 96). 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.

¹⁷ Crise assinalada por Tillich, ao falar do envolvimento existencial do teólogo com os temas da teologia (TILLICH, 2010, p. 49).

2.3 KARL BARTH E A TEOLOGIA DIALÉTICA

A quebra ilustrada por 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”; 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 pelo senhorio supremo de Deus. 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 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” (GUTIÉRREZ, 1981, p. 327-328). Desta forma, a ética de Barth é extremamente marcada por questionamentos éticos justamente por pensar o ser humano à luz do Deus triúno, totalmente homem em Jesus Cristo.

2.3.1 A “Epístola aos Romanos”

Em seu estudo de Romanos, imerso no estudo de Paulo e Kierkegaard, “afirma que não queria perder de vista em nenhum momento a diferença qualitativa que existe entre Deus e o homem” (SANTANA FILHO, 2013, p. 96-97). Contudo, Barth compreende que o tema da Bíblia é a divindade de Deus, e que este se aproxima do homem (SANTANA FILHO, 2013, p. 97). Ao revisar seu trabalho

teológico, Barth percebe que a afirmação da divindade de Deus não requer a negação do ser humano. “A afirmação de que Deus é tudo e o ser humano, nada, era uma invenção teológica. [...] Por outro lado, essa afirmação – a transcendência absoluta – era uma forma de se combater a justificação da autonomia do ser humano pregada pelo liberalismo” (SANTANA FILHO, 2013, p. 98). Enfim, Barth compreende que “a divindade de Deus, corretamente entendida, inclui sua humanidade¹⁸. [...] Uma divindade que não nos leva a encontrar a humanidade seria uma falsa divindade” (BARTH apud SANTANA FILHO, 2013, p. 99). No entanto esta solução mais humana na teologia de Barth não se dá no período da teologia dialética, apenas bem mais tarde esta chave hermenêutica é concretizada com seu texto “A humanidade de Deus”¹⁹.

O comentário de Barth à carta aos Romanos foi publicada em 1919, trazendo-lhe fama instantânea e um convite para lecionar em Göttingen. Nesta obra, “o método histórico-crítico – dizia-se no prefácio ao comentário – tem apenas a função de preparar para a compreensão da coisa, da qual se trata na Bíblia”, o que realmente importa é “penetrar, por meio do elemento histórico, no espírito da Bíblia. Em resumo, tentava-se uma leitura não erudita, mas capaz de atualizar o texto paulino”. Neste período, apesar das reações positivas e negativas, “o autor, com algumas conferências muito bem-sucedidas [...] tornava-se ‘uma potência capaz de desconcertar a opinião pública tanto da Igreja como da teologia além’ (George Merz)” (GIBELLINI, 2012, p. 20).

A segunda edição de 1922 “é uma reelaboração completa da primeira obra, da qual – afirma Barth no segundo prefácio – ‘não restou pedra sobre pedra’”. A obra de 1922 “é considerada o texto mais representativo da teologia dialética”. É importante ressaltar que “o corte dialético só aparece na *Epístola aos Romanos* de 1922”, nesta obra “o Reino de Deus não é mais a força que move o mundo (como Barth ainda se exprimira na primeira edição), e sim o totalmente Outro” (GIBELLINI, 2012, p. 20).

¹⁸ Aqui Santana Filho cita o excelente texto de Barth intitulado “A humanidade de Deus”, que trabalhamos em outro lugar: 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.

¹⁹ Ver: 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.

Para Gibellini, “o Deus da *Epístola aos Romanos* é o *Deus absconditus*, o totalmente Outro (*das ganz Andere*), conceito que Barth extrai de Rudolf Otto, inserindo-o, porém, não em um contexto fenomenológico, e sim teológico²⁰. É mister deste período a ênfase de que “nenhum caminho vai do homem a Deus: nem a via da experiência religiosa (Schleiermacher), nem a da história (Troeltsch), e tampouco uma via metafísica; o único caminho praticável vai de Deus ao homem e se chama Jesus Cristo”. Assim, “se a justificação é a relação positiva entre o homem e Deus, então é *justificatio forenses*, justificação declarada *por Deus*”. Isto é, “entre o homem e Deus passa uma linha de morte (*Todeslinie*), que permanece absolutamente intransponível por parte do homem”. Assim, “a história da salvação não é uma história *ao lado* da história do homem, ou dentro da história do homem, e sim a crise (*Krisis*) incessante de toda história. A história do homem, que é história de pecado e de morte, está sob o juízo de Deus”, que é “superado no *sim* que Deus pronuncia em Jesus Cristo” (GIBELLINI, 2012, p. 21). Nesta direção corrobora Collange: “ora a palavra assim pronunciada em Jesus Cristo sobre a humanidade não é outra senão o ‘sim’ indefectível, que supera todos os ‘nãos’ que, contudo, como por essência, a natureza e o pecado dos homens suscitam” (COLLANGE, 2004, p. 243). É neste sentido que “a teologia dialética apresenta-se também como a teologia da crise, porque o investimento e a subversão que realiza a revelação põem em ‘crise’ (etimologicamente, ‘em juízo’) permanente a humanidade dos humanos” (COLLANGE, 2004, p. 244).

Enfim, acerca da exegese praticada por Barth, Gibellini embasado em resenha de Bultmann sobre a *Epístola aos Romanos*, indica o critério da exegese de Barth:

Deve-se tratar de decifrar a *coisa*; o enigma do *documento* está subordinado ao da *coisa*. Mas, observava Bultmann, também é verdade que se chega à coisa por meio do documento, e este necessita de obra crítica: como é que o *documento* exprime a *coisa*? Não se trata de uma mera questão filológica, mas de um trabalho prévio necessário, porque a coisa transcende o documento e o próprio Paulo. [...] consumava-se uma ruptura com o passado, e um novo *front* teológico se delineava” (GIBELLINI, 2012, p. 22).

²⁰ Exercício que já demonstra sua propensão ao método da analogia em que costuma “sequestrar” conceitos de determinados contextos e ressignificá-los à luz da teologia.

2.3.2 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 (Pannenberg)”. 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: Deus e homem, eternidade e tempo, revelação e história; b) conseqüentemente, 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 lhe advém a denominação de teologia *da crise*, e sim por conceber Deus como juízo, como crise de todo o humano (GIBELLINI, 2012, p. 23).

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”. Mais, “os teólogos dialéticos estavam convencidos de que a revelação de Deus era a *resposta* à questão da existência. E isso logo abriria caminho para a questão antropológica” (GIBELLINI, 2012, p. 24).

Na análise antropológica de Gogarten, nas obras “*Creio no Deus trino* (1926)²¹ 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

²¹ Texto que foi objeto de forte crítica de Barth, em seu texto “O primeiro mandamento como axioma teológico” (2006, p. 137).

nasce, para a teologia moderna, a tarefa de uma antropologia teológica” (GIBELLINI, 2012, p. 24). 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 a “ruptura no grupo dos teólogos dialéticos, que se consumará somente em 1933” (GIBELLINI, 2012, p. 24). 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” (GIBELLINI, 2012, p. 25).

Este movimento de distanciamento gerou embates 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)”²². 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” que “em fevereiro de 1936, [...] realiza seu último sínodo. Outra guerra já bate a porta” (GIBELLINI, 2012, p. 25).

2.3.3 Dogmática cristã

O período entre guerras é muito rico no desenvolvimento teológico de Barth. Ainda no período dialético tem seu primeiro intento dogmático: a *Christliche Dogmatik* (Dogmática cristã). Para Battista Mondin, “com o termo ‘cristã’, Barth quer dizer que não se pode pensar teologicamente ‘senão tendo diante dos olhos a figura viva de Cristo [...] A dogmática deve ser fundamentalmente uma cristologia e nada mais’”. É “nessa preocupação de colocar Cristo no centro de toda reflexão teológica [que] está a nota mais inovadora e característica da obra de Karl Barth. Cristo constitui o ponto de vista no qual Barth se coloca para entender todo o resto da

²² Sobre esta discussão ver: WESTPHAL, E. A revelação exclusiva em Jesus Cristo numa realidade religiosa pluralista. In: **Vox Scripturae**. São Bento do Sul, 1996, p. 115-141.

Revelação” (MONDIN, 2003, p. 46). Tanto que inclusive “as afirmações do Credo referentes a Deus Pai e a Deus Espírito [...] devem ser interpretadas partindo desse ponto central, como uma explicação complementar” (BARTH apud MONDIN, 2003, p. 46). Qualquer teologia que tentou um caminho direto para Deus errou “o caminho, mesmo empenhando-se com o máximo respeito e a maior seriedade”. Inclusive uma teologia do Espírito embasada na experiência humana incorre nos mesmos riscos (MONDIN, 2003, p. 47). Elabora Barth:

Em sentido cristão, é preciso partir de Jesus Cristo e só dele. Só partindo da relação expressa pela pessoa de Jesus Cristo é que podemos compreender a relação entre a criação, a criatura e a existência, de um lado, e a Igreja, a redenção e Deus, de outro; e não certamente baseando-nos numa verdade geral ou em dados da história das religiões. Somente em Cristo podemos compreender o que significa: Deus acima do homem (primeiro artigo) e Deus com o homem (terceiro artigo). Eis porque o segundo artigo, a cristologia, é a pedra de toque de todo conhecimento de Deus, no sentido cristão do termo, o critério de toda teologia. “Diz-me qual é sua cristologia e te direi quem és” (BARTH apud MONDIN, 2003, p. 47).

Desta forma, depreendemos que já no período da teologia dialética, apesar de um acento demasiado em Deus como o totalmente outro, a fundamentação de toda elaboração teológica de Barth gira em torno de Jesus Cristo. A condescendência de Deus em Cristo é processo que ocorre também no decorrer dos anos na teologia de Barth.

2.4 KARL BARTH E A *ANALOGIA FIDEI*

Do período da Analogia da fé 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.

2.4.1 A analogia da fé

O método da Analogia da fé, é aquele utilizado por Barth depois de romper com o método da teologia dialética²³.

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 estava em consonância “com a concepção protestante-liberal da Revelação, que a considerava como um momento preliminar da filosofia” (MONDIN, 2003, p. 54).

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” (MONDIN, 2003, p. 54).

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)*” (MONDIN, 2003, p. 55).

No sentido da analogia, é importante para Barth que o homem só pode conhecer Deus pelos meios que possui (MONDIN, 2003, p. 56). 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. Afirma Mondin (2003, p. 57) 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”.

²³ 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. In: _____. **The Theology of Karl Barth**. San Francisco: Ignatius Press, 1992, p. 59-167.

Desta forma, sendo impossibilitada a paridade de Deus com o homem, mas existindo o conhecimento de Deus torna-se “inevitável a conclusão de que o único método próprio da teologia é a analogia” (MONDIN, 2003, p. 57).

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 da 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” (MONDIN, 2003, p. 57).

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 nossas 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” (MONDIN, 2003, p. 58).

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” (MONDIN, 2003, p. 58-59). 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 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” (MONDIN, 2003, p. 59).

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” (MONDIN, 2003, p. 59). 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” (MONDIN, 2003, p. 60).

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] 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” (MONDIN, 2003, p. 61).

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” (MONDIN, 2003, p. 62).

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).

2.4.2 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 (inacabada²⁴); 5/ a da redenção final (*Erlösung*), que trata mais particularmente da obra do Espírito Santo, e que B.²⁵ não teve a ocasião de realizar (COLLANGE, 2004, p. 243).

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 de Deus, só podemos ter acesso a ele por meio da revelação. Está pois excluído fundar a teologia

²⁴ A expressão “inacabada” é utilizada para a obra de Barth, não à do Filho.

²⁵ Collange abrevia Barth como B.

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 (COLLANGE, 2004, p. 244).

Neste sentido, compreende Collange que Barth desenvolve a teologia “como uma maneira de comentário da palavra de Deus” (COLLANGE, 2004, p. 244). 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, 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” (COLLANGE, 2004, p. 245).

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” (BARTH apud COLLANGE, 2004, p. 245). Assim, o todo da teologia é visto por meio do óculos cristológico, 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” (COLLANGE, 2004, p. 245).

É importantíssimo ressaltar junto com Collange que “ao longo dos anos e das páginas, o pensamento radical dos primórdios 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*” (COLLANGE, 2004, p. 245).

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 invocação²⁶” (COLLANGE, 2004, p. 245).

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” (COLLANGE, 2004, p. 245). 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 (COLLANGE, 2004, p. 246).

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” (COLLANGE, 2004, p. 246). Isto é, obedecer ao mandamento de Deus entendido em sua profundidade na pessoa do próprio Jesus Cristo, como o próprio Barth enfatiza em seu texto “O primeiro mandamento como axioma

²⁶ Esta “Doutrina da Reconciliação” em virtude do espaço disponível para nossa pesquisa não pode ser aprofundada aqui, contudo deve servir como objeto de estudo de futuras investigações sobre a ética cristocêntrica de Karl Barth.

teológico”, significa fundamentar a ética naquilo que a fé cristã possui de mais próprio: o Deus-homem.

2.5 CONSIDERAÇÕES SINTÉTICAS

Desta primeira parte de nossa análise podemos depreender que a fundamentação do pensamento teológico de Karl Barth e, em consequência, de sua elaboração ética é Jesus Cristo. O marcado acento cristológico de sua teologia é constante, 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. 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, enquanto totalmente outro (como trabalhado em “*Der Römerbrief*”), passa por um processo de humanização no desenvolvimento do pensamento do teólogo de Basileia, sem jamais deixar de ser o totalmente Outro. Pelo contrário, ele 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.

Apresentado o autor cabe agora olhar sua obra. Na parte seguinte, portanto, analisamos variados textos de Barth em busca do seu caminho teológico de fundamentação da ética.

3 A FUNDAMENTAÇÃO DA ÉTICA EM KARL BARTH

Esta sistematização toma por base os textos “O cristão na sociedade” (1919); “O problema da ética na atualidade” (1922); “O primeiro mandamento como Axioma Teológico” (1933); “Evangelho e Lei” (1935); da “Dogmática Eclesial”, “A ética como tarefa da doutrina de Deus” (1942); e, por fim, “comunidade cristã e comunidade civil” (1946). A ética nestes textos está sempre relacionada com seu embasamento teórico, fazendo-nos compreender a ética como resultado prático da elaboração teológica evangélica. Mais, a partir de Karl Barth podemos entender a ética como um *telos* metodológico compulsório, como veremos adiante.

3.1 ANÁLISE DE TEXTOS DE BARTH

Karl Barth teve a difícil tarefa de pensar a fé cristã em contextos que exigiam uma ressignificação de pensamento e paradigmas. Vale destacar as Grandes Guerras; o Conflito Leste-Oeste (Socialismo contra Capitalismo); a Industrialização acelerada; o início do processo de Globalização. Estes momentos levaram o cristão e também o não cristão a repensarem aquilo em que depositavam fé. A fé no homem, que até então marcava o espírito iluminista, recebeu pesados golpes, e milhões de vítimas da ação humana geravam milhões de questionamentos acerca da ética.

Barth viveu estes momentos, como pastor e como professor de teologia. Este cristão que foi um dos grandes articuladores teológicos de seu tempo não se calou, pelo contrário, posicionou-se, foi crítico, autocrítico e procurou chamar a atenção do cristão quanto a sua responsabilidade ética, que é responsabilidade para com a pessoa humana. Assim, este trabalho pretende ouvir o que os textos deixados por um cristão e teólogo como Karl Barth têm a dizer para o cristão e para o teólogo hoje. Desde já, se pode afirmar que, atualmente, tanto o cristão quanto o teólogo tem a tarefa de articular um discurso e uma práxis que tenham sentido para a vida das pessoas, da mesma forma como Barth o fez.

3.1.1 O cristão na sociedade (1919)²⁷

Em 1919 o jovem pastor Karl Barth, na época com 33 anos, participou de uma conferência social-religiosa em Tambach na Alemanha onde foi um dos palestrantes. O tema de sua palestra era: “O cristão na sociedade”. O material da preleção foi publicado no ano seguinte.

3.1.1.1 ANÁLISE DO TEXTO

O artigo é maculado pela “catástrofe pela qual passamos”, como diz Barth ao se referir a Primeira Guerra Mundial que levou a Alemanha ao caos econômico e abalou os fundamentos da cultura ocidental na Europa. É nesta perspectiva de perplexidade e exortação que este texto deve ser lido. Perplexidade ante as barbáries de que o ser humano é capaz, e exortação frente ao que ele deve fazer (BARTH, 2006, p. 19).

Para Karl Barth, “O cristão na sociedade! Quer dizer que a sociedade não está, então, entregue apenas a si mesma”. Ou seja, o cristão faz parte da sociedade e com isso também o Cristo está na sociedade. Segundo Barth “O cristão é aquilo em nós que não somos nós, mas Cristo em nós”. Este “Cristo em nós” “não significa um dado psíquico, nenhum estar-tomado, possuído ou coisa parecida, mas uma pressuposição”. De tal modo “Cristo em nós” significa: “‘Acima de nós’, ‘atrás de nós’, ‘transcendendo a nós’, isto é o que quer dizer o ‘em nós’” (BARTH, 2006, p. 19). Assim, estando Cristo em nós “a sociedade não está abandonada por Deus, apesar do seu caminho errado”. E é este “Cristo em nós” que define o cristão em Karl Barth. Deste modo, este Cristo não é uma relíquia cristã que deve ser guardada a sete chaves, pelo contrário, Barth também traz a memória que ele é salvador não somente de cristãos, mas também daqueles que estão do lado de fora da comunidade cristã (BARTH, 2006, p. 20).

Para Karl Barth, o cristão deve ter em mente que “o divino é algo inteiro, completo em si, por natureza novo e diferente do mundo”. Por isso Deus não pode

²⁷ Utilizamos aqui livremente e com alterações partes do texto publicado em: 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.

ser “usado como rótulo, adaptado, nem se deixa dividir e repartir justamente por ser mais do que religião. Ele não se deixa utilizar, mas quer derrubar e erigir. É por inteiro, ou não é de modo algum” (BARTH, 2006, p. 21). A experiência religiosa é algo secundário em Barth, para ele o primário é o próprio Deus e o movimento que parte do próprio Deus em direção ao ser humano, a saber, Jesus Cristo (BARTH, 2006, p. 25-26).

Ao falar de Jesus Cristo como movimento pessoal de Deus, Barth questiona a seriedade com a qual o cristão tem lidado com a sua fé e o exorta, chamando a atenção de que a comunidade civil está entregue a si mesma se não receber a ação cristã e, portanto, está fadada a uma mensagem desprovida de Cristo, ou seja, “dominada por seu próprio Logos, ou melhor, por toda uma série de hipóstases e potências de semelhança divina” (BARTH, 2006, p. 22).

O movimento de Deus em direção ao homem pode ser entendido como um milagre prenhe de outro milagre. Aqui se entende que Jesus Cristo é o próprio milagre da revelação de Deus. Este milagre é obra de Deus somente e, na linguagem de Barth, é o “caminho de lá para cá” que transcende as possibilidades das elucubrações humanas (BARTH, 2006, p. 26). Esta revelação de Deus perturba o ser humano. “A inquietude que Deus produz em nós tem que nos levar à vida em oposição crítica”. E aí sim, “ao milagre da revelação corresponde o milagre da fé” (BARTH, 2006, p. 27).

Assim, em Deus, o cristão, que é ser humano crítico, pode compreender a época em que vive e dar a ela o seu verdadeiro significado. Este significado deve ser compreendido a partir do movimento de Deus que é “reino de Deus, criação, redenção, a consumação do mundo através de Deus e em Deus”. Em Cristo o reino de Deus irrompe e assim vive-se na “virada dos tempos, na inversão da injustiça dos homens para a justiça de Deus, da morte para a vida, da velha para a nova criatura” (BARTH, 2006, p. 31). Neste contexto o cristão encontra-se na sociedade como aquele que compreende o movimento de Deus e intervém na sociedade através do anúncio de que o reino de Deus está próximo; através da proclamação de que Jesus vive; e através do agir em direção ao próximo. Enfim, o movimento de Deus em direção ao ser humano é também o que movimenta o ser humano em direção ao outro (BARTH, 2006, p. 31-33).

Para Barth, o cristão jamais pode se colocar apenas como espectador da história da humanidade, pelo contrário, deve tomar o seu lugar dentro dela cōscio

de que o reino natural sempre pode tornar-se reino de Deus desde que o próprio cristão esteja no reino de Deus e vice-versa. Deus que é Criador é também Redentor e por isso impulsiona o agir crítico do cristão frente à sociedade (BARTH, 2006, p. 36-40). No entanto, esta nobre tarefa, que é ideal e crítica, muitas vezes não se traduz em realidade. Nem sempre o cristão é essa voz crítica que deveria ser. Justamente por isso é que ele precisa “entrar por inteiro no abalo e na conversão, no juízo e na graça que a presença de Deus traz para o mundo presente e para todo mundo imaginável” (BARTH, 2006, p. 41). O cristão deve perceber que ao negligenciar sua missão torna-se inimigo de si mesmo e presta um desserviço ao Evangelho. Neste sentido Barth questiona: “será que realmente ouvimos o chamado que escutamos? Será que chegamos a apreender aquilo que compreendemos? Que o que se impõe hoje é uma reorientação em Deus frente ao todo de nossa vida [...]?” (BARTH, 2006, p. 42).

Agora, por mais ativa, dinâmica e pertinente que seja a ação do cristão na sociedade, Barth traz a memória que “precisamos resguardar-nos contra a ilusão de que criticando, protestando, reformando, organizando, democratizando, socializando e revolucionando se poderia satisfazer o sentido do reino de Deus” (BARTH, 2006, p. 42). Para Barth, o reino de Deus é o alvo da história, seu *télos*, algo muito maior do que qualquer ordem humana (BARTH, 2006, p. 43). O reino de Deus é escatológico e assim é “a quebra radical de tudo que é penúltimo, e justamente por isso é também a sua significação original, sua força motriz”. A partir de Cristo, na força de sua ressurreição é que a esperança escatológica tem lugar. Deus é a síntese. É no homem-Deus que está a esperança cristã e a síntese da salvação. Quando o divino irrompe no profano é que percebe-se que “a criação e a redenção têm sua verdade no fato de Deus ser Deus, de a sua imanência significar ao mesmo tempo a sua transcendência”. Já que “Carne e sangue não podem herdar o reino de Deus” (1Co 15.50) o próprio Deus se faz carne e sangue. Assim, a “ressurreição de Cristo dentre os mortos é a força que move o mundo e que move também” o cristão. Este, portanto, mune-se de ânimo para “aturar barreiras, restrições e imperfeições neste *éon*, mas não só em aturar, mas sim também de quebrá-las, se deve ao fato de, aturando ou não” seu ponto de referência é “o novo *éon*, no qual é anulado o último inimigo” (BARTH, 2006, p. 44).

Em Barth é verificável que o referencial do agir ético cristão deve ser o agir do próprio Deus. O movimento de Deus é o que movimenta o ser humano e que deve

servir de padrão para o movimento do ser humano em direção ao próximo. É nisto que consiste o “Cristo em nós” supracitado. Ainda vale lembrar que tarefa do Cristo é a proclamação do reino de Deus. No entanto, não há conhecimento nem linguagem humana que possa se encarregar eficazmente deste labor. Portanto, neste intento, recorre-se ao agir do próprio Deus frente às limitações do pensamento humano. As parábolas são utilizadas por Jesus para falar do reino de Deus, pois ali tudo é colocado diante da esfera do eterno. Assim, a pregação sobre o reino de Deus deve partir daquilo que é palpável, presente, corriqueiro, terreno. Aqui se utilizam analogias. E assim como, na pregação de Jesus, em que o grão de mostarda é utilizado como analogia do reino de Deus, em Barth é a sociedade que se torna análoga ao Reino de Deus (BARTH, 2006, p. 34-36).

3.1.1.2 TESES CENTRAIS

1. O cristão está na sociedade – ela não está abandonada.
2. O verdadeiro cristão é o “Cristo em nós”.
3. Jesus Cristo é salvador de cristãos e não-cristãos.
4. Deus é completo, inteiro, indivisível, não pode ser rotulado. Por isso é muito mais do que religião.
5. A experiência religiosa é secundária. Primário é Jesus Cristo – o movimento de Deus em direção ao ser humano.
6. O agir cristão que negligencia a proclamação do Evangelho condena o mundo civil as suas próprias ideias, geralmente carentes de Deus.
7. Jesus Cristo é o próprio milagre da revelação de Deus.
8. O milagre da fé é correspondente ao milagre da revelação.
9. O movimento de Deus em direção ao ser humano é também o que movimenta o ser humano em direção ao outro.
10. O cristão não pode ser mero espectador da história da humanidade. Deus que é Criador é também Redentor e por isso impulsiona o agir crítico do cristão frente à sociedade.
11. Nem sempre o cristão age cristãmente, daí a sempre necessária conversão diante da graça de Deus.

- 12.O reino de Deus é o alvo da história, e será instalado por Deus. Nem a cristandade nem o mundo podem atingir o sentido último de reino de Deus.
- 13.A síntese da salvação está em Jesus Cristo. Sua ressurreição é o que dá sentido à vida e move o cristão.
- 14.A pregação sobre o reino de Deus deve partir daquilo que é palpável, presente, corriqueiro, terreno. Para isso se utilizam analogias. E em Barth a sociedade é análoga ao Reino de Deus.

3.1.1.3 CONSIDERAÇÕES SINTÉTICAS

O movimento crístico de Deus é a fundamentação da ética. O cristão na sociedade quer dizer que Deus está presente por meio de suas testemunhas. Esta embaladas pelo agir de Deus em favor do ser humano, que é o próprio Cristo, devem corresponder a este indicativo que torna-se imperativo. O “Cristo em nós”, isto é, Jesus Cristo como pressuposto da ética cristã, deve motivar o cristão a agir cristãmente de fato. Enfim, a ética cristã está fundamentada na ação do próprio Deus, que é ação criativa e redentora.

3.1.2 O problema da ética na atualidade (1922)²⁸

Em 1922, Barth proferiu uma palestra em Wiesbaden, a qual foi publicada no ano seguinte em sua revista *Zwischen den Zeiten*, sob o título *Das Problem der Ethik in der Gegenwart* – o problema da ética na atualidade.

3.1.2.1 ANÁLISE DO TEXTO

Para Barth, a existência temporal do homem e seu agir são colocados sob a pergunta da ética – que é a pergunta pelo sentido e lei do agir, enfim “pela verdade

²⁸ Utilizamos aqui livremente e com algumas alterações partes do texto já publicado: ZEFERINO, J. Práticas religiosas e sua fundamentação ética a partir de Karl Barth. In: Congresso Internacional da Sociedade de Teologia e Ciências da Religião. **Anais do 27º Congresso Internacional da SOTER: espiritualidades e dinâmicas sociais: memória – perspectivas.** SOTER (Org.). Belo Horizonte: SOTER, 2014, p. 1841-1855.

em sua existência” e se este “verdadeiro também é bom” (BARTH, 2006, p. 85). Para ele, é impossível que apenas se observe a questão ética, pois cada um deve encarar a sua vida como sujeito da mesma. Porém, o bem não está dado, e a existência é medida por algo que não está dado, e que é o objeto da pergunta ética. Contudo, o problema da ética não possui sua gênese na pessoa humana, é anterior a qualquer ideologia, supera o tempo, e possui dignidade e direito próprios. “Afim, a pergunta pelo bem torna questionáveis todos os conteúdos reais e possíveis da atuação humana”. Central é a pergunta pelo que fazer, o que faz o ser humano se deparar com a pergunta pela finalidade das coisas, e, por consequência, com o absoluto, já se relacionando com este (BARTH, 2006, p. 86). Ao se colocar sob a pergunta ética, o ser humano reconhece o absoluto, e percebe a sua existência sob o absoluto e, com isso, o seu agir também é colocado sob a observação do absoluto, e ao assumir a pergunta ética o ser humano se coloca em relacionamento com o absoluto. Assim a seriedade da pergunta ética corresponde a seriedade do absoluto, e traz consigo o mistério de que “perante Deus esse ser humano somente pode sucumbir” (BARTH, 2006, p. 87).

Diante do problema ético não há a opção de não confrontação, e com isso não há a opção de esquivar-se da relação com Deus. O problema da ética não aguarda ser pensado, ele está sempre aí, uma vez que viver é agir. Porém, a vida e o agir estão colocados sob a pergunta da finalidade do agir, que ao mesmo tempo é a pergunta pelo sentido, pela lei e pela verdade que move o agir. Com esta pergunta se instaura a crise dos conteúdos da vida, e a irrevogável relação com Deus (BARTH, 2006, p. 87-88).

O problema da ética é algo do qual não se pode distanciar, é urgente. A época é que pode mudar, tornando-se passado, porém o problema da ética permanece, por isso que um problema atemporal não pode ser limitado as luzes de uma época. Ao mesmo tempo, porém, o problema da ética não permite qualquer espectador que trate dele aquém de seu momento histórico. Contudo, o problema da ética em essência tem que ser o mesmo, e a melhor maneira de se ocupar com ele é levar em conta toda a sua seriedade atemporal, a partir de onde se está. Assim, o problema da ética é existencial e toma determinados acentos correspondentes ao tempo histórico de quem o pensa (BARTH, 2006, p. 88-89).

Em seu tempo, Barth reconhece que o problema da ética se apresenta mais crítico do que na geração anterior a ele (ele escreve pouco depois da Primeira

Guerra Mundial). Para ele, o problema da ética, em seu tempo, passou de um problema acadêmico a ser realmente um problema, uma pesada tarefa que desde 1914 foi marcada por grande dor e desorientação, uma vez que as bases da Igreja, da sociedade e do Estado já não eram mais tão firmes, a pergunta pelo que fazer se tornou um problema autêntico. Agora estava confirmado historicamente que o homem não pode só fazer o bem, que ele não é o ápice da história. A imitação de Jesus dentro de um cristianismo ético não foi o suficiente e o problema da ética se tornou ainda mais complexo. Pois, supera o meramente humano, supera as ideologias e as religiões. O problema da ética está sob o absoluto, precisa fazer jus a Deus e não ao homem somente (BARTH, 2006, p. 89-91).

De acordo com o teólogo suíço, o período das éticas seguras de si já passaram, e quem se debruçar sobre o problema da ética precisa entender que se está em uma nova época, em que a confiança do homem em si mesmo é frágil. Assim, não se pensa a ética de forma cética, muito pelo contrário, se deve dar a ela uma importância ainda maior, nem se deve olhar ceticamente a ética como crise na qual o ser humano se relaciona com Deus, mas pensar estas implicações adiante. O espírito da época legou um confronto ímpar com a ética, porém, apesar de outras gerações terem a oportunidade no futuro de lidarem novamente de forma menos dolorosa com este problema, ele deve ser visto como problema real e sempre presente, o qual traz consigo sempre novas perguntas. Barth recorre ao pensamento de Kant, para quem a ética tem a ver com a vontade do bem que está voltada para o fim último, que é o dever (imperativo categórico). Neste pensamento, a pessoa age dentro de uma dimensão de liberdade na qual se existe a partir de uma personalidade moral, porém, é questionável se esta pessoa pode ser realmente identificada com o ser humano, que não consegue se abstrair das causalidades e dos desejos, agindo também a partir deles, não a partir do imperativo categórico apenas. Esta pessoa da vontade pura, da razão prática e da personalidade moral não existe. O ser humano é continuamente posto sob novos questionamentos, novos problemas, novos desejos (BARTH, 2006, 92-95).

Barth, partindo do exemplo do milenarismo, leva em consideração a possibilidade de um fim da história no tempo, pois sem um fim não há sentido nem ética – uma vez que a ética tem seu espaço dentro do tempo, e esta está mais para tarefa do que para fim, mas deve mirar o fim, sendo o problema da ética arauto das perguntas instituídas pelo fim. A esperança cristã almeja a liberdade amorosa que se

constituirá no tempo, com o fim das opressões, das violências e a exaltação das coisas do espírito ao invés do consumismo, do tempo do humano e do fraterno ao invés do tempo do outro enquanto objeto. O que leva a compreensão de que o bem não pode ser pensado seriamente se não existir a ideia da concretização do bem na história, bem por isso que a ideia de benefícios no céu não pode desorientar a pessoa, fazendo-a negligenciar a concretude e urgência da necessidade de se pensar o problema ético já (BARTH, 2006, p. 96-98).

O amor, a fraternidade, e a liberdade só podem se concretizar na medida em que estas se tornam tarefas, se tornam aquilo que deve ser feito. Para que se descubra a essência final entre os fins, e reconheça a singularidade deste fim último em relação a todos os outros fins possíveis. Seja o fim moral, ou o fim religioso, eles não passam de fins penúltimos (BARTH, 2006, p. 98-99). Neste sentido problematiza Barth:

Ou será que o homem religioso em si, seja ele Lutero, Inácio de Loyola ou Kierkegaard, ele com sua estranha peculiaridade, seu fanatismo, sua presunção, sua tendência quase que inevitável ao farisaísmo dos mais refinados, com seu titanismo supremo e audaz – pois isto é que é religião, encarada como querer e fazer humano – será que esse homem poderá ser entendido como estação no caminho rumo ao reino do amor? Não poderia ser logo ele, tragicamente, o mais grave empecilho para a vinda do mesmo, não poderia ser o fim religioso o mais heterogêneo de todos em relação ao fim último? (BARTH, 2006, p. 100).

Enfim, para Barth, o homem não é capaz nem de realizar o fim moral, pois está marcado pelo desejo, ele é ser vivente que quer viver e isto o identifica, em seu querer viver está a sua realidade enquanto criatura (BARTH, 2006, p. 100).

O problema da ética configura juízo tão grave que apresenta a realidade de Deus ao homem. O reconhecimento de sua finitude e da morte deixa o homem mais sábio, movendo-o em direção daquilo que é mais excelente que o transitório. E o cerne da condição humana está no relacionamento com Deus, na fidelidade de Deus e na dependência do ser humano em Deus, sendo Deus a fonte da vida é que se faz possível viver. No *sim* de Deus ao ser humano se evidencia o *não* do ser humano. Enquanto que Deus é vida, é resposta, é fim o ser humano quer viver, tem perguntas, é finito. Desta forma, no inexorável juízo da pergunta ética se revela o que está para além do juízo, a saber, o amor de Deus. Ao se deparar com o pecado, se revela o perdão – a morte revela a vida. A distância do homem para com Deus revela o caminho de misericórdia trilhado por Deus, pois é no reconhecimento da

perdição que o homem pode ser encontrado por Deus, e sua graça é revelada. No entanto, estes encontros não diluem a infinita diferença qualitativa entre Deus e o homem, mas a reforçam. O encontro com Deus não retira a pergunta ética, nem para a pessoa religiosa. Somente Deus é justo e digno em si mesmo, todo o resto depende de sua dignidade e justificação. E ao homem cabe a angústia gerada pela radicalidade da pergunta ética, na qual pode encontrar Deus. Deste encontro e sob a perspectiva do perdão é que o homem pode agir eticamente seguro, ação que deve ser de perdão e de amor. Com isso, a ética é tarefa cristã, e a partir da realidade do perdão e do amor pode dar respostas, desta fundamentação em Deus é que deve partir a ação ética do ser humano, pois Ele é aquilo que pode fundamentar-se em si mesmo, e que pode mover e fundamentar as outras coisas (BARTH, p. 100-104).

Barth compreende que a dialética paulina é sempre do fim para o começo/fundamento, o pecado revela a graça, o juízo a justiça, a morte a vida, o homem a Deus, o tempo a eternidade. Porém, todas estas são apenas palavras, sendo concernentes as precariedades humanas, que por si não podem constituir nenhuma via de acesso a Deus – o que por sua vez consiste na impossibilidade humana de desvendar o problema ético. Resta ao homem confiar em Deus. Somente o próprio Deus é que pode dar a graça (BARTH, 2006, p. 104-106).

Ainda acerca da fé e da revelação Barth destaca:

O que é fé eu tiraria daquela passagem no evangelho onde consta: “Eu creio, ajuda-me na minha falta de fé”. E o que é revelação o depreenderia de uma palavra de Lutero: “Eu não o sei nem o entendo, mas ouço soar de lá de cima para dentro de meus ouvidos o que pessoa alguma jamais concebeu” (BARTH, 2006, p. 106).

A fé e a revelação confirmam a impossibilidade do ser humano chegar a Deus por si mesmo, mas somente por meio de Cristo. As palavras fé e revelação também estão carregadas de dialética e não solucionam o problema da ética, mas para Paulo, Lutero e Calvino apontam para o local de solução da pergunta ética, que é visto no caminho de Deus em direção aos seres humanos. Jesus Cristo é a certeza traduzida por salvação, a ser crida pela fé. Este Jesus Cristo é palavra de Deus para a salvação, ele é o fundamento, deste ponto de partida que a teologia pode pensar a ética (BARTH, 2006, p. 106-107).

3.1.2.2 TESES CENTRAIS

1. A ética é um problema existencial.
2. O ser humano não pode ser mero observador diante da questão ética.
3. A pergunta ética é a pergunta pelo que é bom, pela verdade e pela lei que move o homem – superando qualquer possibilidade de gênese humana.
4. A ética leva o ser humano a pergunta pelo que fazer que, por sua vez, conduz à pergunta pelo fim último de tudo – remetendo ao confronto e a crise do relacionamento com o absoluto.
5. O problema da ética não aguarda ser pensado, ele está aí.
6. O problema da ética é atemporal.
7. Os momentos históricos dão acentos determinados ao problema da ética.
8. O homem não pode só fazer o bem nem é o ápice da história.
9. O Jesus moral não foi o suficiente para responder à questão ética.
10. O problema da ética tem a ver com Deus, sendo ele seu fim e fundamento e, com isso, superando qualquer iniciativa humana seja ela moral ou religiosa.
11. Sem um fim não há sentido nem ética, daí que se deve considerar um fim da história de amor, liberdade, fraternidade e paz eterna para a história.
12. Ética tem a ver com a esperança cristã da concretização do bem na história.
13. A ética é tarefa, não constituindo um fim em si mesma.
14. A esperança do céu não pode desorientar o cristão quanto ao já agora.
15. O amor, a fraternidade e a liberdade devem ser vistos como tarefa, aquilo que deve ser feito.
16. O fim último se distingue de todos os fins penúltimos em sua excelência, supera inclusive o fim moral e o religioso.
17. A consciência da morte e de sua frágil condição deixa o homem mais sábio e o move em direção da total dependência de Deus.
18. Há uma infinita diferença qualitativa entre Deus e o homem.
19. No juízo da questão ética se revela o que está para além do juízo, o amor de Deus.
20. Sob a perspectiva do perdão é que a ação humana encontra seu lugar teológico enquanto tarefa cristã.

21. Deus é o fundamento em si mesmo e por isso pode ser base última para a ética.
22. A linguagem humana não dá conta de toda a realidade de Deus.
23. A fé e a revelação têm como conteúdo Jesus Cristo.
24. As palavras Jesus e Cristo não resolvem o problema ético mas apontam para a solução que é o próprio Jesus Cristo para além da linguagem.
25. Jesus Cristo é a Palavra última de Deus em direção a humanidade.
26. Jesus Cristo é a certeza de Deus para a salvação do ser humano a ser acolhida pela fé.
27. Jesus Cristo é a Palavra de Deus para a salvação e fundamento último de toda resposta e ética humana.

3.1.2.3 CONSIDERAÇÕES SINTÉTICAS

A fundamentação da ética é Jesus Cristo, a Palavra última de Deus, conteúdo da fé e da revelação, e realidade para além da linguagem. A questão da ética recebe distintos contornos de acordo com cada época. Mais, ela é um problema existencial que envolve o ser humano como um todo, sendo que ele mesmo não consegue ser a resposta para tal questão. Apenas em Jesus Cristo é que a realidade da ética, que em última análise é também a pergunta pela motivação da ação humana, tem sentido.

É dentro do relacionamento com o absoluto inatingível mas que se dá a conhecer é que o ser humano encontra uma segurança. No desespero de sua finitude é que o homem pode apoiar-se em Deus e ter n'Ele a fonte de toda a sua existência e fundamentação de sua práxis.

3.1.3 O Primeiro Mandamento como Axioma Teológico (1933)

Este texto é resultado de palestras ministradas por Barth em Copenhague e Aarhus em março de 1933, sendo no mesmo ano publicada na revista *Zwischen den Zeiten*, com o título: "*Das erste Gebot als theologisches Axiom*".

3.1.3.1 ANÁLISE DO TEXTO

Barth (2006, p. 127) define axioma de forma geral como “uma sentença que não pode ser provada por outras sentenças, mas que também não carece de semelhante prova, porque ela se prova a si mesma”. E afirma a existência de um axioma teológico, “isto implica que também a teologia repousa sobre uma premissa decisiva última no que diz respeito à prova de suas sentenças”. Ou seja, é uma premissa que “não pode como tal, ser provada, nem tem necessidade de ser provada, mas tudo que é necessário para sua demonstração ela mesma o diz”. A premissa teológica “pode ser apresentada com a mesma precisão do ou dos axiomas de qualquer outra ciência”. Por isso, as sentenças teológicas se medem segundo a sua premissa” e são julgadas a partir dela, tendo que se colocar sob o questionamento: “Como é que ela está para essa premissa de todas as sentenças teológicas, isto é, será ela demonstrável, sustentável e portanto legítima a partir daquela premissa? E como se dá isto?” (BARTH, 2006, p. 127).

Reconhecer o primeiro mandamento como o axioma teológico significa dar “a esse conceito teor e sentido tal como ele somente pode ter na teologia”. O teólogo, portanto, não pode se espantar “se o lógico, o matemático e o físico censurarem esta sua opção como abuso intolerável do conceito ‘axioma’”. É necessário perceber que “o primeiro mandamento, constitui uma instância *sui generis*” (BARTH, 2006, p. 127). Desta forma, é no abuso do conceito de axioma “que se pode tentar caracterizar a premissa teológica e seu significado para as sentenças teológicas” (BARTH, 2006, p. 128). Para Barth,

Com o conceito de “axioma” ocorre o mesmo que se dá com todos os elementos da linguagem humana [...] em si não apresenta analogia àquilo que ele objetiva caracterizar em seu uso teológico. Quando muito ele poderá adquirir uma “analogia da fé” (Romanos 12.6) dentro deste uso. Mercê desta analogia recebida [...] é que ele então de fato poderá servir de ponto de contato para um diálogo sobre a premissa teológica. [...] A teologia não está em condições de respeitar em caráter definitivo o sentido próprio da linguagem, em qualquer ponto que seja. Ela de forma alguma pode aceita-la como superiora. Dizemos, portanto, ‘axioma’ porque com este conceito a linguagem nos oferece uma oportunidade de tentar dizer aquilo que mesmo e justamente esse conceito em si e em seu uso generalizado não poderia dizer: o que representa a premissa teológica por excelência fundamentada e fundamentadora (BARTH, 2006, p. 128).

Na sequência, o autor aponta quatro momentos de abuso do termo axioma:

1. É essencial que o axioma esteja escrito (Ex 20). Sendo parte do documento que dá identidade a comunidade eclesial, sendo que a partir da “vida da igreja é que também a teologia tem sua existência”²⁹. Ao possuir esta base escrita “suas sentenças em princípio só podem ser interpretação”. Segundo Barth, o conteúdo expresso pelo primeiro mandamento também poderia ser reconhecido em “João 1.14: ‘O Verbo se fez carne e habitou entre nós, e vimos a sua glória’; ou a palavra de Mateus 11.28: ‘Vinde a mim todos os que estais cansados e sobrecarregados!’; como também poderíamos indicar a passagem em 2 Coríntios 5.19: ‘Deus estava em Cristo, reconciliando consigo o mundo’” (BARTH, 2006, p. 128). Para ele, “o primeiro mandamento, o axioma teológico, não é acessível de modo direto, imediato e geral, mas ‘está escrito’ e somente é axioma pelo fato e no fato de estar escrito”. Além de possuir validade para uma determinada comunidade, pois é “escrito para uma igreja na qual ele tem autoridade e a qual por excelência somente existe pelo fato de ela ler e proclamar isto que está escrito” (BARTH, 2006, p. 129).

2. No primeiro mandamento está em pauta uma relação temporal de Deus com o homem. Em jogo está “uma história a se desenrolar dentro do tempo, uma história entre Deus e pessoa humana”. Desta forma, “que a palavra se tornou carne, que Deus fala humanamente ao ser humano, dentro do modo humano de ser, portanto, e dentro do tempo, este já é o sentido do próprio livro do Êxodo”. Disso resulta que o primeiro mandamento só se torna axioma teológico para quem o ouve. “Somente entende o axioma teológico quem a seu tempo precisa engolir a mesma interpelação de Deus temporalmente determinada que o israelita no Sinai teve que engolir a seu tempo, querendo ou não” (BARTH, 2006, p. 129). Para Barth (2006, p. 130), “o axioma teológico se reconhece pelo fato de somente possuir realidade e validade no momento [...] temporal de sua revelação”. A palavra eterna de Deus se encarna no tempo, e é ali que ela atua.

3. O axioma teológico deve ser entendido enquanto mandamento. “Essencialmente ele não é apenas uma informação de Deus a respeito de si mesmo”, se trata “de um mandamento de Deus para a pessoa individualmente por ele endereçada em Israel. Deus não apenas se denomina o senhor, mas ele se comporta como tal”, demandando sua exclusividade. Deus se coloca diante do ser

²⁹ O que é tematizado em “Existência Teológica Hoje” artigo do mesmo ano que o texto da presente análise.

humano enquanto Senhor, “o axioma teológico é essencialmente uma tomada de posição divina”. Não ouvir ao mandamento de Deus significa desobediência, enquanto que o contrário implica em obediência. “A verdade divina a qual [...] é dita através do mandamento, vem até ela [a pessoa humana] [...] através de uma decisão divina e [...] numa decisão humana em resposta àquela”. O axioma teológico é caracterizado pelo triunfo da “liberdade divina” (BARTH, 2006, p. 130). “Se reconheço a validade do axioma teológico, reconheço-o não realizando, mas sofrendo uma restrição da minha dignidade humana”. E, dialeticamente, Barth mostra a diferença entre o conceito geral de axioma e o conceito de axioma teológico ao dizer que “Ali eu sou senhor, aqui eu tenho um senhor. [...] Eu o tenho pelo fato de ele ordenar e eu obedecer. Eu o tenho mesmo se não o obedeco” (BARTH, 2006, p. 131).

4. O dador do primeiro mandamento se mostra como libertador e salvador, pois relembra a libertação do Egito. Este, “dentro da liberdade de sua misericórdia [...] escolheu a Israel”, e assim, “estabeleceu”, “cumpriu” e “comprovou” um “pacto”. O Deus do primeiro mandamento é aquele que já havia confirmado sua bondade na história relacional que possui com seu povo. Na relação com ele a obediência tem a ver com o reconhecimento e rememoração da ação de Deus na história. “O axioma teológico não pode ser isolado deste contexto soteriológico ou, sejamos logo concretos, cristológico”. Por isso, a revelação implica em “conciliação”, de acordo com o “pacto instaurado e cumprido por Deus entre si mesmo e as pessoas humanas”. (BARTH, 2006, p. 131). Desta forma, o autor compreende que “Jesus Cristo é o sentido da lei do Sinai, na medida em que esta é revelação de Deus”. Assim, o axioma teológico expressa “eleição divina, pacto, graça, perdão dos pecados”. O axioma teológico é válido “dentro da igreja, na qual a mensagem sobre este reino é ouvida, crida e anunciada”. Para ele, “um axioma que se julga poder deduzir abstratamente da criação, seja lá o que for, com certeza não é um mandamento de Deus, não é axioma teológico”. O primeiro mandamento “é a palavra que Deus dirige aos seus, aos seus eleitos e vocacionados” (BARTH, 2006, p. 132).

O primeiro mandamento, ao rejeitar outros deuses implica que, e aqui Barth se baseia em Lutero, “um deus é aquilo em que a pessoa deposita sua confiança, ao qual ela dá fé, do qual ela espera que lhe dê o que ela ama e a guarde daquilo que teme”. Em outras palavras, “um deus é aquilo a que a pessoa entrega o seu

coração”. Mais, onde quer que repouse a sua confiança e esperança última e intrínseca, o *primum movens* de sua trajetória de vida, onde quer que esteja o fundamento de sua tranquilidade na vida, ali sempre está também o seu deus, com toda a força de realidade” (BARTH, 2006, p. 132). O primeiro mandamento rejeita que se coloque qualquer coisa no lugar ou ao lado do Deus que se revela enquanto “*Deus ecclesiae*”, o “Deus único”, diante do qual todas as outras divindades só podem ser “nulidades” (BARTH, 2006, p. 133).

A teologia, que “é a tentativa de esclarecer cientificamente a questão do fundamento e lei da igreja e de sua proclamação, com os meios do pensamento humano e da linguagem humana”, encontra-se sob o primeiro mandamento, pois está “no âmbito da Sagrada Escritura”. A ordem “não terás outros deuses diante de mim!” é “fundamentadora e crítica”. Implica que “não existe apelo a outra instância superior, por ser ela mesma a instância última e suprema, a instância por excelência decisiva”. Ademais, justamente que a teologia tenha outros deuses é algo não “natural”. Por isso que “também e justamente a teologia é questionada: onde está afinal seu coração, suas preocupações seu interesse; será que seu coração ocultamente não gostaria de ser um coração dividido entre esse Deus e os outros deuses?” Em virtude disso é que a teologia é questionada a respeito do “conceito que seu trabalho está pressupondo [...]. Ela é indagada pela fonte da qual ela deduz as suas sentenças” e por seu “critério” balizador (BARTH, 2006, p. 133). A teologia também é perguntada por sua motivação, o “que é que a impele, qual a sua intenção, segundo a qual ela forma justamente essas sentenças, e o faz justamente desta forma e não de outra. Ela se vê diante da questão donde, afinal, ela provém e onde quer chegar”. Contudo, ela é tentada por “outros deuses, outras razões e objetos do temor, do amor e da confiança, ao lado do *Deus ecclesiae*” (BARTH, 2006, p. 134).

Para o teólogo suíço é fato que “toda teologia acredita e afirma, é claro, prender-se ‘de algum modo’ a Deus”. No entanto, “a palavra ‘Deus’ é tolerante como todas as palavras. [...] A pessoa livre pode tudo. É isso que a teologia protestante mais recente, a teologia desde a volta do século XVII para XVIII entendeu muito bem, bem demais”. Segundo Barth, esta teologia “julgou [...] saber melhor que toda a teologia anterior que realmente é muito difícil ficar tão sozinha com Deus”. Esta, “mais que toda teologia anterior, ela achou ter descoberto ao seu redor possibilidades e consequências (*Notwendigkeiten*), verdades e realidades,

‘preocupações’ e necessidades tão importantes, tão consideráveis e sérias que ela julgou não poder fugir às mesmas”. E, com isso, “julgou ser preciso dar-lhes o seu coração, reconhece-los praticamente como segunda, terceira, quarta revelação ao lado da primeira”. Desta forma a teologia formulada no século XVIII sustentava: “Revelação e razão”; Schleiermacher: “revelação e consciência (Bewußtsein) religiosa”; Ritschl: “Revelação e ethos cultural”; Troeltsch: “Revelação e história da religião”. E no tempo de Barth, “Revelação e criação, revelação e revelação original, Novo Testamento e existência humana, o mandamento e as ordens” (BARTH, 2006, p. 134). Para K. Barth, a “honestidade, a perspicácia e a espiritualidade (*Froemlichkeit*), com que elas foram e são descobertas, são incontestáveis”. Além disso, não “se pode simplesmente munir-se do primeiro mandamento para constatar que ele foi transgredido e ainda vem sendo transgredido na teologia protestante mais recente”. Este juízo cabe a Deus, pois apenas “ele sabe se a pessoa lhe deu seu coração ou se está pronto a lhe dar seu coração inteiro ou dividido”. O que cabe é “perguntar a si mesmo e a toda a teologia moderna do ‘e’ se não existe ao menos uma ressalva muito séria contra aquela liberdade, contra aquele ‘e’ em vista da responsabilidade da teologia perante o primeiro mandamento” (BARTH, 2006, p. 135). Desta forma, o pensador de Basileia elenca três motivos que fundamentam o questionamento:

1. “Se a teologia, sabendo de sua responsabilidade, julga necessário estabelecer uma relação entre o conceito de revelação e alguma outra instância considerada importante por alguma razão”, esta “responsabilidade se refletirá no fato de a teologia falar com seriedade e interesse perceptivelmente mais profundos a respeito da revelação, e só falar de passagem a respeito daquela outra instância em função da revelação”. A partir de “seu empenho emocional notadamente desigual é que ela mostrará onde está o seu deus”. Para o autor, “na teologia protestante mais recente [...] não está claro se seu afã e seu empenho não estão voltados mais para aquela outra instância”. Sobre a outra instância deveria se falar “de passagem” o que sinalizaria “que realmente não há ‘outros deuses’ em jogo” (BARTH, 2006, p. 135).

2. “Se a teologia, sabendo de sua responsabilidade com o primeiro mandamento, fala de revelação e então de fato não pode deixar de falar do ser humano, de razão e experiência, de história e existência criatural”. A partir daí é que ela pode falar de outras instâncias. A “responsabilidade se mostrará no fato de ela

interpretar estas outras instâncias segundo o critério da revelação, e não interpretar a revelação segundo o critério daquelas instâncias”. (BARTH, 2006, p. 135). Os reformadores, por exemplo, “mesmo tendo feito teologia natural ocasionalmente e de passagem, ‘não têm outros deuses’, isto é, em nenhuma passagem importante eles permitem que a revelação seja julgada pela razão, pela natureza, ou pela história, mas sempre o contrário”. E este é justamente o ponto “que não estamos tão seguros no que diz respeito à teologia protestante mais recente”. Pois, “desde o começo essa teologia transformou o uso da razão para se compreender essa revelação num controle dessa revelação pela razão”. Enfim indaga: “Será que ao lado do *Deus ecclesiae* não acabaram permitindo a entrada de ‘outros deuses’?” (BARTH, 2006, p. 136).

3. “Conhecendo sua responsabilidade perante o primeiro mandamento, a teologia vê a revelação em relação com a razão, com a existência, com a criação ou seja com qual for a instância outra”. Em seu processo natural de “pensar e falar, ela estabelece essa relação – ela precisa estabelecer essa relação!” Contudo, “sob circunstância alguma haverá a possibilidade de se confundir ou trocar os dois conceitos que são revelação e a instância outra”. (BARTH, 2006, p. 136). Já os reformadores Calvino e Lutero podiam trabalhar as outras instâncias em relação a revelação, mas não confundiam a tarefa da teologia. Entretanto, “na teologia protestante desde 1700 justamente nessa questão tudo começou a cambalear”. O que Barth exemplifica ao questionar se “a discussão do século XVIII não concluiu com Wegscheider e asseclas fazendo a revelação desembocar na razão, declarando a própria razão a verdadeira revelação?” Além disso, “seria a revelação em Schleiermacher mais do que algo definido pela atitude piedosa (*eine Bestimmung des frommen Selbstbewusstseins*)?” A revelação seria na “escola hegeliana algo mais do que uma parte do movimento próprio do espírito absoluto? Não desaparece ela em Ritschl sob a cultura, em Troeltsch e os seus sob a história das religiões e do espírito?”. Mais, não desaparece ela “em Holl e Hirsch sob a consciência, e em Bultmann sob a existência interpretada como estando determinada?”. O autor interpela até os seus amigos Brunner e Gogarten, aos quais indaga: “Será que ‘Deus’ é algo mais que uma outra palavra para o ‘próximo’? Será o mandamento mais do que um outro termo para designar ordens? A justificação, algo mais que outra palavra para designar a vida dentro dessas ordens?”. E também acerca de Bultmann: “Seriam teologia e antropologia realmente conceitos permutáveis entre

si?” Para Barth, “sempre que a teologia operou seriamente com uma revelação primeira e especial, perceptível na Criação, [...] a consequência sempre foi de que a revelação por excelência [...] virasse um *parergon*, mera sombra”. Assim, “cabe a pergunta [...] se nessa alegada revelação criacional de fato não forma conjurados ‘outros deuses’”, mesmo que “se afiance que essa revelação criacional natural seja entendida como revelação de Deus uno e único” (BARTH, 2006, p. 137).

O reconhecimento do primeiro mandamento enquanto axioma teológico, é ao mesmo tempo a rejeição dos outros deuses. Quando o teólogo é indagado por este axioma e não consegue se colocar submisso à ele, significa que já colocou ao lado de Deus uma instância a qual se reporta enquanto premissa fundante (BARTH, 2006, p. 137).

Para Barth, “a contenda contra a teologia natural, inevitável em vista do primeiro mandamento como axioma teológico, é uma contenda em torno da legítima (*recht*) obediência dentro da teologia”. O pensar teológico “é legítimo e bom quando corresponde e não contradiz ao primeiro mandamento”. Neste contexto, deve se notar que “a teologia tem motivo para examinar ‘qual seja a boa, agradável e perfeita vontade de Deus’ (Romanos 12.2)”. E assim, “chegamos ao resultado de que hoje a teologia deveria despachar toda e qualquer teologia natural”. E que “a teologia deveria ter a ousadia de prender-se, dentro daquela estreitura, daquele isolamento, exclusivamente àquele Deus que se revelou em Jesus Cristo”. Pois, “única e exclusivamente isto lhe está ordenado, porque tudo o mais é arbítrio e não leva àquele Deus, mas distancia dele. Este é o sentido muito simples da tese que queríamos defender aqui” (BARTH, 2006, p. 138).

No entanto, para o autor nenhuma teologia se justifica “por aquilo que ela acha que deve pensar e dizer a título de prestação de obediência legítima, de cumprimento da lei, por mais sincera que seja. Teologia nenhuma!” (BARTH, 2006, p. 138). Todo o pensar teológico lida com outros deuses, “e sem dúvida alguma eles estão ali onde a gente e onde ela mesma menos o percebe”. Assim, “é preciso que haja discussão, que haja contenda dentro da teologia, para que não haja paz com os ‘outros deuses’”. Até “a teologia rigorosamente orientada no primeiro mandamento terá toda razão para se manter aberta para alguma contestação que eventualmente se levante justamente a partir do primeiro mandamento”. Uma teologia, também só poderá estar justificada “pelo perdão dos pecados”. Por isso, “a contenda dentro da teologia, [...] de forma alguma pode ser travada com seriedade e indignação

absolutas, mas apenas condicionais (*vorletzte*). Pois não se pode julgar se alguma teologia “tem ‘outros deuses’ além do *Deus ecclesiae*. Apenas podemos lembrar em conjunto o primeiro mandamento”. É possível, “apenas perguntar, podemos apenas protestar, quando a clareza da relação entre teologia e primeiro mandamento nos parecer ameaçada novamente”. Assim, no debate “uma vez dito tudo que necessariamente precisa ser dito, mostrar-se-á também o vínculo da paz (Efésios 4.3), a noção de que a sabedoria do Senhor da igreja é por excelência superior”. Mais, “se tornará visível a promessa ‘Eis que estou convosco todos os dias!’, a qual, se é que ela vale para nós, não pode ser menos válida para outros”. De acordo com Barth, “somente em esperança comum é que se pode travar de forma legítima a necessária contenda teológica. Por esta vez, seja esta a palavra final a nos ser dita justamente a partir do primeiro mandamento” (BARTH, 2006, p. 139).

3.1.3.2 TESES CENTRAIS

1. De forma geral um axioma é uma sentença que se sustenta a si mesma como um ponto de partida.
2. A teologia também possui um axioma, o axioma teológico.
3. O axioma teológico é o primeiro mandamento.
4. O fazer teológico é medido e julgado por seu axioma.
5. O axioma teológico tem valor de axioma apenas dentro da teologia.
6. É abusando do conceito geral de axioma que se pode fazê-lo servir à teologia.
7. O primeiro mandamento é *sui generis*.
8. O primeiro mandamento serve como fundamento para o fazer teológico.
9. É essencial que o axioma esteja escrito, e que faça parte de um documento normativo, sendo válido para uma comunidade determinada.
10. A existência da teologia é justificada a partir da existência da Igreja.
11. Como o axioma está escrito, o fazer teológico consiste em interpretação.
12. Toda Escritura, se bem interpretada, remete ao primeiro mandamento.
13. O primeiro mandamento evidencia o relacionamento Deus-humanidade na história.
14. O sentido do Êxodo se exprime na encarnação de Deus.

- 15.O primeiro mandamento interpela tanto hoje como quando foi pela primeira vez formulado.
- 16.A palavra de Deus age no tempo, a partir de sua encarnação.
- 17.No primeiro mandamento Deus se insere na história e no relacionamento temporal com o ser humano enquanto Senhor.
- 18.O mandamento de Deus implica obediência ou desobediência.
- 19.O senhorio de Deus é confirmado inclusive na desobediência.
- 20.A obediência tem a ver com o reconhecimento e rememoração do agir libertador/salvador de Deus na história.
- 21.O axioma teológico está sob a perspectiva da salvação, e desta forma, sob a esfera da cristologia.
- 22.A revelação de Deus, que é Jesus Cristo, implica em conciliação, justificação, santificação, perdão dos pecados e graça.
- 23.Qualquer coisa aquém da revelação não é mandamento de Deus.
- 24.Axioma teológico é a palavra divina dirigida àqueles que elegeram.
- 25.O primeiro mandamento rejeita outros deuses.
- 26.Um deus é a instância onde alguém deposita sua fé e esperança.
- 27.Ao lado do *Deus ecclesiae* não pode existir outro deus.
- 28.A teologia se encontra sob o primeiro mandamento por estar sob a autoridade da Escritura Sagrada.
- 29.A rejeição de outros deuses implica que Deus é o fundamento último de todas as coisas.
- 30.A teologia não está livre de ser tentada por outros deuses/fundamentos/objetos.
- 31.O teólogo em si não pode ser julgado senão pelo próprio Deus acerca de sua fé, donde repousa seu coração. Contudo, a teologia pode e deve ser julgada a partir do primeiro mandamento.
- 32.Ao colocar outra instância ao lado de Deus, é no enfoque que se saberá qual conteúdo é a real premissa para determinada teologia.
- 33.Ao falar de revelação inclui-se a perspectiva do humano, e daí decorre o falar de outras instâncias, as quais são medidas de acordo com o critério da revelação.
- 34.A teologia protestante incorreu no erro de inverter a ordem dos valores revelação-razão, pois a segunda se tornou critério para julgar a primeira.

35. A partir do primeiro mandamento a teologia pode ver a revelação em relação com qualquer instância que se apresente, mas sem inverter a primazia da revelação.
36. A revelação presente na criação, se não lida e julgada a partir da revelação crística, configura a afirmação de outros deuses.
37. Ao reconhecer o primeiro mandamento enquanto axioma teológico refutam-se os outros deuses e outros pontos de partida.
38. A teologia natural é rejeitada enquanto ponto de partida, pois não faz jus a revelação do primeiro mandamento, que é Jesus Cristo.
39. A tarefa da teologia é ater-se ao seu ponto de partida específico: o Deus revelado em Jesus Cristo. Qualquer outro fundamento afastaria a teologia de seu centro.
40. Nenhuma teologia justifica a si mesma. O critério hermenêutico acerca da legitimidade da teologia é o primeiro mandamento.
41. Somente Deus é Senhor e juiz sobre o fazer teológico, ao teólogo cabe discutir teologicamente a partir do primeiro mandamento.

3.1.3.3 CONSIDERAÇÕES SINTÉTICAS

No que diz respeito a fundamentação da ética, no presente texto é notória sua relação com o axioma teológico, o qual é descrito por Barth como o primeiro mandamento, sendo que só é normativo na medida em que faz parte do documento normativo da comunidade cristã e por se tratar de revelação de Deus na história, o que por sua vez aponta para a plenitude desta revelação em Jesus Cristo. Assim, o caminho da fundamentação da ética que podemos identificar neste textos se dá da seguinte maneira:

Ética/Ação motivada → Fazer teológico → Axioma Teológico → Primeiro Mandamento → Revelação de Deus na história → Jesus Cristo

Desta forma, Barth incute no sentido do texto veterotestamentário a totalidade do significado da revelação de Deus, e coloca este ponto de partida como fundamento último do fazer teológico. Com isso, refuta qualquer teologia cristã que

não parta desta revelação crística. Assim, o centro do primeiro mandamento é Jesus Cristo, Deus revelado, pois ele é a palavra eterna de Deus que encarna historicamente e dá o real sentido de toda a existência e de toda a Escritura.

3.1.4 Evangelho e Lei (1935)

Este texto, é oriundo de palestras, sendo mais tarde publicado na revista *Zwischen den Zeiten* (Entre os Tempos) em 1935.

3.1.4.1 ANÁLISE DO TEXTO

Barth inicia seu texto asseverando: “Quem realmente e com toda a seriedade disser primeiro ‘lei’, e depois, e apenas sob este pressuposto, disser ‘evangelho’ com a melhor das intenções não pode estar falando da lei de Deus, e por isso também não do seu evangelho”. É necessário “falar primeiro do evangelho”. Pois, “vindo a lei depois da promessa, segue-se à própria lei o cumprimento da promessa, e neste, somente neste, também o cumprimento da própria lei”. Barth, compara o evangelho com a arca da aliança e entende que a lei só é lei por estar dentro desta primeira perspectiva: a lei no evangelho assim como as tábuas da lei na arca da aliança. Desta forma, “nós temos que saber primeiro o que é o evangelho, para saber o que é lei, e não vice-versa”. Assim, para Barth, é necessário “precisar o seguinte: quem quer fazer jus ao tema tem que falar primeiro do *conteúdo* do evangelho, da *graça* de Deus”. E aí vem o ponto pacífico no debate da primazia entre evangelho e lei, “ao falarmos do evangelho e ao falarmos da lei, estamos nos referindo à palavra de Deus”. Esta, “pode nos dizer muitas coisas: ela não só nos pode consolar, curar, vivificar, não só ensinar e iluminar, ela também pode nos julgar, castigar, matar; e ela realmente faz tudo isso” (BARTH, 2006, p. 217).

Em seguida o autor pontua três aspectos que devem ser levados em consideração nesta discussão:

1. “A palavra de Deus é aquela uma ‘palavra da verdade’”, na qual as dualidades e contraposição são pacificadas, pois ali encontram morada (fundamento) (BARTH, 2006, p. 218).

2. “A palavra de Deus demonstra sua unidade no fato de ela sempre ser *graça*, isto é, não-devida e não-merceda bondade, misericórdia e condescendência divina, ao ser dita para nós e quando nos é dado ouvi-la”. Mais, “o simples fato de Deus falar conosco já é em si graça, sob todas as circunstâncias”. Além disso, uma lei, ou um evangelho que se construísse a partir da autoridade humana, não seria palavra de Deus (BARTH, 2006, p. 218).

3. “A palavra de Deus confirma esta sua forma no fato de ela [...] ser propriamente e em última análise: *graça livre e soberana*, graça de Deus, a qual por isso também pode ser lei, também significa juízo, morte e inferno, porém graça, e nada mais”. A graça, portanto, é o conteúdo do evangelho, “o qual então também encerra em si o conteúdo da lei, o evangelho recebe assim forçosamente a *prioridade* ante a lei” esta, por sua vez, “estando encerrada no evangelho e relativamente a ele é não menos palavra de Deus” (BARTH, 2006, p. 218).

Para Barth, a graça de Deus é o conteúdo do evangelho, “esta graça é e se chama *Jesus Cristo*. Pois esta é a graça de Deus: que a eterna palavra de Deus se *tonou carne*. Carne quer dizer: como um de nós”. Desta forma, “sem parar de ser Deus, ele acrescentou ao seu ser-Deus [Gottsein] nosso humano ser [Menschsein], em indissolúvel mas também inamalgamada unidade consigo mesma”. Desta forma, “em Jesus Cristo ele dá o próprio humano ser de Deus, o humano ser de sua palavra, e nele, neste seu rebaixamento à nossa baixez, concede a presença de seu ser-Deus para nós outros, [...] nossa elevação em direção a ele” (BARTH, 2006, p. 218). Assim, a “palavra de Deus, ao portar carne, *suportou* a dificuldade, a maldição, o castigo que marcam e caracterizam a pessoa humana como carne. Este castigo é a resposta de Deus ao pecado do homem”. O pecado, por sua vez, “consiste na determinação própria” que é “o desligamento de Deus”. Mas como ninguém é capaz de reconhecer esta resposta divina, “sua palavra eterna tomou sobre si dar em nosso lugar a resposta salvadora, abandonar a determinação própria e a impiedade humana, confessar a perdição humana, dar razão a Deus contra nós e, portanto, aceitar a graça de Deus”. Assim agiu Jesus Cristo. “Ele tão simplesmente creu (*pístis Iesou*)” e “carregou vicariamente nosso castigo”. Assim, o nosso humano ser a partir do humano ser de Jesus Cristo “está justificado por Deus e aceito no juízo e na perdição, porque Jesus Cristo [...] creu, isto é, ele não disse ‘não’ à graça [...] mas disse ‘sim’”. Desta forma, “a realização objetiva dessa justificação e dessa aceitação do nosso humano ser é a *ressurreição* de Jesus

Cristo dentre os mortos”. Pois, a palavra de Deus feita carne é ao mesmo tempo promessa e cumprimento. A vida de Jesus Cristo “teve que *devorar* a morte e *realmente* a devorou” (BARTH, 2006, p. 219). Enfim, a graça de Deus consiste em que a partir do humano ser de Cristo, se coloque no horizonte do humano ser de cada pessoa “nada senão ressurreição e vida eterna” (BARTH, 2006, p. 220).

Disso se conclui que Jesus Cristo e somente ele é a própria graça de Deus. “Ele mesmo, tão-somente ele é, portanto, o conteúdo do evangelho”. O “conteúdo do evangelho consiste por isso simplesmente em que Jesus Cristo intervém por nós com nosso humano ser através de seu humano ser”. Ele assim o pode fazer por ser, ele mesmo, Deus. E aí vem a implicação ética: “o estar e andar da pessoa sob a graça, de acordo com isso, deve ser determinado como o estar e andar de alguém, por cujo humano ser Jesus Cristo intervém com seu humano ser adotado, obediente e glorificado, e, uma vez que a própria pessoa nem está disposta a crer nem é capaz da fé, ele intervém de modo total, de forma tal que o próprio humano ser da pessoa está morto, como Paulo aprecia dizer, e está vivo, porém, apenas na medida em que está ‘em Cristo’, isto é, em que Jesus Cristo se tornou seu sujeito ativo”. Assim, o que justifica a pessoa é a fé do Filho de Deus. Quanto aquele que está sob a graça, “que ele esteja na comunhão dos santos, que ele tenha recebido, recebe e receberá perdão dos pecados, que ele vai de encontro à ressurreição da carne e da vida eterna, isto ele crê, mas a realidade disso não se fundamenta em sua fé”. Ela “se fundamenta apenas no fato de o Senhor Jesus Cristo [...] ser também seu Senhor, sua confiança, seu baluarte, seu Deus” (BARTH, 2006, p. 220).

De acordo com o teólogo suíço, “a lei não é o evangelho, assim como o evangelho não é a lei”. Contudo, “não podemos olhar do evangelho para a lei como se fosse algo segundo, ao lado e fora do evangelho”. Haja visto que Jesus Cristo “satisfez à lei, cumpriu a lei, isto é, observou-a pela sua obediência aos mandamentos”. Assim, do “fato de Jesus Cristo, sendo ‘a graça manifestada de Deus’ (Tt 2.11), ter ao mesmo tempo cumprido os preceitos da lei”, ele se torna “critério”, e “cânon para a interpretação de tudo aquilo que encontramos como lei no Antigo e no Novo Testamento”. Desta forma, “aquilo que cada mandamento maior ou menor, interior ou exterior, quer dizer propriamente, temos que extrair do cumprimento que cada um deles encontrou em Jesus Cristo” (BARTH, 2006, p. 221).

“Se também a lei é *palavra de Deus*, [...] se é graça o fato de a palavra de Deus se tornar sonora e audível”, sendo a graça o próprio Jesus Cristo. Então é

“errado, querer extrair a lei de Deus de qualquer objeto, de qualquer acontecer que seja diverso daquele acontecer no qual a vontade de Deus, rasgando o véu de nossas teorias e interpretações, se torna visível como graça”, o que ocorre “tanto formalmente como em seu conteúdo”. Assim, na graça se revela a lei, pois “naquilo que Deus faz aqui para nós, nós reconhecemos aquilo que Deus quer conosco e de nós”. Mais, “sua atuação não gira em torno de si mesma, mas está dirigida ao nosso agir, a uma conformidade de nossa atuação como a dele” (BARTH, 2006, p. 221). Assim, “graça nem pode se revelar as pessoas sem que ela signifique esse impulso” de ser em conformidade com o ser de Deus. A manifestação da graça revela a lei da comunidade que se encontra sob esta graça, é chamado a “obediência da fé”. Assim, “a lei de Deus, uma bem determinada vontade de Deus a exigir e reivindicar, também se apresenta na igreja, àqueles que nela se encontram, concretamente em sua pregação, em seus sacramentos, em sua confissão”. Pois o “senhorio de Jesus Cristo” implica “obediência”, “encarnação” implica “mandamento da negação de si mesmo”, a “Cruz de Cristo” implica “ordem de se lhe seguir e de tomar sobre si a própria cruz”; a “ressurreição” implica nova vida. “Precisamente a fé no *articulus stantis et cadentes ecclesiae*, na palavra da justificação do pecador pela reconciliação sucedida no sangue de Cristo significa *purificação, santificação, renovação*”, do contrário “ela nada significa, ela é descrença, falsa fé, superstição”. Conhecer a Deus, implica conhecer seus mandamentos e praticá-los. “A igreja não seria igreja, caso em sua própria existência”, e “em sua doutrina e atitude, a lei de Deus, seus mandamentos, suas perguntas, suas admoestações, suas acusações não ficassem visíveis e palpáveis também para o mundo, para o estado e a sociedade”. Ela não seria igreja se negligenciasse “a mensagem do Deus triúno, [...] a qual exclusivamente constitui a tarefa da igreja, não se tornasse como tal testemunho profético da vontade de Deus contra toda presunção pecaminosa” (BARTH, 2006, p. 222) e “contra todo desregramento e injustiça dos homens”. Disto tudo pode se concluir que: “a lei nada menos é do que a necessária forma do evangelho, cujo conteúdo é a graça”. E “precisamente esse conteúdo é que leva forçosamente a essa forma, a forma que pede por conformidade, a forma legal”. E para a comunidade que se encontra sob esta graça ela implica “igreja que se arrisca e tem que se arriscar a falar com autoridade” (BARTH, 2006, p. 223).

“Assim, portanto, se encontra a lei dentro do evangelho como as tábuas do Sinai se encontravam dentro da arca da aliança”. Isto, “de forma tal que o evangelho

sempre está manifesto, proclamado, pertinente às pessoas, dentro da lei, na manjedoura e nas fraldas dos mandamentos, do mandamento e do mando de Deus”. É nesse sentido que Paulo entende a lei como santa, dádiva para a vida, que a lie se consolida na “proclamação da fé” e se entende como “*énnomos Christou*” aquele que está dentro da lei de Cristo. Assim, “que o conteúdo do evangelho também tenha uma forma” é obra de Deus que “dá espaço ao evangelho dentro do nosso espaço humano, e cria espaço para nós homens dentro do espaço do evangelho” (BARTH, 2006, p. 223).

A vontade de Deus para conosco a partir de sua lei se encontra no “fato de que Jesus Cristo cumpre a lei e todos os mandamentos” (BARTH, 2006, p. 223). Desta forma, “a lei testemunha (p. 223) da graça de Deus; nisto ela é forma do evangelho; nisto ela é reinvidicação exigência, chamado ao arrependimento e profecia” (BARTH, 2006, p. 223-224). A graça de Deus implica em ser não em dever. A fé de Jesus Cristo cumpre a vontade de Deus para o ser humano que é de cumprir “a lei e os mandamentos”. “Dessa fé que apenas ele exclusivamente comprovou, dão testemunho todos os mandamentos, ela é a meta de todos os mandamentos. E por isto essa fé de Jesus Cristo, que é o cerne e a estrela do evangelho”. Jesus Cristo “passa a ser, ao se revelar o evangelho, aquela forma que pede conformidade, e com isso o mandamento em todos os mandamentos, o princípio de nossa purificação, a santificação e renovação”. Assim, ao ser humano resta “crer!”. Resta a rejeição total do pecado, “pois também o menor pecado sempre seria ainda o pecado inteiro”, resta “temer e amar a Deus”. Portanto, aí se revela a forma com a qual se deve ser conforme, que se dá na “obediência à lei de Deus” e “confirma que todos os mandamentos estão encerrados no primeiro mandamento” (BARTH, 2006, p. 224).

“O sentido do primeiro mandamento e, portanto, de todos os mandamentos” é “que creiamos *em* Jesus Cristo, que nós, depois que a palavra eterna se tornou carne, comprovou obediência na carne e se glorificou na carne, reconheçamos sua fé vicária”, sendo que esta “nós nunca realizaremos, e deixemos que ela passe a valer como nossa própria vida, a qual, portanto, nós não temos em nossas mãos nem à disposição nossa, mas sim lá em cima, oculta com ele em Deus (Cl 3.1s)” (BARTH, 2006, p. 224). O sentido da lei é que “nossa vida está guardada com Cristo”. E “somente este pode ser o sentido e o conteúdo da autoridade com que a igreja se coloca frente a seus membros e ao mundo. Trata-se sempre da fé em

Jesus Cristo, o crucificado e o ressurreto”. Da graça a igreja só pode testemunhar, e neste testemunho se pode “*admoestar, advertir, dar ordens, determinar, e proibir*”. Os testemunhos terão “validade de lei pela razão de que e na medida em que eles proclamam a ‘lei de Cristo’ (Gl 6.2) e, portanto, a ‘lei da fé’ (Rm 3.21) e, portanto, a ‘lei do espírito da vida’ (Rm 8.2)”. O cumprimento da lei está atrelado a fé em Jesus Cristo. “Nesta fé se resume toda obediência”. E “justamente esta fé que permite que Jesus Cristo seja seu [da pessoa humana] representante vicário é a obra e a dádiva do Espírito Santo, do qual não dispomos: por ele apenas podemos pedir” (BARTH, 2006, p. 225).

Para Barth, o pecado é revelado pela graça, e “pode-se medir a profundidade do nosso pecado no fato de que ninguém menos do que a palavra eterna de Deus teve que nos acolher nessa profundeza” (BARTH, 2006, p. 225). E o pecado “consiste em que, mesmo que não possamos intervir em nosso próprio favor, ainda assim o queiramos fazer”, “consiste na determinação própria”, consiste “do querer agir sem Deus, apesar de Deus ser misericordioso por essência; nossa autonomia, nossa rejeição da graça e nossa autoafirmação ante Deus, entretanto testifica e significa nosso distanciamento de Deus” (BARTH, 2006, p. 226).

De qualquer forma, fato é que, apesar de nosso pecado, Deus “ao nos acolher com a dádiva do evangelho e da lei”, ele “coloca essa dádiva em nossas mãos”. O que possui um aspecto “positivo” e um “negativo” (BARTH, 2006, p. 226).

O aspecto negativo da dádiva divina consiste em que esta dádiva tendo sido dada ao homem, na forma da lei, pode ser utilizada para a auto-justificação humana. No “desejo” de cumprir a exigência de Deus cai-se na “desobediência”. E este “desejo” de auto justificação implica em desobediência “porque a exigência de Deus é um testemunho da justificação a nós prometida e em Cristo cumprida, realizada pelo próprio Deus. Pois Cristo é o alvo da lei, e isso para nossa justificação”. E submeter-se “a esta justificação, viver nessa sujeição, é que seria obediência”. A lei, implica “nossa justificação por Deus”. Neste ponto é que se enxerga a “fraude do pecado”, pois “preocupados desde pequenos em nos afirmar e representar a nós mesmos, tapamos aquilo que há de maior, de decisivo na lei, o conteúdo, cuja forma ela é, apenas a graça que cura e santifica”. O erro é focar naquilo que se deve fazer ao invés de focar naquilo que se deve ser. “O pecado triunfa neste esforço, mais, infinitamente mais do que naquilo que julgamos conhecer como idolatria, blasfêmia, assassinato, adultério e furto” (BARTH, 2006, p. 227). Pois, “Deus mesmo é tomado

como motivo e pretexto para o pecado”. O erro se dá “quando não é vista e deixa de ser considerada a fé que Deus em Jesus Cristo exige para si mesmo e para si exclusivamente!” O homem fia-se nas “obras da lei”, sendo que neste “desejo” e de suas “‘boas’ intenções, emana aquilo que dessa vez não o homem, mas Deus em sua lei a chama de idolatria, blasfêmia, assassinato, adultério, furto”. Justamente aí, no “desejo” no “esforço por Deus” é que se “levou Cristo à cruz e o leva à cruz sempre de novo, em meio ao cristianismo (Hb 6.6)” (BARTH, 2006, p. 228).

“Com a forma, é derrubado e corrompido também o conteúdo, com a lei de Deus também o evangelho de Deus”. Na distorção do evangelho transformou-se Jesus em “um semideus mítico”, em “uma grande ajuda em seu esforço de auto-afirmação e justificação”, foi tornado “a personificação das geniais ideias que concebemos no estilo e no gosto do nosso século e que servem ao propósito dessa justificação!”. E aí “se atira fora a graça”, aí “Jesus morreu em vão”. Justamente porque “aqui é eliminado o escândalo, o benéfico estorno que a cruz representa (Gl 5.11). Aqui a cruz se transforma até num inimigo (Fp 3.18)” (BARTH, 2006, p. 229). Neste evangelho pervertido, “esse Jesus Cristo ainda não pôde trazer ajuda ou consolo a uma pessoa sequer, muito menos salvação” (BARTH, 2006, p. 230).

A lei pode gerar um “nomismo” ou um “antinomismo”, mas ambas perspectivas são pecaminosas. O homem se perde para o pecado, diante da lei, quando tenta usar a lei para sua auto-justificação. Contudo, “também em sua lei desonrada e esvaziada, bem como do fato de que esta lei permanece sendo a reivindicação de Deus frente à pessoa humana, mesmo que esta a coloque a serviço de suas próprias reivindicações”. A lei é boa, é forma do evangelho, seu abuso é que é pecado (BARTH, 2006, p. 230). E ao homem confrontado com a lei, ao tentar cumpri-la por suas próprias forças, só lhe resta sucumbir (BARTH, 2006, p. 231). Por isso que “tem que ser dito: Ou a lei por inteiro e depois a morte, ou totalmente o evangelho e depois a vida, não há uma terceira possibilidade” (BARTH, 2006, p. 232).

Para K. Barth, “as palavras: ‘Eu não jogo fora a graça de Deus’ (Gl 2.21) só podem sair dos nossos lábios como o reconhecimento de um milagre que nos aconteceu, reflexo de um presente com que fomos agraciados”, e “como confissão de que eu sou o principal dos pecadores (1 Tm 1.15)”. É por causa deste pecado, da auto-justificação, “é que Jesus Cristo se tornou homem, morreu e ressuscitou”. E, desta forma, “a vitória do evangelho, a vitória da graça é precisamente a vitória de

Deus sobre esse pecado real, sobre o pecado do nosso mau uso da lei, o pecado da nossa *incredulidade*” (BARTH, 2006, p. 233).

Por fim Barth, pontua três “pontos de vista sob os quais precisamos encarar agora esta vitória insondável, inescrutável, esta vitória cuja honra é exclusivamente a honra de Deus” (BARTH, 2006, p. 233). Veja:

1. “A graça de Deus, o próprio Jesus Cristo, faz justamente do juízo, [...] a nossa justificação”. Jesus Cristo, “se revela também sob esta forma de Salvador através da lei. Ele vivifica através do evangelho ao matar através da lei”. E nesse sentido é legítimo dizer “lei e evangelho”. O que só pode ocorrer, por “sermos pecadores dos pés à cabeça em nosso coração e em nossas ações”. Assim, aquilo que não podemos fazer, a graça realiza. Assim, “nós de fato apenas poderemos crer” (BARTH, 2006, p. 233). Este crer é um milagre, “então esta nossa fé trará dentro de si mesma o decisivo reconhecimento do nosso pecado bem como a certeza do seu perdão” enquanto “certeza que provêm dele”. Em Jesus Cristo, “ele é realmente, apesar das nossas mãos pecadoras e impuras, o evangelho vitorioso” (BARTH, 2006, p. 234).

2. “A graça de Deus, o próprio Jesus Cristo, nos liberta daquela ‘lei do pecado e da morte’ (Rm 8.2)” (BARTH, 2006, p. 234). E isto só pode significar uma coisa: que em Jesus Cristo se pode “enxergar nossa libertação”, pois “fora dele e sem ele, se não consideramos a misericórdia de Deus que sobre nós se inclina e que é ele mesmo, ficamos encerrados sob a desobediência”, ou seja, Jesus Cristo “é a nossa liberdade”, “é o evangelho vitorioso” (BARTH, 2006, p. 235).

3. “A graça de Deus”, que é “o próprio Jesus Cristo”, fornece “o Espírito Santo da força, do amor e da moderação (2Tm1.7)”. Para que assim, “nossa justificação e libertação nele realizadas também sejam realidade dentro de nós mesmos”. Assim temos, “Espírito da força”, para “nos atermos com uma clareza e verdade últimas e inabaláveis, de nele ficarmos [...] porque temos que reconhecer que nós mesmos somos inteiramente imprestáveis para isso”; “Espírito do amor a ele, amor que é o cumprimento da lei (Rm 13.10), porque nos faz olhar [...] para sua vontade revelada”, pois “não encontramos em nós nem o amor a ele nem o amor ao próximo”; “Espírito de moderação” responsável por nos lembrar que “se for por nós, para nossa perdição sempre procuraremos ser como Deus”, este “Espírito de moderação” é que nos faz olhar “para ele como nosso salvador” (BARTH, 2006, p. 235).

3.1.4.2 TESES CENTRAIS

1. A sequência evangelho e lei, se fundamenta na precedência da promessa em relação à lei.
2. Evangelho e lei são respectivamente análogas à arca da aliança e às tábuas da lei, os primeiros (evangelho e a arca da aliança) legitimam e dão significado aos segundos (lei e tábuas da lei).
3. A noção do que é evangelho clarifica a noção do que é lei.
4. Evangelho e lei são perspectivas que precisam ser entendidas sob à luz da palavra de Deus.
5. A graça é o conteúdo do evangelho.
6. A palavra de Deus é o fundamento de todo falar teológico.
7. A palavra de Deus é sempre graça, o que configura sua unidade, sendo sempre constituída por autoridade divina.
8. Sob a perspectiva da graça é que perspectivas como morte e juízo devem ser compreendidas.
9. O Deus tornado carne, Jesus Cristo, é a graça de Deus e, portanto, o conteúdo do evangelho.
10. Em Jesus Cristo, Deus acolhe a humanidade em seu ser e disponibiliza seu ser para a humanidade.
11. O pecado é marcado pela tentativa humana de viver sem Deus o que, conseqüentemente, gera o afastamento de Deus.
12. O ser humano por si só não é capaz de reconhecer a graça de Deus. Portanto, Jesus Cristo fez o que nenhum outro ser humano poderia fazer, ele creu.
13. Jesus Cristo carregou sobre si a humanidade toda e, com isso, o castigo do pecado.
14. Jesus Cristo, enquanto ser humano completo, respondeu a vontade de Deus completamente.
15. Ao dizer sim para a graça Jesus Cristo completa a vontade relacional de Deus para com o ser humano, o que possui seu ápice na ressurreição.
16. A justificação de todo ser humano acontece a partir da humanidade de Jesus Cristo.

17. Aquele que se encontra sob a graça, se encontra sob a perspectiva de Jesus Cristo: ser humano que realiza a vontade de Deus.
18. A fé de Jesus Cristo é que justifica a pessoa humana.
19. Todas as implicações recebidas pelo ser humano através da humanidade de Jesus Cristo se fundamentam não na fé da pessoa humana, mas na fé do próprio Deus feito carne.
20. A lei não deve ser vista como algo estranho ao evangelho, pelo contrário, Jesus Cristo cumpriu a lei toda.
21. Jesus Cristo é a chave hermenêutica para a compreensão do que é a lei.
22. A lei é revelada a partir da graça.
23. A partir do agir de Deus em favor do ser humano se reconhece a vontade de Deus para o ser humano.
24. A graça é o impulso para que o ser humano se conforme ao ser de Deus.
25. A manifestação da graça revela a lei da comunidade que se encontra sob esta graça: a obediência.
26. A lei de Deus é encontrada concretamente, por exemplo, na pregação, nos sacramentos, e na confissão de fé da comunidade.
27. O senhorio de Jesus Cristo implica obediência; sua encarnação significa doação vicária; sua cruz gera o compromisso de cada um com sua própria cruz e a ressurreição anuncia a nova vida.
28. A fé em Cristo e em sua obra necessariamente implicam em santificação, purificação e renovação.
29. Conhecer a Deus, implica conhecer seus mandamentos e praticá-los.
30. Faz parte do ser igreja uma radical postura contra o pecado.
31. Enquanto que a graça é o conteúdo do evangelho a lei é a forma em que ele é apresentado. Assim, conteúdo e forma são respectivamente graça e lei.
32. O evangelho é proclamado a partir da lei.
33. A lei permite que o evangelho tenha espaço dentro da humanidade.
34. A lei é forma do evangelho, pois dá testemunho deste.
35. Por Jesus Cristo ter cumprido a lei, Ele é o sentido da lei e conteúdo de todos os mandamentos, isto é, do (primeiro) mandamento. E, assim, a forma que requer conformidade.
36. Diante de Jesus Cristo o ser humano só pode rejeitar o pecado completamente, o que significa: crer, e crer em Jesus Cristo.

- 37.A fé primeira, que diz sim à graça, foi realizada por Cristo e somente ele o poderia ter feito.
- 38.A fé que é pedida ao ser humano é aquela naquele que creu.
- 39.O sentido da lei é que “nossa vida está guardada com Cristo”.
40. A fé em Jesus Cristo depende da boa dádiva do Espírito Santo. Para que de nada o homem possa gloriar-se.
- 41.A dádiva de Deus estando colocada a disposição humana consiste em duas coisas: 1. Que o homem tente se utilizar da lei como meio de sua auto-justificação, o que consiste no pecado de tentar se justificar sem Deus; 2. Reconhecer que toda a honra e vitória diante do pecado pertencem a Deus por meio de Jesus Cristo.
- 42.Jesus Cristo se revela como senhor e salvador por meio da lei.
- 43.A sequência “lei e evangelho” tem seu lugar sob a perspectiva de que a lei mata e o evangelho dá vida.
- 44.Em Jesus Cristo, a graça de Deus livra o ser humano da lei do pecado que gera a morte.
- 45.Jesus Cristo, que é a graça de Deus, envia o Espírito Santo para que fortaleça o ser humano contra o pecado, aponte para o amor que cumpre a lei e dê moderação para que o homem saiba que a salvação não provém de si mesmo.

3.1.4.3 CONSIDERAÇÕES SINTÉTICAS

Para Barth, dizer Evangelho³⁰ e lei faz todo o sentido, pois, a realidade da lei encontra seu real significado sob a perspectiva do Evangelho, sendo que ambos só podem ser compreendidos sob a luz da palavra de Deus. A palavra eterna de Deus, por sua vez, denuncia a profundidade do pecado humano, pois foi necessário que esta se tornasse carne e assumisse a humanidade completa e, com isso, o castigo do pecado, para que a vontade de Deus para com o ser humano pudesse ser cumprida. A vontade de Deus é o contrário do pecado. O pecado é o distanciamento

³⁰ Note-se que durante a análise do texto utilizamos o termo “evangelho” em minúsculo como foi opção do tradutor, mas no restante do trabalho o utilizamos em maiúsculo.

de Deus, é o viver sem Deus, ou seja, é o viver humano que confia em si mesmo para a salvação. Já a vontade de Deus consiste no reconhecimento de sua graça, a qual só é possível ao ser humano por meio de Jesus Cristo, a palavra eterna de Deus que é ao mesmo tempo o conteúdo do Evangelho, que é a graça de Deus. Assim, era necessário que a graça de Deus se tornasse carne, para que, enquanto ser humano, entoasse seu sim para a graça de Deus.

A lei, por sua vez, é a forma pela qual o Evangelho se apresenta, tendo como sua chave de leitura o próprio Deus encarnado, que cumpriu a lei por meio do amor. A lei, ou seja, o mandamento de Deus, possui seu significado na graça de Deus, que é o próprio Cristo, portanto, a graça de Deus cumpriu a lei. Esta lei se resume na obediência concretizada em amor. Foi necessário que Deus cumprisse a lei por meio de Jesus Cristo e, assim, vencesse o castigo do pecado, o que é anunciado na ressurreição. A morte não pôde deter a graça encarnada de Deus.

Sob a perspectiva da fundamentação da ética, percebemos claramente aqui que ela se encontra sob a esfera cristológica. Jesus Cristo é o sentido da lei, e por isso também o sentido da ética. Vejamos:

Ética → Lei → Evangelho → Graça → Jesus Cristo

Mais uma vez o caminho trilhado por Barth se encerra em Jesus Cristo. Fundamento último da lei, conteúdo do Evangelho, graça de Deus, senhor e salvador de toda a humanidade, a qual foi assumida em seu ser Deus de uma vez por todas. Nas palavras de Barth (2006, p. 218): “em indissolúvel mas também inamalgamada unidade consigo mesma”.

3.1.5 A ética como tarefa da doutrina de Deus (1942)

Na “Dogmática Eclesial”, em sua “Doutrina de Deus”, Karl Barth trabalha o tema “mandamento de Deus”³¹, este texto está dividido em quatro partes: 1. “Ética como tarefa da doutrina de Deus”; 2. “O mandamento como reivindicação de Deus”;

³¹ Aqui é importante dizer que Barth já havia trabalhado o tema do “mandamento de Deus” em preleções que mais tarde foram publicadas. A obra em inglês é a seguinte: BARTH, K. **Ethics**. New York: The Seabury Press, 1981. Como estas preleções ocorreram entre o final da década de 20 e início da década de 30, optamos por analisar aqui a mesma temática do mandamento de Deus, mas aquela elaborada por Barth na “Dogmática Eclesial” já na década de 40.

3. “O mandamento como decisão de Deus”; e 4. “O mandamento como julgamento de Deus”. Aqui, em virtude de seu caráter mais fundamental, analisamos apenas a primeira parte.

3.1.5.1 ANÁLISE DO TEXTO

O texto acerca da ética como problema da doutrina de Deus (*Ethik als Aufgabe der Gotteslehre*³²) está dividido em duas partes: 1. “O mandamento de Deus e o problema ético”³³; 2. “O caminho da ética teológica”³⁴.

Passamos agora a análise da primeira parte do texto de Barth sobre “O mandamento de Deus e o problema ético”.

Para Barth, “no verdadeiro conceito cristão da aliança de Deus com o homem, a doutrina da eleição divina da graça é o primeiro elemento, e a doutrina do mandamento divino é o segundo”³⁵. Pois, “é somente neste conceito de pacto que o conceito de Deus pode encontrar completude”³⁶, uma vez que Deus não pode ser conhecido senão em Jesus Cristo, em quem Deus é “verdadeiro Deus e verdadeiro homem”³⁷. Desta forma, “Ele não existe sem a aliança com o homem que foi feita e executada neste nome”³⁸. Assim, “Deus não é conhecido completamente – e portanto não o é de forma alguma – se Ele não é conhecido como Fundador/Feitor [*Stifter*] e Senhor deste pacto entre ele e o homem”³⁹. Em virtude disso, “a doutrina cristã de Deus não pode ‘apenas’ ter Deus como seu conteúdo, mas desde que seu

³² Para este texto utilizamos a versão em inglês em comparação com a versão alemã, em tradução própria, a segunda vem ao auxílio da compreensão de determinados termos e conceitos, enquanto que a primeira é a base de nossa análise e, portanto, referência colocada após as citações. O título do texto em alemão é: “*Ethik als Aufgabe der Gotteslehre*”, na versão inglesa: “*Ethics as a Task of the Doctrine of God*”.

³³ No original: “*Das Gebot Gottes und das ethische Problem*”. Na versão inglesa: “*The Command of God and the Ethical Problem*”.

³⁴ No original: “*Der Weg der theologischen Ethik*”. Na versão inglesa: “*The Way of Theological Ethics*”.

³⁵ “*In the true Christian concept of the covenant of God with man the doctrine of the divine election of grace is the first element, and the doctrine of the divine command is the second*”. Aqui vale notar que a segunda parte de seu volume da “Doutrina de Deus” na “Dogmática Eclesial” é composta por duas partes: “*Gottes Gnadenwahl*” e “*Gottes Gebot*”, respectivamente: “A eleição de Deus” e “O mandamento de Deus”.

³⁶ “*It is only in this concept of the covenant that the concept of God can itself find completion*”.

³⁷ “*Very God and very man*”.

³⁸ “*He does not exist, therefore, without the covenant with man which was made and executed in this name*”.

³⁹ “*God is not known completely – and therefore not at all – if He is not Known as the Maker and Lord of this covenant between Himself and man*”.

objeto é este Deus ela deve também ter o homem”⁴⁰, porque “em Jesus Cristo o homem é feito um parceiro na aliança decretada e fundada por Deus”⁴¹. Neste contexto, “nós não podemos evitar a livre decisão de Seu amor no qual Deus verdadeiramente se colocou dentro deste relacionamento [*Beziehung*], voltando-se para o homem em toda a compaixão de Seu ser”⁴², mais “se associando verdadeiramente com o homem em toda a fidelidade de seu ser”⁴³. Assim, em virtude de Cristo, e não por mérito próprio é que o homem tem espaço dentro da doutrina de Deus (BARTH, 1983, p. 509). Para Barth, é importante ressaltar que “um Deus sem Jesus Cristo, sem esta compaixão e esta fidelidade em favor do homem, [...] não seria Deus de forma alguma”⁴⁴. Isto porque o Deus cristão “é tanto o certamente Senhor da aliança entre si mesmo e o homem quanto ele é ‘o Deus e Pai de nosso Senhor Jesus Cristo’”⁴⁵ (BARTH, 1983, p. 510).

Acerca da doutrina da eleição por meio da graça, o autor entende que “Deus elege a Si mesmo para ser gracioso em prol do homem, para ser seu Senhor e Auxiliador, e agindo desta forma Ele elege o homem para ser testemunha de sua glória”⁴⁶. E “esta eleição, decretada a partir da eternidade em Jesus Cristo e executada nele no tempo, é o mistério da vontade de Deus”⁴⁷. Assim, “dizer eleição divina, dizer predestinação, é nomear em uma palavra o conteúdo inteiro do Evangelho”⁴⁸, é neste sentido que se entende a questão da eleição como parte da doutrina de Deus (BARTH, 1983, 510).

O senhorio de Deus demanda a obediência e o serviço do homem. Assim, “quando Deus se torna seu Parceiro, enquanto Senhor da aliança que determina seu significado, conteúdo e cumprimento, ele necessariamente se torna o Juiz do

⁴⁰ “The Christian doctrine of God cannot have ‘only’ God for its content, but since its object is this God it must also have man”.

⁴¹ “In Jesus Christ man is made a partner in the covenant decreed and founded by God”.

⁴² “We cannot avoid the free decision of His love in which God has actually put Himself into this relationship, turning towards man in all the compassion of His being”.

⁴³ “Associating Himself with man in all the faithfulness of His being”.

⁴⁴ “A God without Jesus Christ, without this compassion and faithfulness towards man [...] he would not be God at all”.

⁴⁵ “Is as surely the Lord of the covenant between Himself and man as He is ‘the God and Father of our Lord Jesus Christ’”.

⁴⁶ “God elects Himself to be gracious toward man, to be his Lord and Helper, and in so doing He elects man to be the witness to His glory”.

⁴⁷ “This election, decreed from all eternity in Jesus Christ and executed in Him in time, is the mystery of the will of God”.

⁴⁸ “To say divine election, to say predestination, is to name in one word the whole content of the Gospel”.

homem, e a lei de sua existência”⁴⁹. Desta forma, “o homem é julgado na medida em que é medido contra Deus. E como se mede contra Deus ele necessariamente julga a si mesmo”⁵⁰. Entretanto, “responder a esta questão, portanto, não pode impor nenhuma limitação ao conhecimento da absoluta autoridade da graça de Deus”⁵¹. O conteúdo aqui também é o Evangelho. “O que temos que estabelecer é que o ser e a essência e a atividade de Deus enquanto o Senhor da aliança entre Si mesmo e o homem inclui um relacionamento com o ser e a essência e a atividade do homem”⁵². Ao tornar-se responsável pelo homem Deus torna o homem responsável também (BARTH, 1983, p. 511). Enfim, “governar [*herrschen*] graça é ordenar [*gebieten*]⁵³ graça”⁵⁴ (BARTH, 1988, p. 567). É neste sentido que “o Evangelho em si mesmo tem a forma [*Form*] e a configuração [*Gestalt*] da lei. A uma Palavra de Deus é ambos Evangelho e lei. Não é lei por si mesma e independente do Evangelho. Mas também não é Evangelho sem lei”⁵⁵. Para Barth, “é o Evangelho que contém e inclui a lei assim como a arca da aliança contém e inclui as tábuas do Sinai”⁵⁶. E a lei pode aqui ser entendida como “uma decisão prévia referente a auto-determinação humana. É a reivindicação de sua liberdade. Ela regula e julga o uso que é feito desta liberdade”⁵⁷ (BARTH, 1983, 511). Assim, “como a uma Palavra de Deus que é revelação e obra da sua graça nos alcança, seu objetivo é que nosso ser e ação devessem ser conformados aos seus”⁵⁸. Portanto, “a verdade do indicativo evangélico [...] se torna um imperativo”⁵⁹. Em decorrência disso, “o conceito da aliança entre Deus e o homem concluída em Jesus Cristo não se esgota na doutrina da divina eleição da

⁴⁹ “When God becomes his Partner, as the Lord of the covenant who determines its meaning, content and fulfilment, He necessarily becomes the Judge of man, the Law of his existence”.

⁵⁰ “Mas is judged as he is measured against God. And as he measures himself against God he necessarily judges himself”.

⁵¹ “To answer this question cannot, then, impose any limitation upon the knowledge of the absolute authority of God’s grace”.

⁵² “What we have to establish is that the being and essence and activity of God as the Lord of the covenant between Himself and man include a relationship to the being and essence and activity of man”.

⁵³ O verbo *gebieten* (mandar, ordenar) tem relação com o substantivo *Gebot* (mandamento, ordem).

⁵⁴ “Eben die herrschende Gnade ist gebietende Gnade” (BARTH, 1988, p. 567).

⁵⁵ “The Gospel itself has the form and fashion of the Law. The one Word of God is both Gospel and Law. It is not Law by itself and independent of the Gospel. But it is also not Gospel without Law”.

⁵⁶ “It is the Gospel which contains and encloses the Law as the ark of the covenant the tables of Sinai”.

⁵⁷ “A prior decision concerning man’s self-determination. It is the claiming of his freedom. It regulates and judges the use that is made of this freedom”.

⁵⁸ “As the one Word of God which is the revelation and work of His grace reaches us its aim is that our being and action should be conformed to His”.

⁵⁹ “The Truth of the evangelical indicative [...] becomes itself an imperative”.

graça”⁶⁰, mas ela “demanda que seja compreendida enquanto mandamento de Deus dirigido ao homem”⁶¹. Pois, “quando Deus se volta para ele e dá a Si mesmo a ele Ele se torna seu Comandante”⁶² (BARTH, 1983, p. 512).

Em um breve excursivo explicativo, Barth coloca que “eleição em Jesus Cristo significa separação para o propósito de sujeição ao Seu senhorio que deu a Si mesmo por nós”⁶³ (BARTH, 1983, p. 512).

Para Barth, dito tudo isso, fica “claro que a ética pertence não apenas a dogmática em geral mas à doutrina de Deus”⁶⁴. Pois aqui entra em jogo a relação senhorio de Deus e obediência humana (BARTH, 1983, p. 512).

A doutrina de Deus deve ser entendida como ética. Como elabora Barth (1983, p. 513):

Se aqui adotamos o conceito [*Begriff*] ética para descrever a tarefa especial da dogmática que a Lei enquanto a forma do Evangelho nos impôs, nós o fazemos na liberdade – que é tão necessária e sempre tão bem aproveitada em dogmática – de tomar tais conceitos e assim como estão à mão, sem estar vinculados e agrilhoados pelo significado que eles podem ter adquirido de seu uso em algum lugar, mas os utilizando no sentido que, quando aplicados ao objeto com o qual estamos interessados, eles devem derivar do próprio objeto⁶⁵.

A dogmática, portanto, ao utilizar conceitos, os ressignifica a partir de seu específico. A ética é aquela instância que considera a necessidade de um determinado padrão atitudinal, suas regras e leis. Ela trata dos valores de uma determinada ação e de como esta pode ser vista diante da lei que observa, e de como esta ação pode se tornar padrão e exemplo (BARTH, 1983, 513).

Para Barth, o termo ética provém do grego *ethos*, sendo sinônimo de *mos* (moral), “e significa a doutrina do costume ou hábito”⁶⁶. Para ele, entretanto, este

⁶⁰ “*The concept of the covenant between God and man concluded in Jesus Christ is not exhausted in the doctrine of the divine election of grace*”.

⁶¹ “*Demands that it be understood as God’s command directed to man*”.

⁶² “*When God turns to Him and gives Himself to him He becomes His Commander*”.

⁶³ “*Election in Jesus Christ means separation for the purpose of subjection to the lordship of Him who gave Himself for us*”.

⁶⁴ “*This makes it plain that ethics belongs not only to dogmatics in general but to the doctrine of God*”.

⁶⁵ “*If we adopt here the term ethics to describe the special task of dogmatics which the Law as the form of the Gospel has imposed on us, we do it in the freedom – which is so very necessary and is always enjoyed in dogmatics – to take such terms as are to hand, not allowing ourselves to be bound and fettered by the meaning which they may have acquired from their use elsewhere, but using them in the sense which, when they are applied to the object with which we are concerned, they must derive from this object itself*”.

⁶⁶ “*And means the doctrine of custom or habit*”.

conceito geral de ética não é suficiente (BARTH, 1983, p. 513). A questão ética, mesmo se colocada sob as perspectivas das questões psicológicas, histórico-morfológicas, político-judiciais, ou ainda filosófico-históricas não está esgotada. A questão da ética “é supremamente crítica porque questiona não somente ações humanas individuais do ponto de partida de modos gerais de ação, mas também modos humanos gerais de ação do ponto de partida do bem⁶⁷” (BARTH, 1983, p. 515).

No plano específico da teologia cristã, Barth destaca: “Nossa alegação é, porém, que a dogmática da Igreja cristã, e basicamente a doutrina cristã de Deus, é ética”⁶⁸. Aqui entra a questão do bem. “Esta doutrina é, portanto, a resposta à questão ética, a questão supremamente crítica referente ao bem em e sobre todo assim chamado bem nas ações e modos de ação humanas”⁶⁹ (BARTH, 1983, p. 515). Contudo, a resposta não é a doutrina em si, mas seu objeto:

“A revelação e obra da graça eletiva de Deus. Mas esta, a graça de Deus, é a resposta ao problema ético. Pois santifica o homem. Reivindica-o para Deus. O coloca sob o mandamento de Deus. Dá predeterminação para sua auto-determinação para que ele obedeça o mandamento de Deus. Torna o mandamento de Deus o julgamento sobre o que ele fez e a ordem para sua ação futura. A tarefa da doutrina cristã de Deus é atestar esta resposta ao problema ético. O problema ético como tal, no sentido da definição ou conceituação geral de ética, é algo com que não nos preocupamos aqui”⁷⁰ (BARTH, 1983, p. 516).

De acordo com o teólogo de Basileia, é “por meio da revelação e da obra da graça de Deus que esta questão [a questão da ética] é, na verdade, colocada como a questão inescapável da existência humana”⁷¹. Esta questão vital tem espaço

⁶⁷ *“The ethical question transcends those other questions. [...] Therefore in relation to those other questions the ethical question is the supremely critical question. It is supremely critical because it questions not only individual human actions from the standpoint of general modes of action, but also general human modes of action from the standpoint of the good”.*

⁶⁸ *“Our contention is, however, that the dogmatics of the Christian Church, and basically the Christian doctrine of God, is ethics”.*

⁶⁹ *“This doctrine is, therefore, the answer to the ethical question, the supremely critical question concerning the good in and over every so-called good in human actions and modes of action”.*

⁷⁰ *“The revelation and work of the electing grace of God. But this, the grace of God, is the answer to the ethical problem. For it sanctifies man. It claims him for God. It puts him under God’s command. It gives predetermination to his self-determination so that he obeys God’s command. It makes God’s command for him the judgment on what he has done and the order for his future action. The ethical task of the Christian doctrine of God is to attest his answer to the ethical problem. The ethical problem as such, in the sense of that general definition or conception of ethics, is something with which we are not here concerned”.*

⁷¹ *“By revelation and the work of God’s grace this question is actually put as the inescapable question of human existence”.*

diante da realidade de que “é a graça eletiva de *Deus* que pôs o homem sob Seu comando desde toda eternidade”⁷², sendo “a verdade a partir da qual – quer ele saiba e queira saber disso ou não – o homem deriva, e a qual ele não evitará”⁷³. Mais, por causa da aliança, o homem, de certa forma, é a resposta para a questão ética (BARTH, 1983, p. 516).

Para Barth, antes de tudo Deus já havia destinado o homem “à obediência do Seu mandamento”⁷⁴. No entanto, o problema do homem é sua autodeterminação, uma vez que “ele, portanto, quer *dar* esta resposta ele mesmo e a partir de si mesmo”⁷⁵. Nesse sentido, Barth compreende que as aproximações humanas de sistematização da ética são resultado da queda. Mas a questão da ética em si “pode ser solucionada apenas como ela estava originalmente colocada – pela graça de Deus, pelo fato de que isto permite que o homem, na verdade, *seja* a resposta”⁷⁶. Por isso, “A graça de Deus protesta contra toda ética feita pelo homem como tal”⁷⁷, mas o faz positivamente em Jesus Cristo, que é simultaneamente imagem do homem e imagem de Deus. Para Barth:

O homem Jesus que completa o mandamento de Deus, não *dá* a resposta, mas pela graça de Deus ele *é* a resposta à questão ética colocada pela graça de Deus. A santificação do homem, o fato de que ele é reivindicado por Deus, o preenchimento de sua predeterminação em sua autodeterminação para a obediência, o julgamento de Deus acerca do homem e Seu mandamento para ele em seu real preenchimento – isto tudo é em Jesus Cristo acontecimento⁷⁸. O bem ocorre [*geschieht*] aqui [...] [pois] ele está preocupado apenas com a obediência. [...] E assim, em todas Suas ações ele é sujeito apenas a vontade e mandamento de Deus que sozinho é bom. Assim é como o bem ocorre aqui. Assim é como a questão ética é aqui respondida – em Jesus Cristo. O que desta forma e em virtude disso se torna acontecimento⁷⁹ – em antítese e contraste a toda ética humana – é ética divina⁸⁰ [*göttliche Ethik*] (BARTH, 1983, p. 517).

⁷² “It is the electing grace of God which has placed man under His command from all eternity”.

⁷³ “The truth from which – whether he knows and wants to know it or not – man derives, and which he will not evade”.

⁷⁴ “To obedience to His command”.

⁷⁵ “He therefore wants to give this answer himself and of himself”.

⁷⁶ “Can be solved only as it was originally put – by the grace of God by the fact that this allows man actually to be the answer”.

⁷⁷ “The grace of God protests against all man-made ethics as such”.

⁷⁸ Para esta frase utilizamos o original alemão: “Das Alles is ja hier, in Jesus Christus Ereignis” (BARTH, 1988, p. 573).

⁷⁹ Também aqui nos baseamos no original alemão: “Was damit und so Ereignis geworden ist” (BARTH, 1988, p. 574).

⁸⁰ “The man Jesus, who fulfils the commandment of God, does not give the answer, but by God’s grace He is the answer to the ethical question put by God’s grace. The sanctification of man, the fact that he is claimed by God, the fulfilment of his predetermination in his self-determination to obedience, the judgement of God on man and His command to him in its actual concrete fulfilment –

Por isso, para Barth, a questão da ética só pode ser entendida e respondida diante da graça de Deus. Não se pode agir alheio ao mandamento de Deus revelado em Jesus Cristo pela graça de Deus. Assim, quando se fala de ética se fala da graça de Deus que é “dirigida ao homem”⁸¹. “Se a dogmática e a doutrina de Deus são ética, isto significa necessária e decisivamente que isto é a atestação da ética *divina*, a atestação do bem do mandamento atribuído a Jesus Cristo e cumprido por ele”⁸² (BARTH, 1983, p. 518).

A ética assume, portanto, uma nova realidade diante do mandamento de Deus. “Pois, em virtude do fato de que o mandamento de Deus é a forma de sua graça eletiva, este é o ponto de partida de toda questão e resposta ética”⁸³. Este é o ponto de partida inegociável (BARTH, 1983, p. 519).

A questão da obediência tem lugar diante do entendimento de Deus como o Senhor. “Mas o problema da obediência é o problema do comportamento humano. Nessa medida, a dogmática coincide com o problema ético”⁸⁴, que é problema existencial e comum a todos os homens. “Existir como homem significa agir. E ação significa escolha, decisão”⁸⁵. E para Barth, “não podemos saber de nenhuma ação humana que não esteja sob o mandamento de Deus [...]. Não conhecemos nenhuma ação humana que esteja livre, i.e., isenta de decisão em relação ao mandamento de Deus”⁸⁶ (BARTH, 1983, p. 535). Por isso que a questão do bem e do mal está encerrada em Deus por meio de Jesus Cristo, e a ética teológica só pode querer confirmar isto. “Como a teologia em geral, ela não está preocupada em penetrar na fundamentação das coisas. Ela pode apenas dar testemunho da fundamentação que

they all take place in Jesus Christ. The good is done here [...] He is concerned only with obedience. [...] And so in all His acts He is subject only to the will and command of God who alone is good. That is how the good is done here. This is how the ethical question is answered here – in Jesus Christ. What has taken place in this way – in antithesis and contrast to all human ethics – is divine ethics”.

⁸¹ “Adressed to man”.

⁸² “If dogmatics, if the doctrine of God, is ethics, this means necessarily and decisively that it is the attestation of that divine ethics, the attestation of the good of the command issued to Jesus Christ and fulfilled by Him”.

⁸³ “For in virtue of the fact that the command of God is the form of His electing grace, it is the starting-point of every ethical question and answer”.

⁸⁴ “But the problem of obedience is the problem of human behaviour. To that extent dogmatics coincides with the ethical problem”.

⁸⁵ “To exist as a man means to act. And action means choosing, deciding”.

⁸⁶ “We can know of no human action which does not stand under God’s command [...]. We do not know any human action which is free, i.e., exempted from decision in relation to God’s command”.

todas as coisas realmente têm, e que realmente foi revelada como tal”⁸⁷. Isto é, não cabe à ética teológica descobrir o fundamento de si, mas reconhecê-lo. Isto é, é possível falar em fundamentação teórica, mas não real – a real só é reconhecida. E mesmo que uma ética parta de outro lugar e chegue nas mesmas respostas ou até em uma ética cristã, a ética teológica só é assim se mover-se dentro de seu ponto de partida desde o início. Para Barth, isto significa que “a realidade do bem como tal, a realidade do mandamento de Deus como a totalidade do bem, não pode ser tratado como uma mera possibilidade”⁸⁸. Aqui o mandamento de Deus é sinônimo para o bem (BARTH, 1983, p. 536).

Para o teólogo de Basileia, não se pode viver como se Deus não tivesse se revelado em Jesus Cristo. É apenas dentro desta realidade que o homem pode “questionar acerca da conduta correta”⁸⁹. A realidade de Deus “demanda o reconhecimento do problema ético como posto por esta realidade”⁹⁰. Desta forma a ética teológica simultaneamente ocupa-se com a conduta correta do homem e com a realidade de Deus (BARTH, 1983, p. 537). “Mesmo enquanto ética, a teologia é, total e ulteriormente, o conhecimento e representação da Palavra e da obra de Deus”⁹¹ (BARTH, 1983, p. 537-538). Ora, “a obediência ao mandamento de Deus é a conduta correta”⁹², isto entendido diante da obra e da Palavra de Deus, isto é, pela graça revelada em Jesus Cristo. “Esta Palavra e obra de Deus como tal é também a santificação do homem, o estabelecimento e revelação da lei divina”⁹³. Assim, a reta conduta “é absolutamente determinada na reta conduta de Deus. Ela é determinada em Jesus Cristo”⁹⁴ (BARTH, 1983, p. 538). Ele, por sua vez, “é o Deus que elege e o homem eleito em um. Mas ele também é o Deus santificador e homem santificado em um”⁹⁵ (BARTH, 1983, p. 538-539). Mais, na ação de Jesus que é a imagem de

⁸⁷ *“Like theology in general, it is not concerned to penetrate to the foundation of things. It can only bear witness to the foundation which all things actually have, and which has actually been revealed as such”.*

⁸⁸ *“The reality of the good as such, the reality of the command of God as the sum of the good, cannot be treated as a mere possibility”.*

⁸⁹ *“To ask about right conduct”*

⁹⁰ *“It demands the recognition of the ethical problem as put by this reality”.*

⁹¹ *“Even as ethics, theology is wholly and utterly the knowledge and representation of the Word and work of God”.*

⁹² *“Obedience to God’s command is right conduct”.*

⁹³ *“This Word and work of God as such is also the sanctification of man, the establishment and revelation of the divine law”.*

⁹⁴ *“[It] is determined absolutely in the right conduct of God. It is determined in Jesus Christ”.*

⁹⁵ *“He is the electing God and elected man in One. But He is also the sanctifying God and sanctified man in One”.*

Deus e do homem por excelência, temos a imagem perfeita da reta conduta. Em Jesus é que Evangelho e lei têm espaço. Porque a ética teológica, ou “é ética da graça ou não é ética teológica”⁹⁶ (BARTH, 1983, p. 539).

Nesta direção, a ética consiste em “tornar-se obediente a revelação da graça de Deus”⁹⁷ e em “viver como um homem para quem a graça veio em Jesus Cristo”⁹⁸. É por isso que o ponto de partida da ética teológica é inegociável. Pois seu ponto de partida não é apenas o fundamento da ética, mas a fonte de tudo o que existe. “Portanto, o mandamento divino enquanto é direcionado a ele [o homem], e na medida em que se aplica a ele, consiste em seu relacionamento com este Sujeito [Jesus Cristo]”⁹⁹ (BARTH, 1983, p. 539). Por isso que a conduta a ser investigada é ação do próprio Deus em Jesus Cristo, pois é nele que a obediência ocorre de fato. Assim, “o problema da ética na dogmática eclesial pode consistir apenas na questão de como e em que medida a ação humana é uma glorificação da graça de Jesus Cristo”¹⁰⁰. Mais, “a ética teológica não pode considerar uma visão do homem separada deste centro-vital, ou separada da decisão feita em Jesus Cristo”¹⁰¹. E metodologicamente não pode ser diferente, pois “a natureza de seu objeto requer este caminho”¹⁰² (BARTH, 1983, p. 540).

Atentamos agora para a segunda parte da elaboração teórica acerca da “ética como tarefa da doutrina de Deus” intitulada “o caminho da ética teológica”.

Ora, o reconhecimento da graça de Deus em Jesus Cristo determina a forma ou o caminho da ética teológica. “Agora o assunto da ética teológica é a responsabilidade que Deus assumiu por nós no fato de que Ele nos tornou responsáveis por meio de seu mandamento”¹⁰³. Assim, “seu assunto é a Palavra e

⁹⁶ *“It is ethics of grace or it is not theological ethics”.*

⁹⁷ *“To become obedient to the revelation of the grace of God”.*

⁹⁸ *“To live as a man to whom grace has come in Jesus Christ”.*

⁹⁹ *“Therefore the divine command as it is directed to him, as it applies to him, consists in his relationship to this Subject”.*

¹⁰⁰ *“The ethical problem of Church dogmatics can consist only in the question whether and to what extent human action is a glorification of the grace of Jesus Christ”.*

¹⁰¹ *“Theological ethics cannot consider a view of man that is severed from this life-centre, from the decision made in Jesus Christ”.*

¹⁰² *“The nature of its object requires this way”.*

¹⁰³ *“Now the matter of theological ethics is the responsibility which God has assumed for us in the fact that He has made us accountable through His command”.*

obra de Deus em Jesus Cristo, na qual a reta ação do homem já foi feita e, portanto, aguarda apenas ser confirmada por nossa ação”¹⁰⁴ (BARTH, 1983, p. 543).

Como Deus é a plenitude do que pode ser entendido como o bem, “o homem faz o bem na medida em que ele ouve a Palavra de Deus e age como um ouvinte desta Palavra”¹⁰⁵, ele é chamado por Deus para tal responsabilidade, para tal comprometimento com o bem (BARTH, 1983, p. 546).

O homem faz o bem na medida em que age cristãmente, isto é, cômico de que Deus agiu em seu favor na história por meio de sua Palavra, que é Jesus Cristo. Deste reconhecimento surge também a noção do juízo de si mesmo e de suas ações, o que também é bom, pois Deus é bom. Enfim, “o bem da ação humana consiste no fato de que ela é determinada pelo mandamento divino”¹⁰⁶, ela não se fundamenta na ação humana por si mesma, mas a ação humana é acolhida no mandamento de Deus. É acolhida pelo Deus que desde toda a eternidade se elegeu para ser Deus do ser humano (BARTH, 1983, p. 546).

Deus, em Jesus Cristo, acontece historicamente em favor do ser humano, dando-se a conhecer, fazendo-se ouvir, Aqui “o homem é tornado responsável. Ele é trazido para dentro desta confrontação e seguimento com Jesus Cristo”¹⁰⁷, sendo que a “prática da Palavra de Deus forma a base da Igreja cristã”¹⁰⁸ (BARTH, 1983, p. 548).

Para Barth, o mandamento de Deus consiste na compreensão de Deus como Criador, Reconciliador e Redentor, entendendo Jesus Cristo como “pressuposto e epítome da criação e redenção”¹⁰⁹ além de “centro dominante da reconciliação que acontece nele”¹¹⁰ (BARTH, 1983, p. 549).

Neste contexto, “o homem eleito, recebido e aceito por Deus em Jesus Cristo”¹¹¹ é “o recipiente do mandamento divino. Nós encontramos este homem na própria pessoa de Jesus Cristo”¹¹², na humanidade de Cristo está o Criador, o Reconciliador e o Redentor (BARTH, 1983, p. 549). O ser humano, diante disso, é

¹⁰⁴ *“Its matter is the Word and work of God in Jesus Christ, in which the right action of man has already been performed and therefore waits only to be confirmed by our action”.*

¹⁰⁵ *“Man does good in so far as he hears the Word of God and acts as a hearer of this Word”.*

¹⁰⁶ *“The good of human action consists in the fact that it is determined by the divine command”.*

¹⁰⁷ *“Man is made responsible. He is brought into that confrontation and fellowship with Jesus Christ”.*

¹⁰⁸ *“Practice of the Word of God forms the basis of the Christian Church”.*

¹⁰⁹ *“Presupposition and the epitome of creation and redemption”.*

¹¹⁰ *“The dominating centre of reconciliation as it has taken place in him”.*

¹¹¹ *“The man elected, received and accepted by God in Jesus Christ”.*

¹¹² *“The recipient of the divine command. We find this man in the person of Jesus Christ Himself”.*

reconhecido “como o pecador perdoado por Deus, e como expectante herdeiro do Reino vindouro de Deus”¹¹³ (BARTH, 1983, p. 549-550).

Desta forma, “nós nos reconhecemos, não como reflexo de uma ideia de homem, mas como reflexo da Palavra de Deus que é a fonte de toda verdade”¹¹⁴. Nesta tríplice relação, o ser humano toma lugar como criatura, pecador agraciado e herdeiro do Reino de Deus. Na ética, estas três dimensões do mandamento de Deus se encontram (BARTH, 1983, p. 550).

Mais, o mandamento de Deus é conhecido por meio de relacionamento. “Deus não está morto em uma rígida unidade. Ele vive na multiplicidade de sua essência triúna, de suas íntimas perfeições e, portanto, de sua Palavra e obra”¹¹⁵. Diante desta realidade relacional, Deus é conhecido na medida em que ocorre o relacionamento com ele. “Por isso, a tarefa posterior de uma ética teológica específica não será contemplar um sistema [...] mas percorrer esta estrada de conhecimento que corresponde a própria vida interior de Deus, executando este movimento de conhecimento”¹¹⁶, cômicos da intrínseca relação entre Palavra de Deus e mandamento de Deus¹¹⁷.

3.1.5.2 TESES CENTRAIS

1. A doutrina de Deus é composta pela doutrina da eleição por meio da graça e pela doutrina do mandamento de Deus.
2. O conteúdo da doutrina de Deus inclui o ser humano, pois Jesus Cristo faz parte da aliança de Deus com o homem.

¹¹³ *“As the Sinner pardoned by God, and as the heir-expectant of the coming kingdom of God”.*

¹¹⁴ *“We recognise ourselves, not as in the mirror of an idea of man, but as in the mirror of the Word of God which is source of all truth”.*

¹¹⁵ *“God is not dead in a rigid unity. He lives in the multiplicity of His triune essence, of His inner perfections and therefore of His Word and work”.*

¹¹⁶ *“Therefore the later task of a specific theological ethics will not be to contemplate a system [...] but to traverse this road of knowledge which corresponds to the inner life of God Himself, to execute this movement of knowledge”.*

¹¹⁷ O que o autor pretendia trabalhar no final de cada volume da “Dogmática Eclesial”, mas que não foi possível em virtude de ter deixado a obra inacabada. Desta forma, temos apenas na KD II.2 a fundamentação da ética no texto “O mandamento de Deus”, e na KD III.4 o texto “O mandamento de Deus, o Criador”. Ver: BARTH, K. **The Church Dogmatics: the Doctrine of Creation**. v. III.4. Edinburgh: T & T Clark, 1978.

3. Na aliança de Deus com o homem, “Deus elege a Si mesmo para ser gracioso em prol do homem, para ser seu Senhor e Auxiliador, e agindo desta forma ele elege o homem para ser testemunha de sua glória”.
4. A eleição por meio da graça “decretada a partir da eternidade em Jesus Cristo e executada nele no tempo, é o mistério da vontade de Deus”.
5. O homem faz parte da aliança para ser testemunha de Jesus Cristo.
6. Deus, em amor e compaixão, se coloca em relacionamento com o ser humano.
7. A eleição deve aqui ser entendida como Evangelho.
8. O senhorio de Deus demanda a obediência e o serviço do homem.
9. Na aliança o próprio Deus “se torna o Juiz do homem, e a lei de sua existência”.
10. “O homem é julgado na medida em que é medido contra Deus. E como se mede contra Deus ele necessariamente julga a si mesmo”.
11. Também o juízo deve estar no âmbito da graça de Deus.
12. “O ser e a essência e a atividade de Deus enquanto o Senhor da aliança entre Si mesmo e o homem inclui um relacionamento com o ser e a essência e a atividade do homem”.
13. Ao tornar-se responsável pelo homem Deus torna o homem responsável também.
14. “O Evangelho em si mesmo tem a forma [*Form*] e a configuração [*Gestalt*] da lei”.
15. “A una Palavra de Deus é ambos Evangelho e lei”.
16. “É o Evangelho que contém e inclui a lei, assim como a arca da aliança contém e inclui as tábuas do Sinai”.
17. Assim, “como a una Palavra de Deus que é revelação e obra da sua graça nos alcança, seu objetivo é que nosso ser e ação devessem ser conformados aos seus”.
18. Portanto, “a verdade do indicativo evangélico [...] se torna um imperativo”.
19. A aliança consiste em eleição e mandamento.
20. “Quando Deus se volta para ele [o ser humano] e dá a Si mesmo a ele, ele se torna seu Comandante”.
21. “Eleição em Jesus Cristo significa separação para o propósito de sujeição ao seu senhorio que deu a si mesmo por nós”.

- 22.A doutrina de Deus, enquanto reflete o senhorio de Deus e a obediência do ser humano, ocupa-se da questão ética.
- 23.A doutrina de Deus deve ser entendida como ética.
- 24.A questão da ética “é supremamente crítica porque questiona não somente ações humanas individuais do ponto de partida de modos gerais de ação, mas também modos humanos gerais de ação do ponto de partida do bem”.
- 25.“A dogmática da Igreja cristã, e basicamente a doutrina cristã de Deus, é ética”.
- 26.A doutrina cristã de Deus é “a resposta à questão ética, a questão supremamente crítica referente ao bem em e sobre todo assim chamado bem nas ações e modos de ação humanas”.
- 27.O objeto da doutrina de Deus é “a revelação e obra da graça eletiva de Deus”.
- 28.A graça: “Santifica o homem. Reivindica-o para Deus. O coloca sob o mandamento de Deus”.
- 29.A ética é questão inescapável em virtude da obra da graça de Deus.
- 30.Por causa da aliança, o homem, de certa forma, é a resposta para a questão ética.
- 31.Antes de tudo Deus já havia destinado o homem “à obediência do seu mandamento”.
- 32.Dissonante à obediência ao mandamento de Deus, o homem tenta dar conta da questão ética sozinho, em sua auto-determinação.
- 33.“O homem Jesus que completa o mandamento de Deus, não dá a resposta, mas pela graça de Deus ele é a resposta à questão ética colocada pela graça de Deus”.
- 34.Jesus Cristo acontece historicamente, nele o bem acontece.
- 35.Jesus Cristo “está preocupado apenas com a obediência. [...] E assim, em todas suas ações ele é sujeito apenas a vontade e mandamento de Deus”.
- 36.Em Jesus Cristo acontece a ética de Deus.
- 37.A questão da ética só pode ser entendida e respondida diante da graça de Deus.
- 38.Não se pode agir alheio ao mandamento de Deus revelado em Jesus Cristo pela graça de Deus.
- 39.Quando se fala de ética se fala da graça de Deus que é “dirigida ao homem”.

40. “Se a dogmática e a doutrina de Deus são ética, isto significa necessária e decisivamente que isto é a atestação da ética *divina*, a atestação do bem do mandamento atribuído a Jesus Cristo e cumprido por ele”.
41. “Em virtude do fato de que o mandamento de Deus é a forma de sua graça eletiva, este é o ponto de partida de toda questão e resposta ética”.
42. “O problema da obediência é o problema do comportamento humano. Nessa medida, a dogmática coincide com o problema ético”, que é problema existencial e comum a todos os homens.
43. A ética teológica é a atestação e confirmação da ação de Deus em Cristo.
44. Cabe a ética teológica “dar testemunho da fundamentação que todas as coisas realmente têm”.
45. A ética teológica só é ética teológica se mover-se dentro de seu ponto de partida desde o início.
46. “A realidade do bem como tal, a realidade do mandamento de Deus como a totalidade do bem, não pode ser tratado como uma mera possibilidade”.
47. “Não se pode viver como se Deus não tivesse se revelado em Jesus Cristo”.
48. A ética teológica simultaneamente ocupa-se com a conduta correta do homem e com a realidade de Deus.
49. “Mesmo enquanto ética, a teologia é, total e ulteriormente, o conhecimento e representação da Palavra e da obra de Deus”.
50. A reta conduta “é absolutamente determinada na reta conduta de Deus”, isto é, “ela é determinada em Jesus Cristo”.
51. A ética teológica, ou “é ética da graça ou não é ética teológica”.
52. A ética consiste em “tornar-se obediente a revelação da graça de Deus”.
53. O ponto de partida da ética é inegociável, pois não é apenas o fundamento da ética, mas a fonte de tudo o que existe.
54. O mandamento de Deus consiste no relacionamento do ser humano com Jesus Cristo.
55. A conduta a ser investigada pela ética é a ação do próprio Cristo.
56. “O problema da ética na dogmática eclesial pode consistir apenas na questão de como e em que medida a ação humana é uma glorificação da graça de Jesus Cristo”.
57. “A ética teológica não pode considerar uma visão do homem separada deste centro-vital” que é Jesus Cristo.

- 58.O reconhecimento da graça de Deus em Jesus Cristo determina a forma da ética teológica.
- 59.O assunto da ética teológica é “a Palavra e obra de Deus em Jesus Cristo, na qual a reta ação do homem já foi feita e, portanto, aguarda apenas ser confirmada por nossa ação”.
- 60.Ética é doxologia.
- 61.O homem age bem na medida em que está consonante com Deus, que é o bem em sua plenitude.
- 62.“O bem da ação humana consiste no fato de que ela é determinada pelo mandamento divino”.
- 63.A ação humana é acolhida no mandamento de Deus, pois desde toda a eternidade Deus se elegeu para ser Deus do ser humano.
- 64.Em Jesus Cristo o ser humano é incluído no relacionamento com Deus.
- 65.A “prática da Palavra de Deus forma a base da Igreja cristã”.
- 66.O mandamento de Deus consiste na compreensão de Deus como Criador, Reconciliador e Redentor, por meio da graça em Jesus Cristo.
- 67.Na humanidade de Cristo está o Criador, o Reconciliador e o Redentor.
- 68.Desta forma, “nós nos reconhecemos, não como reflexo de uma ideia de homem, mas como reflexo da Palavra de Deus que é a fonte de toda verdade”.
- 69.Na tríplice relação, criação, reconciliação e redenção, o ser humano toma lugar como criatura, pecador agraciado e herdeiro do Reino de Deus.
- 70.Na ética, a criação, a reconciliação e a redenção se encontram.
- 71.O mandamento de Deus é conhecido por meio do relacionamento com ele.
- 72.Deus é conhecido na medida em que ocorre o relacionamento com ele.
- 73.Ética teológica tem mais a ver com relacionamento com Deus do que com construção de sistemas teóricos.

3.1.5.3 CONSIDERAÇÕES SINTÉTICAS

A fundamentação da ética é a graça eletiva de Deus revelada em Jesus Cristo. A graça de Deus elege ao próprio Deus para ser Senhor amoroso e gracioso do ser humano e elege o ser humano para servir e obedecer ao mandamento de

Deus. O mandamento de Deus surge na medida em que Deus se revela em sua graça. Na aliança de Deus com o ser humano, é o próprio Deus que cumpre a aliança totalmente, pois Deus é ser humano em Jesus Cristo, Deus é Senhor e Servo. Diante da ação de Deus cabe ao homem a glorificação desta ética maravilhosa.

O ser humano é colocado dentro da aliança em Jesus Cristo, sendo chamado a conformar-se à ética de Deus. Em Jesus Cristo, toda a existência recebe seu fundamento e sua devida dimensão. Ele mesmo é o Criador, o Reconciliador e o Redentor, e o ser humano faz parte disso em Cristo. *Soli Deo Gloria*.

3.1.6 Comunidade cristã e comunidade civil (1946)¹¹⁸

No verão europeu de 1946, o teólogo Karl Barth palestrou em Berlim, Göttingen, Papenburg, Godesberg e Stuttgart. O tema de suas palestras, cujo texto foi publicado no mesmo ano, foi “*Christengemeinde und Bürgergemeinde*” no português Comunidade cristã e comunidade civil. Este texto está marcado pelo contexto da Segunda Guerra Mundial.

3.1.6.1 ANÁLISE DO TEXTO

Comunidade cristã e comunidade civil são respectivamente igreja e estado. Barth as denomina de comunidades a fim de estabelecer uma relação positiva entre elas. Para Barth comunidade cristã e comunidade civil não são duas grandezas que se excluem mutuamente. A comunidade civil abrange tudo o que existe dentro de uma determinada sociedade, inclusive, a comunidade cristã. A comunidade cristã está dentro da comunidade civil. Além disso, Barth usa o termo comunidade para deixar claro que ao falar de igreja e estado não está se falando, a priori, de instituições, mas de pessoas reunidas em um meio comum e com atividades comuns (BARTH, 2006, p. 289-290).

¹¹⁸ Utilizamos aqui livremente e com alterações partes do texto publicado em: 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.

A comunidade civil como um todo é “espiritualmente cega e ignorante”. É desprovida de fé, amor e esperança. Na comunidade civil não se ora e não há fraternidade. Por isso, a “comunidade civil apenas tem funções e objetivos exteriores, apenas relativos, apenas provisórios”. A partir dos óculos da comunidade cristã, portanto, ela é fraca, deficiente e ameaçada (BARTH, 2006, p. 290).

No entanto, até mesmo “a comunidade da igreja não ‘tem’ seja a fé, seja o amor, seja a esperança. A igreja morta existe, infelizmente, e não é preciso olhar muito longe para enxergá-la”. De tal modo a comunidade cristã não pode pensar que é superior à comunidade civil. A comunidade cristã¹¹⁹, e aqui Barth observa a 5ª tese da declaração de Barmen, ainda está dentro do mundo não redimido (BARTH, 2006, p. 291), e, justamente por isso, “é preciso contar muitíssimo seriamente com o pecado e com o perigo do caos que lhe segue de arrasto, e no qual o senhorio de Jesus Cristo está, sem dúvida, instalado de forma real, porém ainda oculto” (BARTH, 2006, p. 301).

Para Karl Barth, a comunidade cristã existe como uma *Politeia*¹²⁰ (BARTH, 2006, p. 291), ou seja, “com determinadas autoridades e ministérios, formas de comunhão e divisão de funções”, tendo assim a responsabilidade de servir “todo o povo no âmbito estreito e amplo do lugar, da região, do país, este é o sentido de sua existência, em grau não menor que o da comunidade civil”. Assim, ao conhecer “em seu próprio âmbito a diversidade dos dons e das funções outorgadas pelo Espírito Santo, também no âmbito político a comunidade cristã ficará vigilante e aberta para a necessidade de separar as diversas funções” (BARTH, 2006, p. 306). É tarefa da comunidade cristã ajudar a todas as pessoas e orar por elas – especialmente pelos reis que possuem obrigações especiais referentes ao governo do Estado. Para

¹¹⁹ Para Barth “A igreja chama à lembrança o reino de Deus. Mas isto não significa que ela espera do Estado que ele aos poucos vá se transformando no reino de Deus. O reino de Deus é o reino no qual Deus é tudo em tudo, sem sombras, sem problema e contradição, o senhorio de Deus no mundo redimido. No reino de Deus o exterior está bem guardado no interior, o relativo no absoluto, o provisório no definitivo. No reino de Deus não há legislação nem executivo nem judiciário. Pois no reino de Deus não há que corrigir primeiro o pecado, não há que temer nem barrar nenhum caos. No reino de Deus saiu do oculto, está revelado o senhorio universal de Jesus Cristo para a glória de Deus Pai. [...] Ela aponta, afinal, para Jesus Cristo que veio e que voltará. Mas ela de fato não pode fazê-lo projetando, propondo e tentando implantar na comunidade civil uma forma e realidade de Estado que tenha jeito de reino de Deus. Mais uma vez está com a razão o Estado ao repudiar, via de regra, todos os avanços cristãos que no fundo tiverem esse objetivo. Faz parte de sua natureza não ser reino de Deus nem poder vir a sê-lo” (BARTH, 2006, p. 301).

¹²⁰ Termo que quer dizer “corpo político, referente à cidadania, comunidade” (GINGRICH, 2007, p. 171).

Barth, esta “*Politeía*” vive na esperança de uma “*Políteuma*”¹²¹ (BARTH, 2006, p. 291-292). Portanto, aguarda o reino de Deus, tendo esperança “na decisão judicial do rei Jesus a assumir o seu trono (Mt 25.31s). Sob essa perspectiva necessariamente se poderá e se terá que falar de um significado político extremo, até da existência da comunidade cristã”. Dessa forma, “a existência da comunidade cristã não é apolítica, e sim política” (BARTH, 2006, p. 292).

Barth declara que a comunidade cristã pode manifestar-se em assuntos referentes à vida pública “através dos seus órgãos presbiteriais e sinodais, dirigindo ofícios específicos aos órgãos governamentais ou lançando manifestos públicos”. Além disso, Barth exorta jornalistas e literatos cristãos para que sirvam honestamente a comunidade estando “ao serviço do evangelho¹²² destinado a todo o povo, e não ao serviço de caduquices cristãs quaisquer!” (BARTH, 2006, p. 313).

A comunidade cristã vive dentro e sob a comunidade civil, há, portanto, o reconhecimento de uma *Exousía*¹²³ inerente à comunidade civil. Esta *Exousía* é vista por Barth como uma disposição divina (baseando-se em Romanos 13.1). E a comunidade cristã se rejubila nesta relação e sabe que “sem essa ordem política tampouco existiria uma ordem cristã. Ela sabe disso e dá graças a Deus por isso, pelo fato de poder existir [...] sob a guarda da comunidade civil”. Assim, a comunidade civil tem em comum com a comunidade cristã “tanto sua origem como o seu centro”. Ela é disposição divina, e serve para servir o ser humano, protegendo-o contra a “eclosão do caos”. Para Barth a comunidade civil provê o tempo tão precioso que a comunidade cristã necessita, em suas palavras: “tempo para proclamar o evangelho, tempo para contrição, tempo para crer”. Portanto, a comunidade civil não existe abstraída do reino e do senhorio de Jesus Cristo (BARTH, 2006, p. 293). No entanto, a comunidade civil vive em um mundo não redimido e sob o pecado do mesmo modo que a comunidade cristã. De tal modo, a comunidade civil – independente do sistema político e econômico que adote – pode ser corrupta. Mesmo assim, para Barth “fica excluída uma coisa: a decisão pela indiferença, um cristianismo apolítico” (BARTH, 2006, p. 294).

¹²¹ O termo significa “estado, comunidade, nação” (GINGRICH, 2007, p. 171).

¹²² Novamente durante a análise deste texto respeitamos a opção do tradutor de colocar o termo “evangelho” em minúsculo.

¹²³ Termo normalmente traduzido por autoridade, podendo também significar um poder oficial, de governo (GINGRICH, 2007, p. 77).

A comunidade cristã tem o seu agir restrito “ao círculo interior do reino de Cristo”. E “proclama o senhorio de Jesus Cristo e a esperança pelo reino vindouro de Deus”. Nisto ela difere da comunidade civil a qual não possui esta mensagem e, portanto, precisa ouvi-la. A comunidade civil “não ora; ela depende de que se ore por ela” (BARTH, 2006, p. 294). Para Barth a comunidade cristã “vive no dia raiado do Senhor, e sua tarefa frente ao mundo consiste em despertá-lo e dizer-lhe que este dia raiou”. E jamais poderá prestar serviço à “arte política que se oculta no escuro” que “é a arte do estado anárquico e tirânico que precisa esconder a consciência suja dos seus cidadãos ou dos seus funcionários” (BARTH, 2006, p. 307).

A comunidade cristã é “embasada e nutrida pela livre palavra de Deus que na Escritura Sagrada sempre comprova novamente a sua liberdade”. E é a partir da palavra de Deus que a palavra humana pode “ser livre portadora e proclamadora dessa livre palavra de Deus”. A comunidade cristã “precisa arriscar a analogia de atribuir um caráter promissor, um significado positivo e construtivo à livre palavra humana mesmo no âmbito de comunidade civil”. E é nesse sentido que ela se empenhará pelo diálogo e pela cooperação com a comunidade civil. Logo, a comunidade cristã se empenhará no serviço, pois “dentro do discipulado de Cristo, não se exerce nenhum mando, e sim presta-se serviço” (BARTH, 2006, p. 307). Da mesma forma a comunidade civil deve existir como servidora das pessoas (BARTH, 2006, p. 308).

A comunidade cristã crê em Jesus Cristo que é Senhor da igreja e do mundo. Assim, a comunidade cristã torna-se responsável pela comunidade civil, orando por ela. No entanto, se sua ação se limitasse a oração não estaria levando a sério sua responsabilidade, ela deve, também, “trabalhar ativamente” em prol da comunidade civil (BARTH, 2006, p. 295). E a possibilidade existente para que a comunidade cristã sirva a comunidade civil e assim exerça a sua responsabilidade para com ela é a “proclamação do evangelho inteiro da graça de Deus, a qual como tal é a justificação completa do ser humano inteiro, também do político” (BARTH, 2006, p. 312-313). E é justamente por isso que a “comunidade consciente de sua responsabilidade política desejará e exigirá que a pregação se torne política”. Em resposta à exortação política é que a comunidade cristã deve agir politicamente e desse processo surgirá “a benéfica intranquilização cristã-política” que deverá mover e envolver toda a comunidade civil (BARTH, 2006, p. 313).

A comunidade cristã deve buscar, como comunidade política que ocupa o seu lugar dentro da comunidade civil e age junto e em prol dela, algum sistema político que seja adequado ao contexto que vive. Ela deve estar consciente nesta busca, mesmo que a comunidade cristã se dedique ao máximo, de que todo e qualquer sistema humano tem limitações e que sua obediência e confiança não estão numa ideologia política (BARTH, 2006, p. 296-297). Elas se baseiam na força da palavra de Deus que “sustenta todas as coisas (Hb 1.3; tese de Barmen nº 5), inclusive as coisas políticas” (BARTH, 2006, p. 297). A comunidade cristã inserida no âmbito político “participa de problemas e tarefas não-cristãs, e sim ‘naturais’, mundanas, profanas”. Mesmo neste âmbito sua direção está no espiritual, seu referencial ético provém de Deus (BARTH, 2006, p. 299).

É tarefa da comunidade cristã, subordinada à comunidade civil, distinguir entre o Estado legítimo e o não legítimo. Ou seja, optar sempre pela melhor forma de governo em cada caso (BARTH, 2006, p. 297). Para poder se posicionar de forma adequada ela necessita de um fator norteador, que deve ser o próprio ser humano. Ou seja, deve optar por um sistema que zele pela pessoa humana e não a oprima. A comunidade cristã crê no “Deus uno e eterno que, como tal, se tornou ser humano e assim se tornou próximo do ser humano, a fim de nele praticar misericórdia (Lc 10.36s)” (BARTH, 2006, p. 303). É em Cristo que se encontra a dignidade humana, disso resulta que a fé cristã deve nortear a práxis da comunidade cristã. Dessa forma, o ser humano sempre está no horizonte da ética cristã. Pois, “Depois que o próprio Deus se tornou pessoa humana, a pessoa humana é a medida de todas as coisas”. Assim, a preservação do outro se torna chave hermenêutica da política em Barth. O ser humano vem antes de qualquer mera causa. Assim, fica claro em Barth que o ser humano “não deve servir às causas, mas causas devem servir à pessoa humana”. Ainda neste sentido, Barth verifica que a comunidade cristã possui o testemunho “da justificação divina, isto é, do ato no qual Deus em Jesus Cristo estabelece e firma contra pecado e morte seu direito original sobre a pessoa humana e com isto o direito da própria pessoa humana”. Aqui, porém, é necessário lembrar que a pessoa humana, vivendo no mundo não redimido, convive com a realidade do pecado, ou seja, está refém da corrupção ética na relação entre as pessoas humanas. Assim, a comunidade cristã deve pleitear junto à comunidade civil esta causa, a saber, “manter a pessoa humana dentro de seus limites assim como guardar a pessoa humana, e isto mediante o

estabelecimento e a aplicação do direito” (BARTH, 2006, p. 304). Assim, “a postura cristã supera tanto o individualismo quanto o coletivismo”. Ou seja, a comunidade cristã “conhece e reconhece os ‘interesses’ do indivíduo e do todo, mas ela se lhes opõe no momento em que pretenderem ter a última palavra”. Estas vontades devem ser avaliadas “perante o direito sobre o qual os indivíduos e o todo não devem dominar, mas pelo qual devem perguntar e procurar ao qual devem servir – sempre em prol da limitação e preservação do ser humano” (BARTH, 2006, p. 306).

Ao ter a pessoa humana ao seu cuidado, a comunidade cristã deve olhar primeiro para os seres humanos mais necessitados de auxílio. Aqui vale mencionar que no agir da comunidade cristã deve estar a opção pelos “social e economicamente fracos e por isso ameaçados, serão os pobres aqueles pelos quais ela sempre se empenhará de modo especial e preferencial, por eles, principalmente, ela responsabilizará a comunidade civil”. A comunidade que está na política como cristã deve “se empenhar e lutar pela justiça social”¹²⁴ (BARTH, 2006, p. 305).

Esta ação cristã política precisa ser refletida pela comunidade cristã, a qual “não é um fim em si mesma”. Sua missão é servir “a Deus e bem por isso e com isso ela serve às pessoas humanas”. E na sua ação deve sempre se questionar se “já forneceu à comunidade civil a prova do espírito e da força, representou e proclamou a Jesus Cristo frente ao mundo de forma tal que já possa esperar, de sua parte, ser considerada fator importante, interessante e benéfico na vida pública” (BARTH, 2006, p. 300).

Para Barth a comunidade civil, ou seja, “a coisa política” é analogia do reino de Deus. No entanto, como todas as analogias, está também tem as suas limitações. A comunidade civil “é ignorante em relação ao segredo do reino de Deus, ao segredo do seu próprio centro, ela é neutra frente à confissão e à mensagem da comunidade cristã”. E sem a mensagem do evangelho ela só pode recorrer ao direito natural. Aqui é necessário ver que a comunidade cristã também não é o reino de Deus, “mas ela sabe dele, espera por ele, crê nele; afinal ela ora em nome de Jesus Cristo e anuncia esse” (BARTH, 2006, p. 302). É justamente aí – no evangelho de Jesus Cristo onde repousa e tem consolo – que a comunidade cristã

¹²⁴ “E na opção entre as diversas possibilidades socialistas (social-liberalismo? Cooperativismo? Sindicalismo? Livre-monetarismo? Marxismo moderado ou radical?) ela em todos os casos fará aquela escolha da qual julga poder esperar o máximo de justiça social (relegando para um segundo plano todos os demais critérios)” (BARTH, 2006, p. 305).

não pode ser “neutra” nem “inerte”. De tal modo, “o seu discernir, julgar, optar e querer político implica um testemunho indireto, porém real. Assim também sua atuação política é confissão”. É nessa relação, através da corresponsabilidade que a comunidade cristã possui, que “é posta em andamento aquela história que tem por alvo e conteúdo a transformação da comunidade civil numa analogia do reino de Deus e concomitantemente o cumprimento de sua justiça” (BARTH, 2006, p. 303).

Verifica-se ainda que o agir da comunidade cristã como “em sua própria origem é ecumênica (católica), ela resiste também na área política a todos os interesses abstratos locais, regionais e nacionais”. Ou seja, ela deve buscar sempre o melhor para determinada cidade em que atue, no entanto, também deve olhar além, para fora “das muralhas da mesma” (BARTH, 2006, p. 308).

Barth procura “ilustrar como é que, a partir da comunidade cristã, se tomam decisões no âmbito da comunidade civil”. Para ele “foi e é preciso mostrar que é possível e necessário compararem-se as duas áreas e, nisto, tomarem-se decisões de uma área para a outra” (BARTH, 2006, p. 310).

Barth também comenta sobre a opção política, que segundo ele, é mais condizente com o testemunho bíblico. Para ele, “com satisfação ou irritação”, a “direção e linha cristã política resultante do evangelho demonstra notória inclinação para aquele lado que comumente se costuma chamar de estado ‘democrático’” (BARTH, 2006, p. 310). Assim, há “uma afinidade entre a comunidade cristã e a comunidade civil dos povos livres!” (BARTH, 2006, p. 311). No entanto, dentro da área política, como supracitado, os cristãos devem buscar em cada caso a melhor opção política. Para Barth é tarefa do cristão “defender e fazer ouvir a mensagem cristã que toca a todas as pessoas” (BARTH, 2006, p. 311-312). Nesse contexto Barth indica que a comunidade cristã não deve tornar-se um partido cristão, “ao se fazer representar por um partido cristão, a comunidade cristã não poderá ser para a comunidade civil o sal político que lhe cabe ser”. Assim, que “se mostrem e se portem precisamente como aqueles que, ao seguirem seu próprio caminho, não estão contra alguém, mas pura e simplesmente a favor de todos, da causa comum de toda a comunidade civil”. Disso Barth conclui que “na área política a comunidade cristã justamente nem pode mostrar diretamente o que é cristão, ou seja, sua mensagem, mas apenas no espelho de suas decisões políticas”. Portanto, sua pregação dentro da política é o agir ético fundamentado na revelação de Deus. A comunidade cristã só pode “ser testemunho e ter o efeito de testemunho. Entretanto

o título e o postulado de ser esse testemunho ainda não lhes confere esta qualidade!”. No âmbito político o cristão é anônimo; e se lutasse “politicamente em prol dos interesses da igreja” não seria cristão (BARTH, 2006, p. 312). Nesse agir político a comunidade cristã deve ser, além de crítica, autocrítica, pois quem “vai acreditar na mensagem do Rei e de seu reino, se a atuação e o comportamento da igreja deixam transparecer que ela mesma nem pensa em orientar sua própria política interna segundo essa mensagem?”. Novamente o testemunho e o reflexo do evangelho no agir cristão é que são o legado da comunidade cristã, “a forma mais clara de ela falar na comunidade civil é por aquilo que ela é”. Assim, sendo a comunidade cristã “não carece de partido cristão” (BARTH, 2006, p. 314). Ela deve ser atuante como cristã, e “dar à comunidade civil impulsos na direção cristã, liberdade de movimentos na linha cristã” (BARTH, 2006, p. 315).

Para Barth, sua “argumentação partiu não de uma concepção do ‘direito natural’, mas do evangelho”. E remete qualquer semelhança entre evangelho e direito natural a uma confirmação de que “a PÓLIS se encontra dentro do reino de Jesus Cristo mesmo quando seus titulares não conhecem ou não querem tomar conhecimento deste fato”. Para Barth, a “comunidade civil pagã” existe e “vive do fato de que semelhante condução dos cegos sempre tem possibilitado a sua continuidade e seu funcionamento”. E é justamente por isso que “a comunidade cristã não pode nem deve privá-la do testemunho de sua intuição objetivamente fundamentada, claramente delineada e aplicável com toda consequência” (BARTH, 2006, p. 310).

Acerca da tese nº5 da Confissão de Barmen¹²⁵, Barth comenta:

Penso ter tratado o tema ‘comunidade cristã e comunidade civil’ no sentido desta tese e, portanto, dentro da intenção da Igreja Confessante na Alemanha. Algumas coisas hoje seriam diferentes se em tempo hábil ela mesma tivesse dado mais atenção a este elemento da Declaração. Mas não será tarde demais voltar a ele hoje, com redobrada seriedade, aprofundada e fortalecida pela experiência (p. 315).

¹²⁵ Aqui Barth refere-se à quinta tese da Declaração de Barmen: “A Escritura nos diz que, segundo disposição divina, o Estado tem a incumbência de cuidar da justiça e da paz dentro do mundo ainda não redimido, no qual também se encontra a igreja, segundo o critério do discernimento humano e da capacidade humana, mediante ameaça e uso da força. Com gratidão e reverência perante Deus a igreja reconhece a bênção dessa sua disposição. Ela chama à lembrança o reino de Deus, o mandamento e a justiça de Deus e concomitantemente a responsabilidade dos governantes e governados. Ela confia na e obedece à força da Palavra, mediante a qual Deus sustenta todas coisas” (BARTH, 2006, p. 315).

3.1.6.2 TESES CENTRAIS

1. A comunidade civil como um todo negligencia as dimensões da fé e da espiritualidade, e é função da comunidade cristã preencher esta lacuna.
2. A comunidade cristã ainda está dentro do mundo não redimido, e, justamente por isso, precisa estar atenta para a realidade do pecado e todas suas consequências.
3. A comunidade cristã é uma *Politeía* que espera uma *Políteuma*.
4. A existência da comunidade cristã deve ser uma existência política. Fica excluída a possibilidade de uma existência apolítica.
5. A comunidade cristã vive dentro da comunidade civil.
6. A comunidade cristã reconhece que há uma *Exousía* inerente à comunidade civil.
7. É tarefa da comunidade civil proteger o ser humano e por limites às suas ações.
8. A comunidade civil não existe abstraída do reino e do senhorio de Jesus Cristo, mesmo se ela existir de forma corrupta e longe de seu centro e origem.
9. A comunidade cristã precisa transmitir a mensagem da qual a comunidade civil é desprovida, a saber, a boa nova de Jesus Cristo presente nos evangelhos.
10. Comunidade cristã é comunidade de serviço: serve para servir. É assim que a comunidade civil também deve existir, ou seja, deve servir às pessoas.
11. O serviço por excelência que a comunidade cristã pode direcionar a comunidade civil é a proclamação do Evangelho que justifica o homem.
12. A comunidade cristã, ativa na política, deve, com a comunidade civil, buscar um sistema político e optar sempre pela melhor forma de governo em cada caso.
13. Como chave hermenêutica de seu agir político a comunidade cristã deve sempre ter em mente a opção pelo ser humano. E dentro da esfera humana optar preferencialmente pelo pobre.
14. A pessoa humana vive no mundo não-redimido e convive com a realidade do pecado.

- 15.A comunidade cristã deve pleitear junto à comunidade civil que esta mantenha a ordem social através de dispositivos legais.
- 16.A corresponsabilidade política da comunidade cristã está no seu agir voltado para o bem da comunidade civil, entendendo-se como parte dela.
- 17.A comunidade cristã não é um fim em si mesma, muito pelo contrário ela só faz sentido a partir do serviço a Deus que se dá no serviço a humanidade.
- 18.O agir da comunidade cristã deve ser autocrítico, sempre avaliando se tem sido pertinente e importante para a comunidade civil.
- 19.A comunidade civil é analogia do reino de Deus, enquanto organização política, mesmo que não esteja ciente de sua posição.
- 20.A comunidade cristã também não é a realização última do Reino de Deus, mas deve aguarda-lo ativamente, anunciando a Jesus Cristo.
- 21.O agir da comunidade cristã, enquanto agir ecumênico, deve compreender, conhecer, reconhecer e resguardar os interesses das partes e do todo.
- 22.O uso da força e soluções violentas só podem ser apoiados pela comunidade cristã em situações extremas.
- 23.A opção política que mais se alinha com o testemunho bíblico é a democracia.
- 24.A comunidade cristã não deve tornar-se um partido cristão.

3.1.6.3 CONSIDERAÇÕES SINTÉTICAS

A fundamentação da ética é o relacionamento do cristão com o Senhor da comunidade cristã e da comunidade civil. Este relacionamento é fundado e plenificado em Jesus Cristo, verdadeiro Deus e verdadeiro homem. Entretanto, a comunidade cristã vive diante da realidade do pecado, como dimensão real presente no ser humano. E é consciente de suas contingências que ela se coloca dentro da comunidade civil, sendo-lhe vedada uma existência apolítica. Ela reconhece a comunidade civil como lugar privilegiado onde ela pode ser comunidade cristã. É dentro da realidade civil que ela pode servir as pessoas em amor e entrega doacional, movida pelo próprio amor e entrega doacional de Jesus Cristo. No horizonte de sua atuação está a pessoa humana, preferencialmente o pobre. É neste serviço que ela aguarda ativamente a realização plena do Reino de Deus.

3.2 BREVES CONSIDERAÇÕES CONCLUSIVAS ACERCA DA FUNDAMENTAÇÃO DA ÉTICA EM KARL BARTH

A fundamentação da ética é Jesus Cristo. Isto Karl Barth apresenta de variadas formas, mas em última análise sua elaboração teórica sempre culmina com a glorificação de Jesus Cristo como o centro-vital de toda a existência e, em consequência, de toda ética.

Ao falar do cristão na sociedade, Barth entende o cristão como aquela testemunha do amor de Deus revelado em Jesus Cristo. Mais, ele entende que a própria ação cristã deve ter Jesus Cristo como pressuposto. O “Cristo em nós”, significa que a ética cristã deve estar totalmente envolvida e comprometida com seu Senhor. O Deus cristão, Criador e Redentor, é, ele mesmo, a fundamentação e o paradigma da ética.

Quando fala da ética como problema da atualidade, ele entende esta realidade como algo existencial e, por isso, questão inescapável a todo homem. Novamente aqui Karl Barth recorre a Palavra de Deus, como aquela Palavra que para além da linguagem está preñe da realidade de Jesus Cristo, que é realidade salvífica. Jesus Cristo é a fonte da ética, pois é a fonte e o sentido da própria vida que se faz presente e se dá a conhecer ao ser humano.

No que tange ao primeiro mandamento e de sua dimensão como axioma teológico, Karl Barth não demora em identificar Jesus Cristo com o Deus do primeiro mandamento, sendo que este é o Filho desde toda a eternidade. Jesus Cristo é o conteúdo da revelação de Deus que acontece na história.

Acerca da dinâmica evangelho e lei, para Karl Barth, estas realidades só fazem sentido dentro da dimensão da Palavra de Deus. Mais, elas só fazem sentido diante da graça de Deus, que o próprio Barth identifica com Jesus Cristo. Jesus Cristo é a graça de Deus. E esta mesma graça ao relacionar-se com o ser humano torna-se lei, torna-se referência.

Quando Karl Barth pensa o mandamento de Deus, portanto, ele não se furta da graça de Deus. Toda a realidade humana só pode ser entendida diante da graça amorosa de Deus, que é graça criativa, reconciliadora e redentora. Ora, esta graça é Jesus Cristo. Ele fundamenta toda a existência, todo o pensar teológico e toda ética cristã. A graça de Deus que demanda obediência, torna-se lei cumprida pelo próprio

Cristo em sua humanidade. Ao ser humano cabe conformar-se a ética de Deus e glorificar sua obra e Palavra.

Enfim, ao falar da comunidade cristã e sua relação com a comunidade civil, Karl Barth não a entende como algo de fora, como uma espectadora da história, mas decisivamente presente e atuante na comunidade civil, bem como seu Senhor concretamente age e acontece na história. Sua função é espiritual e social. Nutrida pelo próprio autor da vida ela tem como tarefa uma inserção transformadora e significativa no seio da comunidade civil. Ela glorifica a Jesus Cristo, a palavra e a obra de Deus em seu serviço ao ser humano, preferencialmente aos pobres, aos fragilizados, aos vulnerabilizados, aos invisibilizados, aos oprimidos, isto é, a todos que sofrem.

Desta aproximação a teologia de Karl Barth no que tange a fundamentação da ética, percebemos que alguns termos se mostram fundamentais na empresa de sistematizar tal pensamento. São eles: fundamento; evangelho; graça; mandamento; lei; ética; Reino de Deus; Cristo em nós. Na próxima etapa de nossa pesquisa, é justamente a partir destes aspectos que sistematizamos a teologia de Karl Barth acerca da fundamentação da ética.

4 SISTEMATIZAÇÃO DO PENSAMENTO DE BARTH ACERCA DA FUNDAMENTAÇÃO DA ÉTICA

Da análise dos textos de Barth entendemos que, decididamente, para aquele autor, a fundamentação da ética é Jesus Cristo. Isto é aqui compreendido e sistematizado nos seguintes tópicos¹²⁶: 1. Jesus Cristo: o fundamento; 2. Jesus Cristo: o Evangelho; 3. Jesus Cristo: a graça; 4. Jesus Cristo: o mandamento; 5. Jesus Cristo: a lei; 6. Jesus Cristo: a ética; 7. Jesus Cristo: o reino de Deus; 8. Jesus Cristo: Cristo em nós. É necessário ver que tal distinção por temas tem mais um caráter didático do que sistemático, uma vez que todos os pontos destacados se perpassam mutuamente. Entretanto, pretendemos desenvolver cada aspecto com seu acento devido.

4.1 JESUS CRISTO: O FUNDAMENTO

A partir da Escritura, Barth sustenta que Jesus Cristo é o fundamento de tudo o que existe. A ética, portanto, para ele só pode ser pensada a partir deste fundamento último.

4.1.1 Deus

Na teologia barthiana, Deus é completo, inteiro, indivisível, não pode ser rotulado. Por isso é muito mais do que religião ou moral. Deus, que é o fim último, se distingue de todos os fins penúltimos. Ele, em si mesmo, é o fundamento e, por isso, pode ser base última para a ética e para qualquer coisa que se pense. Ao lado deste Deus que é real, deste *Deus ecclesiae*, não pode existir outro deus. Assim, na

¹²⁶ A etapa anterior a esta, disposta neste capítulo, consistiu em perceber quais eram os temas que se sobressaiam na elaboração teológica de Barth, como descrito no parágrafo introdutório deste capítulo. Em seguida, recolhemos todas as teses centrais dos textos analisados no capítulo anterior e os separamos dentro de cada um dos referidos temas. A abordagem que se dá neste capítulo, portanto, trata do desenvolvimento crítico e sistemático das teses centrais de Barth. Como na análise das teses centrais e das considerações sintéticas do capítulo anterior, também aqui os fragmentos citados de Barth são oriundos das análises textuais. Por isso, as devidas referências às citações estão dispostas na parte da pesquisa onde analisamos os textos-base.

rejeição de outros deuses implica que Deus é o fundamento último de todas as coisas.

Deus, como o sumo bem, ou ainda “a realidade do bem como tal, a realidade do mandamento de Deus como a totalidade do bem, não pode ser tratado como uma mera possibilidade”. Ou Deus é ou nada é. E até mesmo a teologia não está isenta de ser tentada por outros deuses ou fundamentos.

A ênfase da doutrina de Deus de Barth é ver que este Deus, este sumo bem, este totalmente outro que é fundamento de toda a existência, é o conteúdo da teologia. Contudo, por meio da aliança, não é possível falar de Deus sem se falar do ser humano. Por isso, o conteúdo da doutrina de Deus inclui o ser humano, pois Jesus Cristo faz parte da aliança de Deus com o homem. Na aliança, “Deus elege a Si mesmo para ser gracioso em prol do homem, para ser seu Senhor e Auxiliador, e agindo desta forma ele elege o homem para ser testemunha de Sua glória”. Esta aliança acontece historicamente e toma forma na pessoa de Jesus Cristo.

4.1.2 Jesus Cristo

Jesus Cristo, verdadeiro Deus e verdadeiro homem, coração da aliança entre Deus e o ser humano, é o fundamento último de toda a existência bem como da ética. Diante dele, a experiência religiosa é secundária. Primário é o movimento crístico de Deus na direção do ser humano. Mais, Jesus Cristo é a Palavra última de Deus endereçada à humanidade. Em Jesus Cristo o primeiro mandamento como axioma teológico toma forma, está posto sob a perspectiva da salvação e, desta forma, sob a esfera da cristologia. Em Jesus Cristo a teologia natural é rejeitada enquanto ponto de partida, pois não faz jus à revelação.

Jesus Cristo acontece historicamente, nele o bem acontece. E já “não se pode viver como se Deus não tivesse se revelado em Jesus Cristo”. Por isso que ele é o ponto de partida inegociável da ética.

Na humanidade de Cristo está o Criador, o Reconciliador e o Redentor. Jesus Cristo é o mistério da encarnação de Deus. Em Jesus Cristo, Deus cria. E em Jesus Cristo Deus assume a humanidade totalmente em seu próprio ser, reconciliando-a e redimindo-a.

4.1.3 O ser humano

O ser humano é finito, frágil, contingente, mortal. Tal consciência deixa o homem mais sábio e o move em direção da total dependência de Deus. Pois, há uma “infinita diferença qualitativa” entre Deus e o homem. São duas realidades totalmente distintas. Mas estão ontologicamente reunidas em Cristo Jesus. E “a ética teológica não pode considerar uma visão do homem separada deste centro-vital”. Em Jesus Cristo o ser humano é incluído no relacionamento com Deus. Desta forma, “nós nos reconhecemos, não como reflexo de uma ideia de homem, mas como reflexo da Palavra de Deus que é a fonte de toda verdade”. O ser humano, diante da graça de Deus, pode viver como ser totalmente amado, não como alguém jogado no mundo, desamparado, mas como alguém que possui um fundamento para além de si mesmo, e que pode fundamentar-se na própria fonte da vida.

4.1.4 Fazer teológico

O axioma teológico mais fundamental é o primeiro mandamento, isto quer dizer que Deus como Senhor que age concretamente na história é o objeto da teologia. E todo fazer teológico é medido e julgado por seu axioma. Para Barth, é essencial que o axioma esteja escrito, e que faça parte de um documento normativo, sendo válido para uma comunidade determinada. Mais, como o axioma está escrito, o fazer teológico consiste em interpretação. E toda Escritura, se bem interpretada, remete ao primeiro mandamento. O fazer teológico, caso coloque outra instância ao lado de Deus, é no enfoque que se saberá qual conteúdo é a real premissa para determinada teologia. Como exemplo, vale citar a teologia protestante que incorreu no erro de inverter a ordem dos valores revelação-razão, pois a segunda se tornou critério para julgar a primeira. Ora, a partir de Jesus Cristo, a teologia pode ver a revelação em relação com qualquer instância que se apresente, mas sem inverter a primazia da revelação.

Até mesmo a revelação presente na criação, se não é lida e julgada a partir da revelação crística, configura a afirmação de outros deuses. Assim, a tarefa da teologia é ater-se ao seu ponto de partida específico: o Deus revelado em Jesus Cristo. Qualquer outro fundamento afastaria a teologia de seu centro. Isto é verdadeiro também ao se notar que nenhuma teologia justifica a si mesma, pois a

palavra de Deus é o fundamento de todo falar teológico. Nós falamos porque Deus falou primeiro. Teologia é resposta, tem a ver com o *auditus fidei*.

4.1.5 Escatologia

De forma breve, pode-se dizer que sem um fim não há sentido nem ética. Por isso que se deve considerar um fim da história, um fim de amor, liberdade, fraternidade e paz eterna. E como um deus é a instância em que alguém deposita sua fé e esperança, a escatologia cristã está totalmente ligada ao centro vital de toda a existência humana bem como de sua ética, este centro vital é Jesus Cristo.

4.1.6 Ética

A pergunta ética é a pergunta pelo que é bom, pela verdade e pela lei que move o homem. A ética leva o ser humano à pergunta pelo que fazer diante da perspectiva de um fim último de tudo – remetendo ao confronto e à crise do relacionamento com o absoluto. Assim, o problema da ética tem a ver com Deus, sendo este seu fim e fundamento e, com isso, superando qualquer iniciativa humana, seja ela moral ou religiosa.

A doutrina de Deus, enquanto reflete o senhorio de Deus e a obediência do ser humano, ocupa-se da questão ética. Nesta relação entre senhorio e obediência a ética surge como reflexão acerca da “Palavra e obra de Deus em Jesus Cristo, na qual a reta ação do homem já foi feita e, portanto, aguarda apenas ser confirmada por nossa ação”. Por isso, ética teológica tem mais a ver com relacionamento com Deus do que com construção de sistemas teóricos.

4.1.7 Considerações sintéticas

Da parte ora exposta, concluímos que o ser de Deus só pode ser pensado a partir de Jesus Cristo, o que inclui a realidade do ser humano. Desta forma, é a humanidade de Deus nossa referência maior para falarmos da fundamentação da ética. Tal fundamentação passa pelo texto escrito, pelo fazer teológico, pela esperança escatológica e pela concretude ética, entretanto, só faz sentido enquanto fundamento na medida em que o ser humano se relaciona com ela.

4.2 JESUS CRISTO: O EVANGELHO

Jesus Cristo é, ele mesmo, o conteúdo do Evangelho. Ele é a revelação da boa nova da salvação para a humanidade que vive diante da realidade do pecado.

4.2.1 Salvação

Jesus Cristo é o conteúdo do Evangelho, porque ele é salvador de cristãos e não-cristãos, e sua ressurreição é o que dá sentido à vida e move o cristão. Em Jesus Cristo, Deus acolhe a humanidade em seu ser e disponibiliza seu ser para a humanidade. É na humanidade de Deus que a salvação acontece historicamente.

O ser humano por si só não é capaz de reconhecer a graça de Deus. Portanto, Jesus Cristo fez o que nenhum outro ser humano poderia fazer, ele creu, sendo obediente, fazendo-se servo, esvaziando-se a si mesmo. Ao dizer sim para a graça, Jesus Cristo completa a vontade relacional de Deus para com o ser humano, o que possui seu ápice na ressurreição. Desta forma, a justificação de todo ser humano acontece a partir da humanidade de Jesus Cristo. A salvação é eleição, no sentido de que o próprio Deus elege a si mesmo para ser salvador da humanidade e elege a humanidade para ser destinatária da salvação, mas também operadora da salvação na humanidade de Jesus. A partir de Barth, compreendemos que a soteriologia ocorre ontologicamente em Deus, ou melhor, na humanidade de Deus.

4.2.2 Revelação

A revelação de Deus é sobretudo revelação de amor. No juízo, por exemplo, se revela o que está para além do juízo, o amor de Deus. Isso acontece porque o conteúdo da fé e da revelação é o próprio Jesus Cristo. Aqui vale destacar que as palavras Jesus e Cristo não resolvem o problema ético, mas apontam para a solução que é o próprio Jesus Cristo, a realidade que existe para além das possibilidades da linguagem.

4.2.3 Evangelho e lei

Em Barth, o evangelho vem primeiro e só depois a lei, pois a promessa precede a lei. Evangelho e lei são respectivamente realidades análogas respectivamente à arca da aliança e às tábuas da lei: os primeiros (evangelho e a arca da aliança) legitimam e dão significado aos seguintes (lei e tábuas da lei). Pois o conteúdo do Evangelho é o que clarifica o que deve ser entendido por lei. Mais, tanto o Evangelho quanto a lei são perspectivas que precisam ser entendidas à luz da palavra de Deus.

4.2.4 Pecado

A realidade do pecado, enquanto realidade inerente ao humano, faz com que Deus, ao acolher a humanidade em Jesus Cristo, carregasse também o castigo do pecado¹²⁷.

Na comunidade cristã, faz parte uma radical postura contra o pecado. E diante de Jesus Cristo o ser humano só pode rejeitar o pecado completamente, o que significa: crer, e crer em Jesus Cristo. Contudo, a comunidade cristã ainda está dentro do mundo não redimido, e, justamente por isso, precisa estar atenta para a realidade do pecado e todas suas consequências.

Ao dizer mundo não redimido, Barth entende o mundo sob a realidade do pecado que, em suma, consiste na desobediência, na rejeição do senhorio de Deus e na tentativa do ser humano de ser senhor de si mesmo. Assim, dissonante à obediência ao mandamento de Deus, o homem tenta dar conta da questão ética sozinho, em sua autodeterminação.

4.2.5 Considerações sintéticas

A salvação do ser humano por inteiro tem espaço na humanidade de Deus. A humanidade de Deus, por sua vez, é a revelação máxima do amor de Deus. O amor

¹²⁷ A expressão “castigo do pecado” é do texto “Evangelho e Lei” de 1935. Carecemos de maiores aprofundamentos para saber se Barth mantém o conceito subjacente a tal expressão em abordagens posteriores. Da forma como está, parece que Barth não rompe com o conceito sacrificial da morte de Jesus. De certa forma, é como se Barth não levasse às últimas consequências a radicalidade da graça que ele mesmo elabora com maestria.

de Deus é o conteúdo do Evangelho e por isso a lei, enquanto forma do Evangelho, consiste na concretização ética do amor de Deus. Deus, em sua humanidade amorosa assume a natureza humana completamente, inclusive o pecado.

Mas aí, afastando-nos um pouco da perspectiva de Barth, para quem o pecado é castigo carregado por Cristo, mas seguindo, por outro lado, a lógica do próprio conceito barthiano de radicalidade da graça, entendemos que na encarnação, na humanidade de Deus, o pecado também recebe uma nova dimensão na pessoa de Jesus Cristo. Desta forma, o Evangelho é sobretudo anúncio do Deus que vem historicamente, e encarna a realidade humana de tal forma que ela mesma passa a fazer parte do ser de Deus. Entretanto, – e aqui utilizamos a analogia da fé – assim como quando Jesus toca o leproso não é Jesus que se torna impuro, mas o leproso que é purificado (cf. Mc 1.40-45; Mt 8.1-4; Lc 5.12-14), também Deus, ao se tornar totalmente homem, não se torna pecador, mas a humanidade é que é purificada. A salvação está na humanidade de Deus. Nossa hipótese teológica consiste, pois, no que poderíamos chamar a “encarnação soteriológica”.

4.3 JESUS CRISTO: A GRAÇA

Jesus Cristo é a graça de Deus. E a graça em sua radicalidade é o fundamento maior a partir do qual toda a realidade deve ser vista.

4.3.1 Eleição

A eleição é graça e boa nova. Pois, nesta eleição por meio da graça, “decretada a partir da eternidade em Jesus Cristo e executada nele no tempo”, que “é o mistério da vontade de Deus”, o ser humano é acolhido no próprio ser de Deus, recebendo a salvação. Por isso, o objeto da doutrina de Deus é “a revelação e obra da graça eletiva de Deus”. Desde o primeiro mandamento, isto é, do conceito de Deus como Senhor libertador, é que esta palavra divina, em forma de axioma teológico, é dirigida àqueles que elegeram.

4.3.2 Evangelho

Como a graça é o conteúdo do Evangelho, isto faz com que perspectivas como morte e juízo devam ser compreendidas sob graça. Uma vez que o Deus feito carne, Jesus Cristo, é a graça de Deus, ele mesmo é o conteúdo do Evangelho e critério a partir do qual tudo deve ser pensado e julgado.

Em Jesus Cristo, a graça de Deus livra o ser humano da lei do pecado que gera a morte. Mais, Jesus Cristo, que é a graça de Deus, envia o Espírito Santo para que fortaleça o ser humano contra o pecado, aponte para o amor que cumpre a lei e dê moderação para que o homem saiba que a salvação não provém de si mesmo. A salvação é obra da graça eletiva de Deus que se concretiza na história por meio da humanidade de Jesus.

4.3.3 Fé

Jesus Cristo é a certeza de Deus para a salvação do ser humano a ser acolhida pela fé. No entanto, é o próprio Jesus que confia e é fiel, pois é a fé de Jesus Cristo que justifica a pessoa humana. Mais, a fé em Jesus Cristo depende da boa dádiva do Espírito Santo. Para que de nada o homem possa gloriar-se. Fé é sempre obra e graça de Deus, seja a fé salvífica de Jesus Cristo, seja a fé obediencial em Jesus Cristo. Com isto queremos mostrar que a fé que efetua a salvação da graça é a fé de Jesus, sendo que a fé em Jesus significa um comprometimento prático e ético.

4.3.4 Perdão

O perdão de Deus efetuado no próprio ser do homem serve como paradigma para que a atuação cristã seja sempre agir de perdão. Nós perdoamos porque Deus perdoou primeiro. Perdão é tarefa cristã. A maravilhosa graça da revelação de Deus, que é Jesus Cristo, implica sempre em conciliação, justificação, santificação, perdão dos pecados e graça. O perdão é a graça de Deus que pode ser multiplicada na própria vivência cristã.

4.3.5 Ética

A ética coloca o ser humano diante do questionamento entre ser e dever ser. No entanto, nem sempre o cristão age cristãmente, daí a sempre necessária conversão diante da graça de Deus e de sua palavra. Assim, aquele que se encontra sob a graça se encontra sob a perspectiva de Jesus Cristo, ser humano que realiza perfeitamente a vontade de Deus. Jesus Cristo é a referência para toda a ação humana, pois em sua humanidade a vontade de Deus acontece. A vontade de Deus é obediência à graça, o que implica em viver a graça relacionalmente.

A graça “santifica o homem. Reivindica-o para Deus. O coloca sob o mandamento de Deus”. Desta forma, a questão da ética só pode ser entendida e respondida diante da graça de Deus. É ética teológica, ou “é ética da graça ou não é ética teológica”. Em resumo: ética é doxologia.

4.3.6 Considerações sintéticas

A ética cristã, enquanto reflexão acerca da ética da graça efetuada pelo próprio Deus, consiste na glorificação da ação eletiva de Deus por meio de Jesus Cristo. Deus, ao eleger a si mesmo e ao homem para fazerem parte da aliança chamada Jesus Cristo, escolhe ser dador de graça para a humanidade. Nem mesmo a realidade do pecado afasta em definitivo o homem de Deus, pois Deus se tornou homem.

4.4 JESUS CRISTO: O MANDAMENTO

Dizer que Jesus Cristo é o mandamento de Deus significa dizer que ele se torna o referencial para toda a ética. O que pode ser compreendido como Evangelho vivido na práxis relacional.

4.4.1 Relacionamento

Já o primeiro mandamento evidencia o relacionamento Deus-humanidade na história. O senhorio de Deus, reconhecido no primeiro mandamento, demanda a obediência e o serviço do homem. Assim, o mandamento de Deus implica obediência ou desobediência, sendo que o senhorio de Deus é confirmado inclusive na desobediência. Mais, o primeiro mandamento interpela tanto hoje como quando foi pela primeira vez formulado. Isto é, a questão do primeiro mandamento está presente em toda a história humana, que é a questão do reconhecimento de Deus como Senhor e Salvador.

No relacionamento com Deus, Deus mesmo se faz conhecido. E este relacionamento precisa ser entendido de duas formas: 1. O relacionamento ontológico da nossa humanidade com o ser de Deus em Jesus Cristo; 2. O relacionamento do ser humano com Deus, sendo Deus Senhor do ser humano. “O ser e a essência e a atividade de Deus enquanto o Senhor da aliança entre Si mesmo e o homem inclui um relacionamento com o ser e a essência e a atividade do homem”.

Desta forma, a obediência tem a ver com o reconhecimento e a lembrança do agir libertador e salvador de Deus na história. Mais, conhecer a Deus, implica conhecer seus mandamentos e praticá-los. No entanto, na raiz, o mandamento de Deus consiste no relacionamento do ser humano com Jesus Cristo. Deus elegeu a si mesmo para relacionar-se graciosamente conosco: “Eleição em Jesus Cristo significa separação para o propósito de sujeição ao Seu senhorio que deu a Si mesmo por nós”. E isso é também Evangelho.

4.4.2 Evangelho

O mandamento de Deus é boa nova, na medida em que é identificado com a pessoa de Jesus Cristo. Ele, enquanto ser humano completo, respondeu à vontade de Deus completamente. Desde toda a eternidade Deus se elegeu para ser Deus do ser humano por meio de Jesus Cristo.

Assim, o Evangelho consiste na escolha de Deus de relacionar-se com o ser humano, pois “quando Deus se volta para ele [o ser humano] e dá a Si mesmo a ele, ele se torna seu Comandante”. Isto é, se torna o Senhor da aliança, vista como a

graça que requer resposta graciosa. Enfim, o mandamento de Deus consiste na compreensão de Deus como Criador, Reconciliador e Redentor, por meio da graça em Jesus Cristo.

4.4.3 Ética

A ética da graça começa quando Deus, ao tornar-se responsável pelo homem, torna o homem responsável também. Assim, “como a uma Palavra de Deus, que é revelação e obra da sua graça, nos alcança, seu objetivo é que nosso ser e ação devem se conformar aos seus”. Ética consiste na conformação do ser humano com Deus.

O ser humano é ser humano ético desde toda a eternidade, pois, antes de tudo, Deus já havia destinado o homem “à obediência do seu mandamento”, sendo que “o bem da ação humana consiste no fato de que ela é determinada pelo mandamento divino”. Como o mandamento divino é graça, isto implica que o ser humano é criado para ser um ser relacionalmente voltado para a graça, tanto como destinatário como quanto promotor dela.

4.4.4 Considerações sintéticas

Jesus Cristo é o mandamento de Deus, o que corresponde a dizer que a graça é mandamento de Deus. A partir do conceito de que o próprio indicativo evangélico se torna imperativo, entende-se que a própria ação graciosa de Deus se torna motivação para a ética cristã. Tal Evangelho é vivenciado a partir do relacionamento irrevogável com Deus, que ocorre em seu ápice na própria pessoa de Jesus Cristo.

4.5 JESUS CRISTO: A LEI

Jesus Cristo é a lei na medida em que a lei é a forma do Evangelho, e, sendo Jesus o conteúdo do Evangelho, ele também é o conteúdo que a lei anuncia.

4.5.1 Evangelho e lei

Deve-se ter em mente que a lei não deve ser vista como algo estranho ao Evangelho, pelo contrário, Jesus Cristo cumpriu a lei toda. E enquanto que a graça é o conteúdo do Evangelho a lei é a forma em que ele é apresentado. Assim, conteúdo e forma são respectivamente graça e lei. Com isso, o Evangelho é proclamado a partir da lei. Mais, a lei é forma do Evangelho, pois dá testemunho deste. E o conteúdo deste testemunho é de que “nossa vida está guardada com Cristo”.

Jesus Cristo se revela como senhor e salvador por meio da lei, não revogando-a, mas cumprindo-a e ressignificando-a, pois ele mesmo se torna o critério de julgamento. Assim, Jesus Cristo, que é “a una Palavra de Deus”, configura “ambos: Evangelho e Lei”. Pois, “é o Evangelho que contém e inclui a Lei, assim como a arca da aliança contém e inclui as tábuas do Sinai”.

4.5.2 Interpretação da lei

Como dissemos acima, Jesus Cristo é a chave hermenêutica para a compreensão do que é a lei. Em Jesus a lei é revelada a partir da graça, pois é a partir do agir de Deus em favor do ser humano que se reconhece a vontade de Deus para o ser humano. A vontade de Deus é Jesus Cristo, aquele que obedece e cumpre toda a lei, tornando-se para além da lei o conteúdo maior de toda a revelação de Deus, que em sua ação que pede por conformidade é, ele mesmo, a lei.

4.5.3 Ética

Diante da lei, ética é conformação. Nesse sentido, a graça é o impulso para que o ser humano se conforme ao ser de Deus. E a lei da comunidade que se encontra sob a graça é a obediência. Isto é, a comunidade glorifica a ação de Deus na medida em que se conforma obediencialmente a ele.

Desta forma, a lei de Deus é encontrada concretamente na pregação, nos sacramentos, na confissão de fé da comunidade, e, sobretudo, na ética graciosa. Ademais, por Jesus Cristo ter cumprido a lei, ele é o sentido da lei e conteúdo de

todos os mandamentos. E, assim, a forma que requer conformidade, isto é, ele é o paradigma da ética cristã. Portanto, “a verdade do indicativo evangélico [...] se torna um imperativo”.

4.5.4 Considerações sintéticas

Jesus Cristo é o conteúdo da lei, pois é o conteúdo do Evangelho. E ao cumprir a lei, sendo obediente a Deus, isto é, agindo oblativamente em favor do próximo, sendo humilde e gracioso, ele se torna o critério para se julgar e pensar a própria lei. Ao dizer que a lei é Jesus Cristo, a ética se torna conformação com Cristo.

4.6 JESUS CRISTO: A ÉTICA

Jesus Cristo é a ética de Deus. A ética teológica, enquanto reflexão acerca da ação do próprio Deus, culmina na atestação e no reconhecimento de que Deus se revela amorosamente e de forma plena em Jesus Cristo.

4.6.1 Evangelho

O Evangelho está na notícia de que a palavra de Deus age no tempo, a partir de sua encarnação. Já o primeiro mandamento reflete a realidade de que Deus se insere na história e no relacionamento temporal com o ser humano enquanto Senhor. Acresce que todas as implicações recebidas pelo ser humano através da humanidade de Jesus Cristo se fundamentam não na fé da pessoa humana, mas na fé do próprio Deus feito carne. A ação graciosa de Deus na encarnação significa doação total, sendo que sua cruz gera o compromisso de cada um com sua própria cruz, enquanto que a ressurreição anuncia a nova vida. Isto lido à luz da “encarnação soteriológica”, implica que a cruz tem um novo significado. Ela deve ser vista simultaneamente como símbolo de opressão e de amor. De opressão, porque era a ferramenta carrasca do governo opressor da época. De amor, porque Jesus

vive sua humanidade de forma tão profunda que sente a dor e a injustiça a ponto de rebelar-se contra elas e ser visto como um criminoso.

Em Jesus Cristo, o Evangelho também consiste em ver que a fé primeira, que diz sim à graça, foi realizada por ele. Na pessoa de Cristo, Deus, em amor e compaixão, se coloca em relacionamento com o ser humano. Assim, “o homem Jesus, que completa o mandamento de Deus, não dá a resposta, mas, pela graça de Deus, ele mesmo é a resposta à questão ética colocada pela graça de Deus”. Por isso, a doutrina cristã de Deus é “a resposta à questão ética, a questão supremamente crítica referente ao bem em e sobre todo assim chamado bem nas ações e modos de ação humanas”. A vida e a ética de Jesus são totalmente graça. Por isso, quando se fala de ética se fala da graça de Deus que é “dirigida ao homem”. É a partir de Jesus Cristo, de sua humanidade, que a realidade do pecado é superada. Isso deve ser visto de duas formas: 1. O pecado é superado *in re*, isto é, na realidade da humanidade de Jesus; e 2. O pecado é superado *in spe*, na realidade de nossa humanidade. Mas já agora esta superação pode ser experimentada por meio da ética propriamente cristã.

4.6.2 Ética cristã

A ética cristã tem a ver tanto com a ação do cristão quanto com a atuação da comunidade cristã. Desta forma, o cristão não pode ser mero espectador da história da humanidade. A comunidade cristã possui uma corresponsabilidade política, que consiste no seu agir voltado para o bem da comunidade civil, entendendo-se como parte dela. A comunidade cristã precisa estar ciente de que ela não é um fim em si mesma, muito pelo contrário, ela só faz sentido a partir do serviço a Deus que se dá no serviço a humanidade como um todo. Sua atuação deve ser autocrítica, sempre avaliando se tem sido pertinente e importante para a comunidade civil. A ética da comunidade cristã está diretamente ligada a ética do próprio Cristo, pois o movimento de Deus em direção ao ser humano é também o que move o ser humano em direção ao outro.

No seio da sociedade, a comunidade cristã precisa transmitir a mensagem da qual a comunidade civil é desprovida, a saber, a boa nova de Jesus Cristo presente nos evangelhos. Assim, o serviço por excelência que a comunidade cristã pode direcionar à comunidade civil é a proclamação do Evangelho que justifica o homem.

O agir cristão que negligencia a proclamação do Evangelho condena o mundo civil às suas próprias ideias, geralmente carentes de Deus. Entretanto, esta sua pregação precisa estar em total consonância com sua ética. Ou entendido ainda de outra forma: a pregação cristã é sua ética. É em sua ação, sobretudo, que ela aponta para Jesus Cristo.

A partir da realidade do pecado, a comunidade cristã entende que o homem não pode só fazer o bem nem é o ápice da história. Por isso, o cristão deve sempre estar sob o abalo da graça, sob a perspectiva da conversão, dentro da realidade da conformação com Cristo. Só assim o amor, a fraternidade e a liberdade podem ser vistos como tarefa cristã, aquilo que deve ser feito.

Como Jesus Cristo é o referencial paradigmático para a ética cristã, a fé em Cristo e em sua obra necessariamente implicam em santificação, purificação e renovação. Ao se falar sobre reta conduta, entende-se que esta “é absolutamente determinada na reta conduta de Deus”, isto é, “ela é determinada em Jesus Cristo”. Por isso, a ética consiste em “tornar-se obediente a revelação da graça de Deus”. Jesus Cristo é a referência última para a ética, e o homem age bem na medida em que está consonante com Deus, que é o bem em sua plenitude.

Na atuação cristã na comunidade civil ela, por fazer parte da aliança de Deus, é testemunha de Jesus Cristo. E é testemunha na medida em que é obediente assim como Jesus Cristo. “O problema da obediência é o problema do comportamento humano. Nessa medida, a dogmática coincide com o problema ético”, que é problema existencial e comum a todos os homens. A realidade crística como referência ética deve também ser observada como critério para o fazer teológico.

4.6.3 Fazer teológico

O fazer teológico preocupa-se com a ética. Efetivamente, a ética deve ser vista como o *telos* metodológico da teologia¹²⁸. Mas quando a própria ética é objeto da investigação teológica, deve estar claro que o assunto primeiro deve ser a ação do próprio Cristo. Pois, Jesus Cristo é o paradigma da ética cristã. Deve ficar bem

¹²⁸ Como bem trabalha a Teologia da Libertação em seu método: Ver, Julgar, Agir. Sobre este tema ver: BOFF, C. **Teologia e prática**: teologia do político e suas mediações. Petrópolis: Vozes, 1993.

assentado que o problema da ética é existencial, fazendo parte da história humana. Trata-se de questão inescapável em virtude da obra da graça relacional de Deus.

Importa também observar que os diferentes momentos históricos dão acentos determinados ao problema da ética. É por isso que tanto as implicações éticas da fé quanto os pressupostos mesmos da fé devem ser interrogados pela razão, tal como é desenvolvida por cada momento histórico.

A ética é tarefa, não constituindo um fim em si mesma. Mais, a fé que é pedida ao ser humano é aquela naquele que creu. Isto significa que em Jesus Cristo acontece a ética de Deus. Assim, não se pode agir alheio ao mandamento de Deus revelado em Jesus Cristo pela graça de Deus. Por isso também ética tem a ver com escatologia, isto é, com a esperança cristã da concretização do bem na história.

Tanto a dogmática quanto a doutrina de Deus devem ser compreendidas como ética, pois refletem acerca da ação do próprio Deus na história por meio de Jesus Cristo. Jesus Cristo é o ponto de partida da ética teológica. A questão da ética “é supremamente crítica porque questiona não somente ações humanas individuais do ponto de partida de modos gerais de ação, mas também modos humanos gerais de ação do ponto de partida do bem”. A ética cristã interroga o ser humano e o fazer teológico a partir de Jesus Cristo.

A ética teológica é atestação e confirmação da ação de Deus em Cristo. Por isso, ela simultaneamente ocupa-se com a conduta correta do homem e com a realidade de Deus. E “mesmo enquanto ética, a teologia é, total e ulteriormente, o conhecimento e representação da Palavra e da obra de Deus”. Segundo a “Dogmática Eclesial”, “o problema da ética [...] pode consistir apenas na questão de como e em que medida a ação humana é uma glorificação da graça de Jesus Cristo”. Novamente entende-se que ética é doxologia. Nesta direção, o reconhecimento da graça de Deus em Jesus Cristo determina a forma da ética teológica. Em Jesus Cristo, a criação, a reconciliação e a redenção se encontram, tendo cada uma delas claras implicações para a ética.

4.6.4 Considerações sintéticas

Jesus Cristo é, ele mesmo, a ética de Deus pois, é o movimento ético de Deus em favor do ser humano: movimento de total entrega, de total amor, de total fidelidade, de total comunhão, de total acolhida, de total serviço e de total encontro.

Desta forma, Jesus Cristo se torna o paradigma último para tudo aquilo que se pode pensar acerca da ética. Ademais, ele se torna a chave hermenêutica excelsa a partir da qual toda a realidade pode e deve ser interpretada. Mais ainda, inspirados em Paulo, podemos dizer que a obra de Cristo é ética quenótica (cf. Fp 2.5-11). Isto é, Jesus “esvazia-se a si mesmo” para ser servo e “obediente até a morte, e morte de cruz”. O movimento quenótico de Cristo é a perfeita contraposição ao pecado, entendido como *homo incurvatus in se*. Em Jesus Cristo, toda a realidade humana recebe uma nova dimensão. Em Jesus a humanidade é criada, reconciliada e redimida.

4.7 JESUS CRISTO: REINO DE DEUS

Jesus Cristo não é o reino de Deus consumado, mas sua irrupção desde toda a eternidade, uma vez que nele o relacionamento de Deus com o ser humano acontece, fazendo surgir o Reino de Deus já antes da criação. Depreende-se, desta forma, que o local teológico designado por Reino de Deus é ao mesmo tempo *télos* da história é também seu início, em virtude de ser uma realidade relacional.

4.7.1 Evangelho e Escatologia

Jesus Cristo, como o centro vital a partir do qual toda a realidade é pensada, inclusive a realidade de Deus, é reconhecido como Criador, Reconciliador e Redentor, sendo que nesta relação o ser humano toma lugar como criatura, pecador agraciado e herdeiro do Reino de Deus. Isto é boa nova.

A partir de Jesus Cristo, o Reino de Deus faz sentido, sendo momento já iniciado na própria vida e ministério de Jesus, mas também tem seu espaço como o alvo da história. Nem a cristandade nem a humanidade em geral podem atingir o sentido último de Reino de Deus.

Entretanto, a esperança do céu não pode desorientar o cristão quanto ao já agora. Pois, apesar de a comunidade cristã também não ser a realização última do Reino de Deus, deve aguardar ativamente este Reino, anunciando a Jesus Cristo em sua ética.

4.7.2 Ética

Ao compreender que a comunidade civil não existe abstraída do reino e do senhorio de Jesus Cristo, mesmo se ela existir de forma corrupta e longe de seu centro e origem, compreende-se que ela é analogia do reino de Deus, enquanto organização sócio-política, mesmo que não esteja ciente de sua posição. Ela é o local onde a vida humana é cuidada e respeitada, e onde a pregação cristã pode e deve ocorrer.

Por ser parte constituinte da comunidade civil e não uma instância à parte, a existência da comunidade cristã deve ser uma existência política, estando excluída a possibilidade de uma existência apolítica. Ora, a comunidade cristã vive dentro da comunidade civil, respeitando-a e reconhecendo sua autoridade.

Mais, a comunidade cristã é comunidade de serviço: serve para servir. É assim que a comunidade civil também deve existir, ou seja, deve servir às pessoas. Aí reside sua autoridade.

4.7.3 Fazer teológico

O fazer teológico acerca do Reino de Deus deve partir daquilo que é palpável, presente, corriqueiro, terreno. Para isso se utilizam analogias. Para Barth, a sociedade é análoga ao Reino de Deus, como vimos acima.

Como a “prática da Palavra de Deus forma a base da Igreja cristã”, o fazer teológico, seja em analogias seja na invocação da eterna Palavra de Deus, deve estar preocupado com o ser da própria Igreja, não se entendendo como algo separado dela. Muito pelo contrário, a existência da teologia é justificada a partir da existência da Igreja. Não à toa Barth intitulou sua obra magna “Dogmática Eclesial”. Por isso, o fazer teológico deve ser voltado primeiro para a Igreja. Dito de outra forma, a Igreja é o público primeiro da teologia, e, como a comunidade cristã faz parte da comunidade civil, o público segundo é a sociedade como um todo.

4.7.4 Considerações sintéticas

O Reino de Deus é realidade instaurada no relacionamento de Deus com a humanidade, uma vez que o senhorio de Deus acontece desde toda a eternidade,

pois seu relacionamento com a humanidade também é desde toda a eternidade, por meio de Jesus Cristo. Tal realidade é aprofundada nas relações humanas em sociedade, pois toda a comunidade civil também se encontra sob o senhorio de Deus. Desta forma, já agora o Reino de Deus é real, o que não exclui a esperança de sua plenificação na história.

A partir da Igreja, enquanto parte da sociedade, entende-se que por ser conhecedora do Senhor da comunidade civil, a Igreja é o público primeiro da teologia. No entanto, a teologia também é pública, relaciona-se com a sociedade, pois entende que ela também é destinatária da graça de Deus.

Nesta direção, tanto a Igreja quanto a teologia servem à comunidade civil. De fato, ou servem para servir ou não servem de forma alguma, pois a implicação ética do relacionamento gracioso de Deus com o ser humano é a relação graciosa com o próximo daqueles que conhecem tal mensagem.

4.8 JESUS CRISTO: “CRISTO EM NÓS”

Precisamos nos deter na tese barthiana de que o verdadeiro cristão é o “Cristo em nós”. Efetivamente, o conteúdo desta tese requer um tópico exclusivo. Para Barth, o “Cristo em nós” é paradigma para a ética, por isso poderia fazer parte do tópico em que tratamos especificamente da “Ética”. No entanto, achamos por bem desenvolver este aspecto mais profundamente neste espaço. Para tanto, trazemos para esta parte da pesquisa os fragmentos textuais, oriundos da análise feita sobre “O cristão na sociedade”, que tratam desta temática.

Declara Karl Barth: “O cristão na sociedade! Quer dizer que a sociedade não está, então, entregue apenas a si mesma”. Isso significa para ele que o cristão faz parte da sociedade e com isso também o Cristo está na sociedade. Segundo Barth, “o cristão é aquilo em nós que não somos nós, mas Cristo em nós”. Este “Cristo em nós” “não significa um dado psíquico, nenhum estar-tomado, possuído ou coisa parecida, mas uma pressuposição”. Desse modo, “Cristo em nós” significa: “‘Acima de nós’, ‘atrás de nós’, ‘transcendendo a nós’, isto é o que quer dizer o ‘em nós’” (BARTH, 2006, p. 19). Assim, estando Cristo em nós, “a sociedade não está abandonada por Deus, apesar do seu caminho errado”. E é este “Cristo em nós” que

define o cristão, em Karl Barth. Deste modo, este Cristo não é uma relíquia cristã que deve ser guardada a sete chaves, pelo contrário. Barth também traz à memória que ele é salvador não somente de cristãos, mas também daqueles que estão do lado de fora da comunidade cristã (BARTH, 2006, p. 20).

Depreendemos disso que, em Barth, o referencial do agir ético cristão deve ser o agir do próprio Deus. O movimento de Deus é o que movimenta sempre o ser humano e que deve servir de padrão para o movimento do ser humano em direção ao próximo. É nisto que consiste o “Cristo em nós”. Ora, o “Cristo em nós” é um pressuposto: ou o cristão está preocupado em refletir o agir do próprio Cristo ou não é cristão. Nesta direção podemos citar Lutero:

A fé é algo vivo, ativo, atuante e poderoso, de modo que se torna impossível que não produza incessantemente o bem. Ela tampouco pergunta se há boas obras a fazer, mas antes que se pergunte ela as realizou e sempre está agindo. Quem, porém, não realiza essas obras é uma pessoa sem fé, tropeça e tateia em busca da fé e das boas obras, não sabendo nem o que é fé nem o que são boas obras (LUTERO apud GRÜNZWEIG, p. 65).

Para Lutero, assim como para Barth deve existir uma coerência entre vida e fé, e em Barth, tal coerência, de forma plena, só é possível em Jesus Cristo. Por isso que além de nossa esperança estar totalmente depositada em sua humanidade, nossa ação deve estar totalmente comprometida com a ética de Jesus, que é ética de entrega, de doação, de esvaziamento de si em favor do próximo. Enfim, o “Cristo em nós” é justamente o que significa ser cristão.

4.9 CONSIDERAÇÕES SINTÉTICAS

De forma breve reunimos as principais questões que pulsam a partir das análises feitas até aqui acerca do pensamento de Karl Barth.

De forma geral podemos dizer que o aspecto mais nuclear no pensamento de Karl Barth é a centralidade de Jesus Cristo. Tudo começa e termina nele. Ele é o *télos* e a *arché* de todo desenvolvimento teológico de nosso autor. Para Barth, em Jesus Cristo, Deus cria, reconcilia e redime a humanidade. O que acontece por meio

da encarnação. E aqui precisamos retomar e ampliar alguns aspectos tratados acima.

Nossa hipótese teológica, nutrida pelo pensamento de Barth, é de que na humanidade de Deus está a criação, a reconciliação e a redenção. Isto significa que no fato de Deus ser verdadeiramente Deus e verdadeiramente homem, em Jesus Cristo, a história acontece. Assim, quando Deus se faz homem em Jesus de Nazaré, e isso é entendido como verdadeiro já desde toda a eternidade, ele assume a humanidade em sua inteireza, inclusive o pecado inerente à condição humana. No entanto, lembrando que, assim como quando Jesus toca o leproso, não é Jesus que se torna impuro, mas é o leproso que é purificado, também Deus ao se tornar totalmente homem não se torna pecador, mas a humanidade é que é purificada.

Desta forma, a perspectiva do que chamamos a “encarnação soteriológica”¹²⁹ procura pensar às últimas consequências o fato de Deus se tornar homem. Isto é, ao tornar-se homem tanto o ser de Deus quanto o ser do homem recebem uma nova dimensão na pessoa de Jesus Cristo.

Ao acolher nossa humanidade em seu próprio ser, Deus vem misericordiosa e amorosamente em nossa direção para se relacionar conosco em uma densidade sem precedentes. Tanto a perspectiva da dignidade humana, quanto a dignidade de Deus recebem aprofundamentos em suas concepções. Deve ficar claro, no entanto, que tal realidade é verdade já agora na humanidade de Jesus de Nazaré, que prefigura a comunhão última com Deus.

Na humanidade de Jesus, o ser humano que é *homo incurvatus in se*¹³⁰, contrapõe-se ao “homem quenótico”. Deus, ao tornar-se humano, rompe com o pecado, rompe com a realidade do *homo incurvatus in se*, tanto ontologicamente como em sua práxis. Ele instaura a ética quenótica (cf. Fp 2.5-11), que é o movimento de contínua entrega amorosa em favor do próximo. Esta *kénosis*, por ser real em Jesus Cristo, está presente na criação, na reconciliação e na redenção. Assim, o agir de Deus na história é sempre ação quenótico-amorosa¹³¹.

Ainda outro aspecto da argumentação de Barth que se faz atual é que a partir do próprio ser de Jesus, na radicalidade da graça, o teólogo de Basileia rompe com

¹²⁹ O conceito de “encarnação soteriológica” deve ser aprofundada em outra pesquisa.

¹³⁰ Ao qual se contrapõe o *homo incurvatus in proprium*, pois este é um conceito positivo referente ao legítimo amor de si.

¹³¹ Os temas “ética quenótica”, “homem quenótico”, e “ação quenótico-amorosa” devem ser aprofundadas em outra pesquisa.

o princípio autorreferencial daquilo que Clodovis Boff entende como modernidade fechada¹³². Este tipo de modernidade é criticada na raiz por Barth, pois diferente da autorreferencialidade, a ética cristã pressupõe o reconhecimento do senhorio de Deus sobre a história e sobre o ser humano.

Ao sintetizar o caminho trilhado neste capítulo, recebemos sem ressalvas a centralidade de Jesus Cristo como fundamento de todo fazer teológico e de toda ética. Entretanto, como sustentamos acima, tentamos radicalizar ainda mais a radicalidade da graça pensada por Barth no que chamamos de “encarnação soteriológica”. De resto, estamos de acordo com o teólogo suíço na medida em que levamos sua lógica a consequências que ele talvez não tenha previsto. Entendemos que Jesus Cristo é o centro vital que exprime a radicalidade da graça a partir da qual toda a realidade deve ser pensada.

Por fim, atentamos para as teses que julgamos mais fundamentais da elaboração teológica de Barth e que servem de referência tanto para a práxis comunitária quanto para a práxis teológica.

1. Jesus Cristo é o fundamento último e o centro vital para a vida cristã e para o pensamento teológico.
2. O “Cristo em nós” é o pressuposto básico da ética.
3. A radicalidade da graça deve ser pensada até as últimas consequências, estando sempre presente no fazer teológico.
4. A humanidade de Deus é o conceito chave para a profunda reflexão acerca da realidade humana e da realidade de Deus por meio de uma só pessoa: Jesus Cristo.

¹³² Sobre este ponto ver: BOFF, C. **O livro do sentido**: crise e busca de sentido hoje (parte crítico-analítica). v.1. São Paulo: Paulus, 2014, p. 391-467, especialmente 402-413.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Com o intuito de cumprir o objetivo desta pesquisa de elencar impulsos para a práxis cristã, reunimos em nossas considerações finais as teses centrais¹³³ de nosso desenvolvimento no capítulo anterior.

Adiante, separamos as teses centrais em dois esquemas: 1. Impulsos para a práxis comunitária; e 2. Impulsos para a práxis teológica. Com efeito, entendemos que a práxis cristã ocorre tanto em seu nível prático, diário e comunitário, como no âmbito acadêmico-intelectivo, isto é, no fazer teológico.

5.1 IMPULSOS PARA A PRÁXIS COMUNITÁRIA

1. Jesus Cristo acontece historicamente.
2. Em Jesus Cristo o ser humano é incluído no relacionamento com Deus.
3. Na humanidade de Jesus Cristo, o ser humano é obediente e diz sim à graça.
4. É na humanidade de Deus que a salvação acontece historicamente.
5. Ao dizer sim para a graça, Jesus Cristo completa a vontade relacional de Deus para com o ser humano.
6. A comunidade cristã deve ter uma radical postura contra o pecado.
7. O amor de Deus é o conteúdo do Evangelho e por isso a lei, enquanto forma do Evangelho, consiste na concretização ética do amor de Deus.
8. A fé em Jesus Cristo denota sério comprometimento ético do ser humano com ele.
9. O perdão de Deus efetuado em seu próprio ser serve como paradigma para que a atuação cristã seja sempre agir de perdão.
10. O perdão é a graça de Deus que pode ser multiplicada na própria vivência cristã.

¹³³ Cada uma das teses centrais dispostas nesta parte de nosso trabalho deve ser desenvolvida adiante em outra pesquisa. Além disso, efetivamente, muitas das afirmações aqui dispostas poderiam compor ambas as listas, entretanto, em virtude de uma separação didática optamos por dispô-las da forma como estão de acordo com os critérios de práxis comunitária e práxis teológica.

- 11.O cristão deve estar sempre sob a perspectiva da conversão diante da graça de Deus e de sua palavra.
- 12.A vontade de Deus é obediência à graça, o que implica em viver a graça relacionalmente.
- 13.Ética cristã é ética da graça.
- 14.Ética é doxologia.
- 15.A ética cristã consiste na glorificação da ação eletiva de Deus por meio de Jesus Cristo.
- 16.Nem mesmo a realidade do pecado afasta em definitivo o homem de Deus, pois Deus se tornou homem.
- 17.Jesus Cristo é o mandamento de Deus, pois é o referencial máximo para a vida cristã.
- 18.Deus é conhecido por meio do relacionamento com ele.
- 19.A obediência tem a ver com o reconhecimento e a rememoração do agir libertador e salvador de Deus na história.
- 20.Ética consiste na conformação do ser humano com Deus.
- 21.Como o mandamento divino é graça, isto implica que o ser humano é criado para existir relacionalmente voltado para a graça.
- 22.A ação graciosa de Deus se torna motivação para a ética cristã.
- 23.A graça é o impulso para que o ser humano se conforme ao ser de Jesus Cristo.
- 24.A comunidade glorifica a ação de Deus na medida em que se conforma obediencialmente a ele.
- 25.A ação graciosa de Deus na encarnação significa doação total.
- 26.A vida e a ética de Jesus são graça em sua completude, e exemplo para a comunidade cristã.
- 27.A ética cristã tem a ver tanto com a ação do cristão quanto com a atuação da comunidade cristã.
- 28.A comunidade cristã serve para servir o ser humano, preferencialmente o pobre.
- 29.A comunidade cristã deve sempre julgar a si mesma a partir do critério de Jesus Cristo, para saber se está sendo realmente uma comunidade cristã.

30. Em virtude da realidade do pecado o cristão deve sempre estar sob o abalo da graça, sob a perspectiva da conversão, e dentro da realidade da conformação com Cristo.
31. Cabe ao cristão e a comunidade cristã como um todo ser testemunha de Jesus Cristo, o que consiste na ética obediencial.
32. Jesus Cristo é o movimento ético de Deus em favor do ser humano: movimento de total entrega, de total amor, de total fidelidade, de total comunhão, de total acolhida, de total serviço e de total encontro.
33. A ética de Cristo é ética quenótica.
34. A comunidade cristã deve existir politicamente. Não como um partido político, mas engajada no todo da sociedade.
35. O pressuposto da ética cristã é o “Cristo em nós”.
36. Deve existir uma coerência entre vida e fé.
37. A esperança cristã deve estar totalmente colocada na humanidade de Jesus.
38. O “Cristo em nós” é o que significa ser cristão.

5.2 IMPULSOS PARA A PRÁXIS TEOLÓGICA

1. Jesus Cristo, verdadeiro homem e verdadeiro Deus, é o fundamento último de todas as coisas.
2. Por ser o fundamento de tudo o que existe, Jesus Cristo é o fundamento último da ética.
3. Jesus Cristo é o ponto de partida inegociável da ética cristã.
4. Na humanidade de Cristo está o Criador, o Reconciliador e o Redentor.
5. Jesus Cristo é o mistério da encarnação de Deus.
6. Em Jesus Cristo, Deus acolhe totalmente a humanidade em seu próprio ser.
7. A humanidade do ser humano e a divindade de Deus estão ontologicamente reunidas em Jesus Cristo.
8. Deus como Senhor que age concretamente na história é o objeto da teologia.
9. Todo fazer teológico é medido e julgado por seu axioma mais fundamental.
10. O fazer teológico consiste em interpretação.

11. A revelação graciosa de Deus em Jesus Cristo tem a primazia no fazer teológico.
12. A palavra de Deus é o fundamento de todo falar teológico.
13. Sem um fim último não há sentido nem ética.
14. A escatologia cristã está totalmente ligada ao centro vital de toda a existência humana, que é Jesus Cristo.
15. A ética começa na humanidade de Deus.
16. O senhorio de Deus é o princípio da ética, pois é o princípio do relacionamento com o homem.
17. Ética teológica tem mais a ver com relacionamento com Deus do que com construção de sistemas teóricos.
18. Jesus Cristo é o conteúdo do Evangelho.
19. Em Jesus Cristo, Deus acolhe a humanidade em seu ser e disponibiliza seu ser em relacionamento para a humanidade.
20. A justificação de todo ser humano acontece a partir da humanidade de Jesus Cristo.
21. A revelação de Deus é sobretudo revelação de graça e amor.
22. A salvação do ser humano por inteiro tem espaço na humanidade de Deus.
23. Deus, em sua humanidade amorosa assume a natureza humana completamente.
24. A salvação está na humanidade de Deus.
25. Jesus Cristo é a graça de Deus.
26. A radicalidade da graça, em Jesus Cristo, é o critério a partir do qual tudo deve ser pensado.
27. A salvação é obra da graça eletiva de Deus que se concretiza na história por meio da humanidade de Jesus.
28. A fé de Jesus Cristo, isto é, sua fidelidade é que cumpre a vontade obediencial de Deus.
29. Deus elegeu a si mesmo para relacionar-se graciosamente com o ser humano.
30. O mandamento de Deus consiste na compreensão de Deus como Criador, Reconciliador e Redentor, por meio da graça em Jesus Cristo.
31. Jesus é o conteúdo que a lei anuncia.

32. Jesus Cristo se revela como senhor e salvador por meio da lei, não a revogando, mas a cumprindo e a ressignificando, pois ele mesmo se torna o critério de julgamento.
33. Jesus Cristo é, ele mesmo, a expressão máxima da vontade de Deus.
34. Jesus Cristo é a forma que requer conformidade.
35. Jesus Cristo é a ética de Deus.
36. A ética teológica é a atestação e o reconhecimento de que Deus se revela amorosamente e de forma plena em Jesus Cristo.
37. O Evangelho está na notícia de que a palavra de Deus age no tempo, a partir de sua encarnação.
38. Quando se fala de ética teológica se fala da graça de Deus direcionado à humanidade.
39. É a partir de Jesus Cristo, de sua humanidade, que a realidade do pecado é superada.
40. A realidade crística como referência ética deve também ser observada como critério para o fazer teológico.
41. A ética deve ser vista como o *telos* metodológico da teologia.
42. O assunto primordial da ética teológica é a ação do próprio Cristo.
43. Em Jesus Cristo acontece a ética de Deus.
44. A ciência teológica pode ser vista como uma ética que se preocupa com o comportamento de Deus.
45. A ética teológica é atestação e confirmação da ação de Deus em Cristo.
46. O reconhecimento da graça de Deus em Jesus Cristo determina a forma da ética teológica.
47. O movimento quenótico de Cristo é a perfeita contraposição ao pecado.
48. Em Jesus Cristo, toda a realidade humana recebe uma nova dimensão.
49. Em Jesus a humanidade é criada, reconciliada e redimida.
50. Por ser o centro do relacionamento de Deus com a humanidade, Jesus Cristo também é o princípio do Reino de Deus.
51. O fazer teológico deve estar preocupado com o ser da própria Igreja.
52. O fazer teológico deve ser voltado primeiro para a Igreja.
53. A Igreja é o público primeiro da teologia.
54. O público segundo da teologia é a sociedade como um todo.

REFERÊNCIAS

OBRAS DE KARL BARTH

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.

_____. **Church Dogmatics**: The Doctrine of God (The Command of God). v. II.2. Edinburgh: T&T Clark, 1983, p. 509-781.

_____. Comunidade cristã e comunidade civil. In: _____. **Dádiva e Louvor**: ensaios teológicos de Karl Barth. ALTMANN, W. (Org.). São Leopoldo: Sinodal/EST, 2006, p. 289-315.

_____. **Die Kirchliche Dogmatik**: Die Lehre von Gott (Gottes Gebot). v. II.2. Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 1988.

_____. **Ethics**. New York: The Seabury Press, 1981.

_____. Evangelho e Lei. In: _____. **Dádiva e Louvor**: ensaios teológicos de Karl Barth. ALTMANN, W. (Org.). São Leopoldo: Sinodal/EST, 2006, p. 217-235.

_____. How my mind has changed. In: _____. **Dádiva e Louvor**: ensaios teológicos de Karl Barth. ALTMANN, W. (Org.). São Leopoldo: Sinodal/EST, 2006, p. 407-429.

_____. **Introdução à Teologia Evangélica**. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2007.

_____. O cristão na sociedade. In: _____. **Dádiva e Louvor**: ensaios teológicos de Karl Barth. ALTMANN, W. (Org.). São Leopoldo: Sinodal/EST, 2006, p. 19-46.

_____. 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.

_____. O problema da ética na atualidade. In: _____. **Dádiva e Louvor**: ensaios teológicos de Karl Barth. ALTMANN, W. (Org.). São Leopoldo: Sinodal/EST, 2006, p. 85-107.

_____. Schleiermacher. In: _____. **Protestant Thought**: from Rousseau to Ritschl. New York: Harper & Brothers, 1959, p. 306-354.

_____. **The Church Dogmatics**: the Doctrine of Creation. v. III.4. Edinburgh: T & T Clark, 1978.

OBRAS SOBRE KARL BARTH

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.

BAYER, O. Karl Barth. In: _____. **Theologie**. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1994, p. 310-388.

BUSCH, E. **Karl Barth**: his life from letters and autobiographical texts. Eugene: Wipf & Stock, 2005.

_____. **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.

GIBELLINI, R. Teologia dialética. In: _____. **A teologia do século XX**. São Paulo: Edições Loyola, 2012, p. 13-31.

HUNSINGER, G. Karl Barth's Christology: its basic Chalcedonian character. In: **The Cambridge Companion to Karl Barth**. WEBSTER, J (Org.). Cambridge: Cambridge University Press, 2000, p. 127-142.

KÜNG, H. **Great Christian Thinkers**. New York: Continuum, 1994.

MONDIN, B. Karl Barth e a teologia da Palavra de Deus. In: _____. **Os grandes teólogos do século vinte**. São Paulo: Editora Teológica, 2003, p. 35-77.

SANTANA FILHO, M. **Karl Barth e sua influência na teologia latino-americana**: palavra, evento e práxis da libertação. São Paulo: ASTE/Associação Basileia, 2013.

SCHWÖBEL, C. Theology. In: **The Cambridge Companion to Karl Barth**. WEBSTER, J (Org.). Cambridge: Cambridge University Press, 2000, p. 17-36.

WEBSTER, J. Introducing Barth. In: **The Cambridge Companion to Karl Barth**. _____. (Org.). Cambridge: Cambridge University Press, 2000, p. 1-16.

ZEFERINO, J. Karl Barth e a Teologia da Libertação: direcionamentos para a ética cristã hoje. In: **Vox Scrip. Rev. Teo. Int.** São Bento do Sul/SC. Vol. XXII – n.1. – jan-jun 2014, p. 79-115.

_____. Práticas religiosas e sua fundamentação ética a partir de Karl Barth. In: Congresso Internacional da Sociedade de Teologia e Ciências da Religião. **Anais do 27º Congresso Internacional da SOTER**: espiritualidades e dinâmicas sociais:

memória – prospectivas. SOTER (Org.). Belo Horizonte: SOTER, 2014, p. 1841-1855.

_____.; 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.

LITERATURA DE APOIO

ABBAGNANO, N. Deontologia. In: _____. **Dicionário de filosofia**. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 240.

BOFF, C. **O livro do sentido**: crise e busca de sentido hoje (parte crítico-analítica). v.1. São Paulo: Paulus, 2014.

_____. **Teologia e prática**: teologia do político e suas mediações. Petrópolis: Vozes, 1993.

_____. **Teoria do método teológico**. Petrópolis: Vozes, 2012.

_____. Teologia e espiritualidade: por uma teologia que ilumine a mente e inflame o coração. In: **Rev. Pistis Prax.**, Teol. Pastor., Curitiba, v.7, n. 1, p. 112-141, jan./abr. 2015.

BULLA, Beatriz. Ministro diz que corrupção é 'cultural' no Brasil. Disponível em: <http://politica.estadao.com.br/noticias/geral,ministro-diz-que-corrupcao-e-cultural-no-brasil,1596341>. Acesso em: 23/02/2015.

BRIGHENTI, A. **A Igreja perplexa**: a nova perguntas, novas respostas. São Paulo: Paulinas, 2004.

_____. **A missão evangelizadora no contexto atual**: realidade e desafios a partir da América Latina. São Paulo: Paulinas, 2006.

Censo de 2010. Disponível em: <http://oglobo.globo.com/infograficos/censo-religiao/>. Acesso em: 23/02/2015.

DEMO, P. **Metodologia Científica em Ciências Sociais**. São Paulo: Atlas, 1995.

GINGRICH, F. **Léxico do Novo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2007.

GRÜNZWEIG, F. **Cartas de Tiago, Pedro, João e Judas**. Curitiba: Editora Evangélica Esperança, 2008.

GUTIÉRREZ, G. **A força histórica dos pobres**. Petrópolis: Editora Vozes, 1981.

MORESI, E. **Metodologia da Pesquisa**. Disponível em: http://ftp.unisc.br/portal/upload/com_arquivo/1370886616.pdf. Acesso em: 12/05/2014.

TIBURI, Marcia. Distorcer é poder. Disponível em:
<http://revistacult.uol.com.br/home/2015/04/distorcer-e-poder/>. Acesso em:
23.04.2015.

TILLICH, P. **Perspectivas da Teologia Protestante nos séculos XIX e XX**. São Paulo: ASTE, 2010.

WESTPHAL, E. A revelação exclusiva em Jesus Cristo numa realidade religiosa pluralista. In: **Vox Scripturae**. São Bento do Sul, 1996, p. 115-141.