

## Religião, teologia e antropologia: o confronto entre Karl Barth e Ludwig Feuerbach\*

Religion, theology and anthropology: the confrontation between Karl Barth and Ludwig Feuerbach

Adriani Milli Rodrigues\*\*

### Resumo

O objetivo deste artigo é sintetizar os principais elementos do confronto entre o pensamento do teólogo reformado Karl Barth e o do filósofo alemão Ludwig Feuerbach com relação aos temas da religião, teologia e antropologia que, na abordagem de ambos, apresentam conexão direta. Para tanto, este estudo inicia-se com uma panorâmica apresentação feuerbachiana da interpretação antropológica da teologia e da religião, particularmente a partir de sua obra mais famosa *A essência do cristianismo*, que conduz às suas conclusões de ataque à teologia e ressignificação da função da religião. A seguir, a reação de Barth às ideias de Feuerbach é contemplada, a partir de sua visão teológica teocêntrica. Nesse sentido, há a exposição de duas fases da reação barthiana ao pensamento de Feuerbach. Na primeira delas, Barth apresenta certos elementos de concordância e aproveitamento das noções feuerbachianas, enquanto na segunda fase a discordância é total. Em suas conclusões, o artigo indica que o debate entre Barth e Feuerbach gira em torno da ideia de reducionismo teológico ou religioso, tão presente nos debates epistemológicos dos estudos em Ciências da Religião.

**Palavras-chave:** Barth; Feuerbach; Teologia; Religião; Antropologia.

### Abstract

This article aims to summarize the main elements of the confrontation between the reformed theologian Karl Barth's conception and the German philosopher Ludwig Feuerbach's thought concerning religion, theology and anthropology, which maintain straight connection in both approaches. For so much, this study begins with a feuerbachian panoramic presentation of the anthropological interpretation of theology and religion, particularly from his most famous work *The essence of the Christianity*, which leads to his conclusions of attack upon theology and a re-signification of the function of religion. Thereafter, Barth's reaction to Feuerbach's ideas is discussed from his theocentric theological perspective. In this sense, there is an exposure of two phases of barthian reaction to Feuerbach. Firstly Barth presents topics of agreement with feuerbachian notions, while in the second phase the disagreement is total. Among the article's conclusions there is an indication that the Barth-Feuerbach debate deals with religious or theological reductionism, usually present in epistemological discussions on Religious Studies.

**Key words:** Barth; Feuerbach; Theology; Religion; Anthropology.

---

Artigo recebido em 30 de outubro de 2008 e aprovado para publicação em 16 de abril de 2009.

\* Estudo realizado com o auxílio financeiro da Capes. Artigo recebido em 30 de outubro de 2008 e aprovado para publicação em 16 de abril de 2009.

\*\* Mestrando em Teologia e História no programa de Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo, professor de Teologia e Estudos em Religião no Centro Universitário Adventista de São Paulo, e-mail [adriani.milli@unaspedu.br](mailto:adriani.milli@unaspedu.br)

## Introdução

Os nomes de Karl Marx (1818-1883), Friedrich Nietzsche (1844-1900) e Sigmund Freud (1856-1939) são os mais citados dentre os grandes críticos da religião. Eles são conhecidos como os mestres da “suspeita” da religião. Entretanto, a ampla repercussão de suas ideias não deve obliterar a importância do trabalho de Ludwig Feuerbach (1804-1872).

Para Weber (1966, p. 28) Feuerbach foi o precursor de Marx, Nietzsche e Freud, pois sua teoria da religião permanece como modelo geral da explicação psicológica e sociológica da origem e natureza da religião que domina o mundo moderno. A partir de sua análise religiosa, Feuerbach antecipou muitos temas do século XX, tais como a teoria marxista da alienação, a ênfase freudiana no papel do desejo, a ênfase empirista na experiência sensível, a preocupação fenomenologista com o corpo, e a preocupação existencialista com o confronto da consciência com a ansiedade e morte (HARVEY, 1997, p. 30). Assim, Glasse (1964, p. 69) ressalta que as maiores críticas da religião são variações a partir de Feuerbach, pois elas têm como elemento comum a noção de que a religião caracteriza uma projeção de sentimentos, valores ou desejos humanos.

Contudo, o objeto principal de análise em Marx, Nietzsche ou Freud não era a religião em si. Suas preocupações cobriam motivos sociais, econômicos ou psicológicos, e como parte de seu respectivo percurso teórico, lidavam com a religião, na medida em que esta se relacionava com aqueles objetivos. Em Feuerbach, por sua vez, a religião ocupava o lugar central: “nunca houve um pensador em sua própria época tão preocupado e devotado à crítica da religião” (HARVEY, 1997, p. 3).

Curiosa ou estranhamente, tal devoção ao estudo da religião foi louvada até mesmo por um dos teólogos protestantes mais influentes do século XX. Embora a crítica feuerbachiana constituísse um ataque frontal à teologia, Karl Barth (1886-1968) recomendou o estudo de Feuerbach para seus alunos por considerar que, a despeito de não ser teólogo – mas um filósofo engajado na teologia – Feuerbach havia falado com tamanha relevância para a situação teológica de seu tempo que “devemos deixá-lo falar junto com os teólogos” (BARTH, 1959, p. 355).

Seguramente a apreciação de Barth sobre Feuerbach deve ser entendida à luz do contexto de suas ideias, visto que a discordância entre eles assume grandes proporções. Enquanto para Barth a teologia é verdadeiramente teocêntrica, em Feuerbach a teologia nada mais é do que antropologia. Logo, este trabalho pretende sintetizar os principais elementos do confronto entre Feuerbach e

Barth, iniciando-se com uma breve apresentação feuerbachiana da interpretação antropológica da teologia e religião, que será, por conseguinte analisada sob a perspectiva barthiana.

## 1 Feuerbach: a teologia como antropologia

Certamente Feuerbach não foi o precursor da interpretação antropológica do divino. Por volta do século VI a.C., Xenófanés<sup>1</sup> cinicamente indicou que os egípcios diziam que os deuses têm nariz chato e são negros, enquanto os trácios afirmavam que os deuses têm olhos verdes e cabelos ruivos.<sup>2</sup> O ataque desse filósofo à concepção antropomórfica dos deuses por parte de seus contemporâneos não visava negar radicalmente o conceito de Deus, mas sim “purificá-lo” das imperfeições humanas que também eram creditadas à divindade.<sup>3</sup> “Xenófanés condenou as falsas representações de deuses imorais, que não poderiam assim fundar uma justiça respeitável por cidadãos que viviam em um mundo do qual o mito se despedia” (BORGES, 1998, p. 60). Muitos séculos depois, Giambattista Vico (1668-1744) e David Hume (1711-1776) enfatizaram que havia uma tendência entre os seres humanos de explicar eventos desconhecidos a partir da concepção de outros seres, que por sua vez eram semelhantes a eles mesmos. Contudo, de acordo com Harvey (1997, p. 4), “Feuerbach foi o primeiro a empregar o conceito [de interpretação antropológica do divino] como base para uma crítica sistemática da religião”.

Em sua juventude, Ludwig Feuerbach desejava ser um pastor protestante. Em 1823, ele iniciou seus estudos teológicos em Heidelberg. Contudo, à medida que o tempo passava, Feuerbach se tornava cada vez mais insatisfeito com a teologia, e atraído pela filosofia, sobretudo a filosofia hegeliana. Em 1824, tendo decidido pela filosofia, ele se torna aluno de G.W.F. Hegel. Após completar seus estudos, Feuerbach começou a lecionar e publicar alguns livros.<sup>4</sup> Entretanto, foi nos anos 1840 e 1850 que o cenário europeu presenciou o surgimento quase que meteórico de Feuerbach. Sua obra *A essência do cristianismo* (1841) caiu como uma bomba no ambiente

---

<sup>1</sup> Filósofo pré-socrático, conhecido mais especificamente como Xenófanés de Colofão, que viveu em várias partes do antigo mundo grego durante o fim do século VI e o início do século V a.C.

<sup>2</sup> Veja Xenófanés, fragmento 16. In: *Os pré-socráticos: fragmentos, doxografia e comentários*. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 70. Ademais, no fragmento 14, Xenófanés enfatiza que na concepção dos mortais os deuses se vestem, têm voz e corpo.

<sup>3</sup> Em *Preleções sobre a história da filosofia*, Hegel comenta que Xenófanés estabeleceu um conceito de Deus livre dos antropomorfismos, como ser único e absoluto que está implantando em todas as coisas, suprassensível, imutável, sem início meio ou fim, imóvel. (confira o trecho deste texto em “Crítica moderna de Xenófanés”. In: *Os pré-socráticos: fragmentos, doxografia e comentários*. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 74). Essas características aparecem nos fragmentos 23, 24 e 25 de Xenófanés.

<sup>4</sup> *Pensamentos sobre a morte e sobre a imortalidade* (1830) – que foi publicado anonimamente, *A história da filosofia moderna de Bacon a Spinoza* (1833), *A apresentação, desenvolvimento e criticismo da filosofia de Leibniz* (1837), *Pierre Bayle* (1838).

intelectual alemão e tornou-se, inicialmente, o livro texto de um grupo de pensadores revolucionários tais como Karl Marx e Friedrich Engels. A repercussão foi tão grande que causou espanto ao próprio Feuerbach (1997, p. 34). Ele não esperava que sua obra fosse tão amplamente disseminada e caísse nas mãos do público em geral. Esse fato indica que a crítica da religião em seus dias era algo extremamente relevante.

Enquanto a França, desde a revolução de 1789, experimentou uma reformulação político-social, a Alemanha ainda possuía uma estrutura feudal que, à semelhança do contexto francês pré-revolução, encontrava sua justificativa ideológica na teologia. Portanto, a Igreja e a religião eram sustentáculos do sistema absolutista, o que impossibilitava a luta contra essa estrutura social considerada injusta, pois ela “se dizia portadora da vontade e onipotência divinas” (SCHÜTZ, 2001, p. 20). Da mesma forma que na França a revolução se radicalizou no materialismo ateu, que buscou se livrar dos traços de religião, na Alemanha da década de 1840 a crítica da religião era vista como passo necessário para a superação do absolutismo. Através da 1ª edição de *A essência do cristianismo*, Feuerbach (1997, p. 24-25) ressalta que atraiu para si “o desfavor de políticos que consideram a religião como meio mais político para a submissão e a opressão do homem”, e caracteriza o cristianismo de seus dias como “aparente”, “ilusório” e “deturpado”.

Em realidade, a religião cristã (e por extensão a política) estava embasada no sistema de Hegel, especialmente em sua filosofia do Espírito. Embora, a princípio, Feuerbach fosse um hegeliano, seu distanciamento e oposição a Hegel foram se acentuando cada vez mais, até ele se tornar o mais destacado representante da esquerda-hegeliana,<sup>5</sup> antes de Marx.<sup>6</sup>

Assim, *A essência do cristianismo* constituiu uma engenhosa inversão da filosofia hegeliana. Ao passo que no sistema de Hegel o cosmos era visto como a objetificação (externalização) do Espírito Absoluto (Deus), a inversão feuerbachiana indicou que Deus nada mais era que a objetificação do espírito humano. Dessa forma, ao invés de dizer que o Espírito absoluto alcança o autoconhecimento por objetificar-se no mundo finito, ele afirmou que o espírito finito (homem) chega ao autoconhecimento pela sua própria objetivação na ideia de Deus. Religião não é, como no pensamento de Hegel, a revelação do Infinito no finito, mas a autodescoberta pelo finito de sua própria natureza infinita (HARVEY, 1997, p. 27).

Embora a crítica da religião em Feuerbach não possa ser resumida apenas através desta obra, visto que ele constantemente revisitou seus conceitos e alterou-os nas obras subsequentes, este

---

<sup>5</sup> O radicalismo alemão pré-revolução de 1848 foi principalmente evidenciado pela cisão da escola hegeliana (direita e esquerda), condicionada por motivos filosófico-religiosos primeiro e políticos depois (ver Hans Küng, p. 277).

<sup>6</sup> Feuerbach é normalmente visto como um intermediário entre o idealismo e o materialismo, uma ponte entre Hegel e Marx.

estudo se restringe ao pensamento feuerbachiano em *A essência do cristianismo*, pois as outras obras de sua autoria não alcançaram popularidade nem causaram impacto na sociedade e na teologia de sua época.<sup>7</sup>

## 2 Religião, teologia e antropologia em *A essência do cristianismo*

A obra *A essência do cristianismo* foi estruturada em duas partes principais. A primeira delas afirma a antropologia como verdadeira essência da religião, ao passo que a segunda denuncia a teologia como essência falsa da religião. Estas são, por sua vez, introduzidas pelos conceitos feuerbachianos acerca da consciência humana de gênero e projeção involuntária da essência do homem, que têm como pressupostos as ideias de Schleiermacher e as correntes do kantianismo, ceticismo, deísmo, materialismo e panteísmo (FEUERBACH, 1997, p. 35).

### 2.1 Conceitos introdutórios

Feuerbach inicia suas considerações introdutórias a partir da percepção de que a religião é o grande diferencial entre o homem e os animais. Logo, o autor identifica o fator básico – que certamente não é inerente aos animais – que permite que o homem tenha religião: a consciência de gênero ou espécie. Enquanto o animal reconhece apenas a sua individualidade, o homem vive uma vida dupla: a interior (gênero) e a exterior (individualidade). Portanto, a partir de sua vida interior, isto é, sua consciência do gênero, o homem é capaz de colocar-se no lugar do outro homem, e também possuir uma consciência do infinito, visto que ao contrário do homem individual, o gênero humano não é finito. A religião, então, é esta consciência do infinito. Assim, a essência do homem, ou seja, a consciência de seu gênero, constitui não somente o fundamento, mas também o objeto da religião (FEUERBACH, 1997, p. 44).

Entretanto, através da religião, o homem, involuntária e inconscientemente, transporta a sua própria essência para fora de si, e a encara como se fosse uma outra essência. Por isso, a pretensa essência divina nada mais é que “a essência do homem abstraída das limitações do homem individual” (FEUERBACH, 1997, p. 57). “Deus é o conceito do gênero como se fosse de um indivíduo” (FEUERBACH, 1997, p. 194).

---

<sup>7</sup> No próprio contexto do confronto Barth-Feuerbach, as ideias centrais estão contidas na abordagem feuerbachiana apresentada em *A essência do cristianismo*. Para uma compreensão mais ampla que abarque as alterações do pensamento de Feuerbach nas suas obras posteriores, ver o estudo de Van A. Harvey (indicado nas referências).

## 2.2 Antropologia como essência real da religião

A partir dos conceitos enunciados, Feuerbach passa a desvendar o caráter estritamente antropológico das crenças do cristianismo,<sup>8</sup> como meio de indicar a antropologia como real essência da religião. Nesta primeira seção, o autor confronta agudamente o pensamento neoplatônico do cristianismo de seus dias:

[o] mundo é a limitação da tua vontade, do teu espírito [...] No mais profundo da tua alma queres que não exista nenhum mundo, porque onde existe mundo existe matéria e onde existe matéria existe opressão e choque, espaço e tempo, limitação e necessidade. (FEUERBACH, 1997, p. 150)

Ademais, visto que a natureza não se compadece da opressão caracteristicamente presente na vida humana, e nem sequer dá ouvido aos seus suspiros, o homem busca rebaixá-la, submetendo-a a sua própria vontade e necessidade, declarando-a dependente do poder de seu Deus através da doutrina da criação. Portanto, “Deus nasce do sentimento de uma privação” (FEUERBACH, 1997, p. 111), ele é “o meu consolo, a minha proteção contra as agressões do mundo exterior” (FEUERBACH, 1997, p. 215), “é uma lágrima de amor derramada pela miséria humana na mais profunda intimidade” (FEUERBACH, 1997, p. 163). Em síntese, “a religião é uma revelação solene das preciosidades ocultas do homem, a confissão dos seus mais íntimos pensamentos, a manifestação pública dos seus segredos de amor” (FEUERBACH, 1997, p. 56). Assim, o autor explicita a alienação religiosa que busca encobrir a áspera realidade do mundo, e esperar passivamente por uma ação divina para a concretização de seus desejos, ao invés de adotar uma postura de engajamento no mundo e alcance dos desejos através da superação no próprio trabalho, ao levar em conta a relação natural de causa e efeito:

O homem que não tira da mente a ideia do mundo, a ideia de que tudo aqui é apenas ocasionado, que todo efeito tem a sua causa natural, todo desejo só é atingido quando colocado como meta e os meios correspondentes utilizados, um tal homem não reza; ele só trabalha; ele transforma os desejos alcançáveis em metas da atividade terrena. [...] Na oração, ao contrário, o homem exclui de si o mundo e com ele todas as ideias de causalidade, dependência e da triste necessidade; ele transforma os seus desejos, os interesses do seu coração em objetos do ser independente, plenipotente e absoluto, isto é, ele os afirma ilimitadamente. Deus é o sim da afetividade humana. [...] a oração [...] é a certeza de que o poder do coração é maior do que o poder da natureza [...] Na oração o homem se esquece que existe um limite para os seus desejos e sente-se feliz neste esquecimento. (FEUERBACH, 1997, p. 164)

<sup>8</sup> Principalmente o conceito, natureza e atributos divinos, a trindade, a Encarnação, o sofrimento na cruz, a criação, a oração, a fé, o milagre, a ressurreição, o céu e a imortalidade.

Para Feuerbach esta seção de seu livro é a parte mais importante de sua tarefa, pois ao expor os aspectos da essência sobre-humana e sobrenatural de Deus como partes de componentes fundamentais da própria essência humana, ele confirma a tese de que a antropologia é a verdadeira essência da religião: “o homem é o início da religião, o homem é o meio da religião, o homem é o fim da religião” (FEUERBACH, 1997, p. 223).

### **2.3 Amigo da religião e inimigo da teologia**

A despeito de Feuerbach ser conhecido como crítico da religião, Alves (1984b, p. 37-38) o identifica como alguém “apaixonado pela religião”, visto que sua intenção não era a de destruir a religião ou de rotulá-la como simples ilusão. Em realidade, para ele, a religião é o sonho dos que estão acordados. Assim, em contraste com Freud, que considerava inúteis os “sonhos” da religião, Feuerbach enxergava esses sonhos como portadores da maior verdade de todas: a verdade acerca do coração humano, a verdade sobre a essência humana (ALVES, 1984a, p. 96).

Entretanto, essa verdade não poderia ser lida de forma literal, da mesma forma como não se pode interpretar literalmente um sonho. Deve haver uma tradução que considere sua natureza simbólica. Logo, no ponto de vista feuerbachiano, o maior problema da religião era a teologia, pois esta buscava interpretar a religião desconsiderando e erradicando, intencionalmente, o seu caráter antropológico: “quando a religião se torna teologia, então a cisão inicialmente espontânea e tranquila entre Deus e o homem torna-se uma distinção intencional, estudada, que não tem outro objetivo a não ser dissipar da consciência esta unidade” (FEUERBACH, 1997, p. 239).

Dessa forma, Feuerbach (1997, p. 309) é amigo da religião, pois reconhece que nela está “a primeira consciência de si mesmo do homem”. Ela é uma expressão de protesto dos oprimidos que estão impossibilitados de realizar nas condições dominantes (ALVES, 1984b, p. 46). Ele também entende que é natural que o homem não perceba a essência antropológica de sua religião. Todavia, na perspectiva feuerbachiana, é necessário que o homem reconheça a projeção de sua própria essência na religião para que ele perceba e desfrute sua humanidade real e total, pois de forma contrária, isso resultará em alienação.

De outro modo, Feuerbach é inimigo da teologia, visto que ela promove a alienação humana, pois de maneira planejada e deliberada busca anular a essência antropológica da religião, afirmando que Deus é um ser-por-si, independente do homem. Destarte, ao apontar que em última instância,

tanto a religião como a teologia nada mais são do que pura antropologia, Feuerbach (1997, p. 29-31) resume os objetivos e desdobramentos dos fundamentos antropológicos de sua obra:

[...] deixo a própria religião se expressar; represento apenas o seu ouvinte e intérprete [...] a própria religião diz: Deus é homem, o homem é Deus [...] Apenas mostrei o mistério da religião cristã, apenas arranquei-o da teia contraditória das mentiras e tapeações da teologia [...] Certamente é esta minha obra negativa, mas (note-se bem!) negativa somente quanto à essência não humana, não quanto à essência humana da religião. [...] não digo absolutamente [...] Deus não é nada, a Trindade não é nada, a palavra de Deus não é nada [...] mostro apenas que tais coisas não são o que são na ilusão da teologia, que não são mistérios estranhos, mas íntimos, os mistérios da natureza humana. [...] A religião é o sonho do espírito humano. Mas também no sonho não nos encontramos no nada ou no céu, mas sobre a terra – no reino da realidade, apenas não enxergamos os objetos reais à luz da realidade e da necessidade, mas no brilho arrebatador da imaginação e da arbitrariedade. Por isso nada mais faço à religião – também à teologia ou filosofia especulativa – do que abrir os seus olhos, ou melhor, voltar para fora os seus olhos que estão voltados para dentro, i.e., apenas transformo o objeto da fantasia no objeto da realidade.

### 3 Barth: teologia teocêntrica

As ideias de Feuerbach – conforme brevemente expostas acima – tiveram muita importância para Barth e sua teologia. Lane (1999, p. 114-115) chega a afirmar que toda a teologia de Barth é uma resposta a Feuerbach. Weber (1966, p. 29) confirma essa tese ao salientar que a preocupação de Barth “com a questão de Feuerbach se estende do início de seus escritos teológicos ao último meio-volume publicado da *Church dogmatics*”. Assim, Niebuhr (1957, p. vii) sintetiza a teologia barthiana como sendo uma completa antítese do pensamento feuerbachiano. Entretanto, apesar de sua discordância, ao contrário dos teólogos ortodoxos em geral, Barth não condena Feuerbach simplesmente rotulando-o como um herege, ou banindo-o para longe dos círculos cristãos. Ele reconheceu o valor de Feuerbach para a época deste e também para a sua época, e, por isso, dedicou-se ao diálogo com o pensamento feuerbachiano.

Glasse (1964, p. 74) indica que esse diálogo pode ser entendido em duas fases. A primeira delas ganhou expressão na década de 1920, ao passo que a segunda se concretizou na década de 1950. Enquanto nos anos 20 Barth apresentava pontos de concordância com Feuerbach, nos anos 50 a discordância era dominante.

#### 3.1 Primeira fase de diálogo: década de 1920



De acordo com Glasse (1964, p. 75), os principais temas dessa primeira fase encontram sua expressão definitiva em duas preleções de Barth: “Ludwig Feuerbach”<sup>9</sup> (apresentada no verão de 1926) e “Das Wort in der Theologie von Schleiermacher bis Ritschl” (comunicada no outono de 1927).<sup>10</sup>

Barth (1957, p. x) vê Feuerbach como o filósofo moderno que melhor trabalhou com a questão teológica: “a atitude antiteológica de Feuerbach foi mais teológica que a teologia de muitos teólogos”. Em realidade, Feuerbach e sua redução da teologia à antropologia constituía o resultado final de uma teologia protestante que em seu método utilizava a subjetividade humana como ponto de partida de suas reflexões.

Esta tendência metodológica podia ser vista desde Lutero, principalmente através de sua cristologia. Aliás, “de todos os teólogos com os quais Feuerbach se preocupou, nenhum foi mais importante para ele que Martinho Lutero”, pois Lutero percebeu que “a teologia é realmente antropologia” (HARVEY, 1998, p. 5).

Lutero mesmo encorajou-nos a buscar a deidade não no céu, mas na terra, no homem, homem, o homem Jesus [...] Essa ênfase está cristalizada na doutrina ortodoxa luterana da “comunicação de idiomas” [...] na qual os predicados da majestade divina realmente pertencem à humanidade de Jesus [...]. (BARTH, 1957, p. xxiii)

Barth percebeu uma continuidade e aprofundamento desse foco antropológico na teologia moderna, sobretudo na figura de Friedrich Schleiermacher<sup>11</sup> (1768-1834). Este, no afã de salvar a religião dos ataques iluministas e insatisfeito com a redução da religião à simples moralidade racional,<sup>12</sup> estabeleceu sua epistemologia religiosa em termos de “sentimento (ou senso) de absoluta dependência”.<sup>13</sup> Desse modo, toda a compreensão humana a respeito de Deus fica previamente

---

<sup>9</sup> O presente artigo utiliza uma tradução em inglês de parte desta preleção, que aparece como uma espécie de introdução a Feuerbach na edição inglesa de *The essence of Christianity (A essência do cristianismo)* de 1957.

<sup>10</sup> Os textos barthianos que repetem esses temas se encontram nas alusões a Feuerbach na Dogmática (especificamente nos volumes I/2, II/1 e 2, III/2, e IV/1 – 1938 a 1953) e em “Die Protestantische Theologie im 19. Jahrhundert” de 1947 e 1952 (este trabalho usa o capítulo sobre Feuerbach, deste livro, a partir de uma tradução inglesa: “From Rousseau to Ritschl” é uma tradução de onze capítulos desta obra).

<sup>11</sup> Geralmente conhecido como “o pai da teologia protestante liberal”. Ricoeur (1983, p. 22-23) também lhe atribui a paternidade da “hermenêutica moderna”, ao passo que Tillich (1986, p. 101) denomina-o “pai da teologia protestante moderna”.

<sup>12</sup> Segundo Otto (1985, p. 108), foi Schleiermacher quem “em primeiro lugar, tentou ultrapassar esse racionalismo [luterano]”.

<sup>13</sup> Otto (1985, p. 14-15) comenta que, para Schleiermacher, o sentimento religioso de dependência (que Otto chama de “sentimento de ser criatura”) era o único “absoluto” ao passo que os outros eram “relativos”; no entanto, a diferença de qualidade entre eles era objetivamente incomunicável visto ocorrer na alma humana.

determinada por essa premissa.<sup>14</sup> Portanto, a sua teologia sistemática não consiste no estudo da revelação de Deus, antes é a elaboração da fé da igreja cristã.

Nesse caso, o homem não consegue atingir, chegar a Deus pelo intelecto nem pela via moral, pois o infinito não é captado no momento racional, mas no momento do sentimento de total dependência. O pecado, portanto, é o desejo de independência e autonomia ao invés de harmonia com Deus. Assim, a religião passou a ser considerada um assunto privado e subjetivo que se respaldava na experiência de cada homem individualmente.<sup>15</sup>

Para Barth (1957, p. xxiii), “tudo isso claramente sugere a possibilidade de uma inversão do que está acima com o que está abaixo, do céu e da terra, de Deus e do homem”. Lutero deixou seus seguidores numa situação exposta e sem defesa, acrescido do fato de que eles (especialmente Schleiermacher) não foram capazes de perceber a conclusão óbvia de suas ideias. Dessa forma, tudo o que Feuerbach fez foi constatar uma realidade patente na teologia moderna: a teologia há muito tempo se tornou antropologia. Barth, portanto, utilizou Feuerbach para criticar a teologia de seus dias.

Os luteranos não tinham como se defender da conclusão feuerbachiana, visto que a inversão da relação de dependência entre Deus e o homem podia ser justificada apelando a Lutero e seus seguidores. Segundo Barth (1957, p. xxiii- xxiv), a única maneira de evitar esse problema seria a adoção do “corretivo calvinista” da diferença infinitamente qualitativa entre Deus e homem – o finito não é capaz do infinito (*finitum non capax infiniti*), ao invés do intercâmbio luterano de atributos entre o divino e o humano (*communicatio idiomatum*). Sem esse corretivo, Feuerbach continuaria sendo o “espinho na carne” da teologia moderna.

Contudo, apesar de Barth afirmar Feuerbach contra a teologia antropocêntrica de seus dias, ele não deixou de identificar as fragilidades do pensamento feuerbachiano. O mundo do século XIX, marcado pelo otimismo antropológico, e a noção de progresso da modernidade permitiam que Feuerbach exaltasse o gênero humano, tornando-o a medida de todas as coisas. É claro que esta noção de consciência das espécies é simplesmente uma abstração, assim como o conceito da razão em Hegel (BARTH, 1959, p. 360), longe do ser humano individual concreto.

---

<sup>14</sup> Segundo Schleiermacher (1948, p. 194) “todos os atributos com os quais nós designamos a Deus serão levados como não denotando algo especial em Deus, mas somente algo especial da maneira na qual o sentimento de dependência absoluta será relacionado a Ele.” Assim, “o elemento comum em toda e qualquer forma de expressão de piedade [...] é este: a consciência de estar absolutamente dependente, ou que é a mesma coisa, de estar em relação com Deus” (SCHLEIERMACHER 1948, p. 12).

<sup>15</sup> Um dos resultados dessa postura foi o esvaziamento das igrejas na Alemanha: “As pessoas perderam interesse na igreja quando a religião se reduziu ao sentimento e se enfraqueceu com hinos sentimentais, em lugar dos grandes hinos antigos cheios do poder religioso da presença do divino”, lamenta Tillich (1986, p. 106).

Barth, que já havia passado pela primeira guerra mundial, e agora estava num mundo existencialista – que enxergava o homem de forma individual e solitária, pois havia perdido o otimismo do progresso da humanidade – percebia Feuerbach como uma “criança de seu século”, que desconhecia a morte e o mal (BARTH, 1957, p. xxviii). Assim, a morte natural do homem individual e a maldade nele existente, contextualizados por um período não mais otimista com relação à humanidade como um todo, constituíam barreiras contra a direta identificação entre Deus e o homem. Esta noção é perfeitamente condizente com a fase dialética da teologia barthiana, que via Deus como “inteiramente outro” em relação ao ser humano essencialmente mal.

Dessa forma, pode-se perceber que nesta primeira fase, a ênfase de Barth é colocada na questão teológica do pensamento de Feuerbach, especificamente na possibilidade de se identificar o homem com Deus.

### **3.2 Segunda fase de diálogo: década de 1950**

A segunda fase do diálogo barthiano com Feuerbach é marcada por uma nova mentalidade metodológica alcançada por Barth através de seu estudo acerca de “Fides quaerens Intellectum” (Fé em busca de compreensão), de Anselmo de Cantuária. Sua obra publicada sobre esse estudo, em 1931, marca sua substituição da Teologia Dialética pela Analogia da Fé. O próprio Barth (2006, p. 20) afirmou: “neste livro sobre Anselmo estou trabalhando com uma chave vital, se não a chave, para um entendimento daquele processo inteiro de pensamento que me impressionou mais e mais, na minha *Church dogmatics*, como a única adequada para a teologia”.

De acordo com Glasse (1964, p. 83), as principais novidades do diálogo, nesta fase, aparecem mais claramente nas partes 2 e 3 do volume IV da *Church dogmatics*. Na década de 1920, Barth não construiu nenhuma teoria ou teologia em seu diálogo com Feuerbach. O que ele fez foi realizar uma leitura da teologia moderna, contrapô-la com a visão feuerbachiana e apontar as falhas de ambas. Entretanto, na segunda fase, Barth assume o papel de teólogo dogmático e passa a elaborar sua teologia em contraposição a Feuerbach. Portanto, a primeira e segunda fases não representam necessariamente uma mudança no pensamento de Barth em relação a Feuerbach, mas sim uma mudança de atividade: de analista ele passa a articulador da teologia.

Como ele sabia que uma teologia que utilizasse como ponto de partida o ser humano consequentemente chegaria a Feuerbach, Barth usa como ponto de partida para a sua teologia a revelação divina em Jesus Cristo. Dessa forma, ele pensou não estar sujeito ao ataque feuerbachiano da projeção.

Certamente a maior crítica que se pode fazer à opção de Barth é dizer que ele estaria articulando um argumento circular que se move dentro da própria teologia. Dessa maneira, ele não podia responder ao argumento de projeção ilusionista da divindade em Feuerbach. Contudo, Barth percebeu que, a menos que a teologia comece com a revelação de Deus, ele inutilmente gastaria todas as suas forças para tentar justificar sua própria possibilidade, pois não há como investigar a possibilidade racional da revelação. Se a teologia não começar com a revelação, ela não pode se mover além de uma dimensão puramente antropológica, isso significaria, enfim, a impossibilidade de se fazer teologia, e a concordância com a teologia antropológica de Feuerbach (WEBER, 1966, p. 29-32).

Por isso, Barth assume que não há justificação teológica para a fé. Discutir com Feuerbach a ideia de uma projeção ilusória seria assumir a própria impossibilidade de se fazer teologia.

O ponto de toda nossa exposição é positivamente: *Credo ut intelligam*, e polemicamente: “O tolo tem dito em seu coração, não há Deus.” Mas não é esse um *petitio principii*? Não estamos argumentando em círculo? Exatamente! Nós aprendemos do conteúdo de nossa pressuposição e asserção, e apenas a partir desse conteúdo, que porque ele é verdadeiro, então ele é legítimo e obrigatório. [...] Somente o tolo pode dizer em seu coração que esse é um *circulus vitiosus*, como se não pudesse ser também, e nesse caso necessariamente é, um *circulus virtuosos* também. (BARTH, 1961, p. 85-86)

Vogel (1966, p. 46) argumenta que a tese feuerbachiana de projeção não é mais teológica, mas filosófico-psicológica. Aqui Barth não tem mais que ver com Feuerbach, pois não há como discutir num terreno comum. Na década de 1920, Barth entra na plataforma antropológica feuerbachiana para discutir com a teologia moderna e apontar limitações de Feuerbach. Mas, ao construir suas formulações teológicas, Barth não pode ficar mais sobre a plataforma antropológica, pois ali ele estaria fazendo antropologia, não teologia. Por isso, na década de 1950, para fazer teologia, Barth precisa necessariamente passar para uma plataforma teológica.

## Conclusão

O debate entre Barth e Feuerbach acerca de uma teologia teocêntrica ou antropológica, em realidade, gira em torno da ideia de reducionismo teológico ou religioso, tão presente nos debates epistemológicos dos estudos em Ciências da Religião.

Embora, conforme visto neste estudo, Barth aponte deficiências no pensamento antropológico de Feuerbach, ele não é capaz de responder a esse com argumentos que acompanhem a linha de raciocínio feuerbachiana, justamente porque essa resposta iria pressupor a impossibilidade de se fazer teologia.

Contudo, por outro lado, segundo Jaeschke (1980, p. 361), “os argumentos de Feuerbach apelam e provocam, mas não são demonstrados”. Com efeito, Küng (1979, p. 290) comenta que Feuerbach fundamenta fenomenologicamente seu ateísmo a partir da consciência. Entretanto, Feuerbach utiliza a ideia de infinitude intencional de nossa consciência como prova da não existência de uma realidade infinita independente de nossa consciência. Seria esta infinitude da consciência uma prova de que não existe uma realidade infinita? Ela diz algo a favor da não existência de um ser infinito independente de nossa consciência? Dessa forma, Küng conclui que Feuerbach não provou o que sempre afirmou, pois a consciência humana não diz absolutamente nada determinante sobre a existência ou não existência de uma realidade infinita independente da consciência.

Assim, parece que acusar Barth de não conseguir responder a Feuerbach com argumentos racionais não é tão justo, visto que o próprio Feuerbach tampouco tem provas racionais de suas ideias. Um olhar puramente antropológico da religião e da teologia não seria um enfoque reducionista de um fenômeno que tem o direito de ser também analisado a partir de suas próprias ferramentas?

## Referências

ALVES, Rubem. **O que é religião**. São Paulo: Brasiliense, 1984a.

ALVES, Rubem. **O suspiro dos oprimidos**. São Paulo: Paulinas, 1984b.

BARTH, Karl. An introductory essay. In: FEUERBACH, Ludwig. **The essence of Christianity**. New York: Harper TorchBooks, 1957. p. x-xxxii.

BARTH, Karl. **Church dogmatics: the doctrine of reconciliation**. Edinburgh: T. & T. Clark, 1958. v. 4, pt. 2.

BARTH, Karl. **Church dogmatics: the doctrine of reconciliation**. Edinburgh: T. & T. Clark, 1961. v. 4, pt. 3/1.

BARTH, Karl. **Fé em busca de compreensão: fides quaerens intellectum**. 3. ed. São Paulo: Fonte Editorial, 2006.

BARTH, Karl. **From Rousseau to Ritschl**. London: Scm Press, 1959.

BORGES, Bento Itamar. Conflito, troca e justiça: o esclarecimento desde os pré-socráticos. **Educação e Filosofia**, Uberlândia, v. 12, n. 24, p. 49-64, 1998.

- FEUERBACH, Ludwig. **A essência do cristianismo**. 2. ed. Campinas: Papirus, 1997.
- GLASSE, John. Barth on Feuerbach. **The Harvard Theological Review**, Cambridge, v. 57, n. 2, p. 69-96, 1964.
- HARVEY, Van Austin. **Feuerbach and the interpretation of religion**. New York: Cambridge University, 1997.
- HARVEY, Van Austin. Feuerbach on Luther's doctrine of revelation: an essay in honor of Brian Gerrish. **The Journal of Religion**, Chicago, v. 78, n. 1, p. 3-17, 1998.
- JAESCHKE, Walter. Speculative and anthropological criticism of religion: A theological orientation to Hegel and Feuerbach. **Journal of the American Academy of Religion**, Oxford, v. 48, n. 3, p. 345-364, 1980.
- KÜNG, Hans. **Existe Dios?** Respuesta al problema de Dios en nuestro tiempo. Madrid Crisandad, 1979.
- LANE, Tony. **Pensamento cristão**. São Paulo: Abba Press, 1999. v. 2.
- NIEBUHR, Richard. Foreword. In: FEUERBACH, Ludwig. **The essence of christianity**. New York: Harper TorchBooks, 1957. p. vii-ix.
- OTTO, Rudolf. **O sagrado**. São Bernardo do Campo: Imprensa Metodista/Programa Ecumênico de Pós-Graduação em Ciências da Religião, 1985.
- RICOUER, Paul. **Interpretação e ideologias**. 2 ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1983.
- SCHLEIERMACHER, Friedrich. **The Christian Faith**. 2 ed. Edinburgh: T&T Clark, 1948.
- SCHÜTZ, Rosalvo. **Religião e capitalismo: uma reflexão a partir de Feuerbach e Marx**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.
- TILLICH, Paul. **Perspectivas da teologia protestante nos séculos XIX e XX**. São Paulo: ASTE, 1986.
- VOGEL, Manfred H. The Barth-Feuerbach confrontation. **The Harvard Theological Review**, Cambridge, v. 59, n. 1, p. 27-52, 1966.
- WEBER, Joseph C. Feuerbach, Barth, and Theological Methodology. **The Journal of Religion**, Chicago, v. 46, n. 1, p. 24-36, 1966.