

Da teologia dialética à analogia da fé: a relação entre teologia e filosofia em Karl Barth

*José da Cruz Lopes Marques**

Resumo

O propósito deste artigo é analisar a perspectiva de Karl Barth acerca do relacionamento entre teologia e filosofia. Como o próprio Barth reformulou a sua compreensão do tema, tomaremos como base de nossa reflexão três textos que representam momentos distintos da maturação do pensamento barthiano, a saber, o prefácio da segunda edição da *Carta aos Romanos* de 1921, o comentário ao *Fides quaerens intellectum* de Anselmo de 1931 e seções da *Dogmática Eclesiástica* de 1932.

Palavras-chave: Teologia natural. Fé. Razão. Teologia dialética. Revelação.

From dialectic theology to the analogy of faith: the relationship between theology and philosophy in Karl Barth

Abstract

The purpose of this article is to analyze Karl Barth's perspective on the relationship between theology and philosophy. As Barth himself reformulated his understanding of the theme, we will take as basis for our reflection three texts that represent distinct moments of the maturation of Barthian thought, namely, the preface to the second edition of the *Letter to the Romans* of 1921, the commentary to *Fides quaerens intellectum* of Anselm of 1931 and sections of *Church Dogmatics* of 1932.

Keywords: Natural theology. Faith. Reason. Dialectical theology. Revelation.

De la teología dialéctica a la analogía de la fe: la relación entre teología y filosofía en Karl Barth

Resúmen

El propósito de este artículo es analizar la perspectiva de Karl Barth sobre la relación entre la teología e la filosofía. Así como el propio Barth reformuló su comprensión del

* Universidade Federal do Ceará. Graduado, mestre e doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará. E-mail: marquessegundograu@gmail.com .

tema, basaremos nuestra reflexión en tres textos que representan diferentes momentos en la maduración del pensamiento barthiano. O sea, el prefacio a la segunda edición de la *Carta aos Romanos* de 1921, el comentario a *Fides quaerens intellectum* de Anselmo de 1931 y secciones de la *Dogmática Eclesiástica* de 1932.

Palavras-chave: Teología natural. Fe. Razón. Teología dialéctica. Revelación.

Considerações iniciais

A pouca atenção dada à teologia de Karl Barth no contexto acadêmico brasileiro é injustificável diante da importância que o pensamento desse autor possui para a teologia contemporânea, sobretudo, protestante, seja pela amplitude de sua produção acadêmica seja pelo contexto em que seu pensamento floresceu. O teólogo reformado suíço viveu em um período marcado por uma grande diversidade de abordagens teológicas e seu pensamento, de certo modo, representou um rompimento com as tendências vigentes. Grosso modo, a visão barthiana destoa da teologia católica tradicional, sobretudo, de orientação tomista, da teologia liberal de Strauss, Baur, Ritschl e Harnack com sua tendência a reduzir o cristianismo à ética como resultado da influência kantiana e de seu apelo ao histórico como fundamento da fé cristã ao torná-la um momento da filosofia seguindo o espírito do idealismo hegeliano. Em sua originalidade, Barth também divergiu da própria teologia dialética, movimento que ajudou a fundar em resposta ao liberalismo teológico. A verdade é que, embora seja considerado um dos principais representantes dessa perspectiva teológica, ver-se-á que o pensamento do autor da *Dogmática Eclesiástica* irá divergir consideravelmente de outros teólogos dialéticos, a exemplo de Rudolf Bultmann e Emil Brunner.

Não obstante, como veremos, é contra o liberalismo, pelo qual foi influenciado no início de sua jornada acadêmica, que Barth concentrará a sua crítica mais contundente, sobretudo, quando se tem em mente a discussão acerca do relacionamento entre teologia e filosofia e, de um modo específico, o problema do conhecimento de Deus. Segundo uma concepção que remonta, teologicamente, ao protestantismo reformado e, filosoficamente, a Blaise Pascal e Søren Kierkegaard, Barth sustentará o primado da revelação para o conhecimento de Deus, bem como rejeitará as pretensões da teologia natural acatadas pelo liberalismo¹. De modo específico, ele abandonará a noção liberal de Analogia do Ser (*analogia entis*) por considerar inviável um conhecimento

¹ Os representantes da Teologia dialética como Barth e Brunner empregam, com frequência a designação mais genérica Teologia moderna para se referir a esta abordagem teológica.

de Deus partindo das criaturas, colocando em seu lugar a Analogia da Fé (*analogia fidei*).

O presente artigo busca esclarecer esse tópico importante da teologia de Barth. A análise levará em conta o amadurecimento do pensador reformado em relação a essa questão. Para isso, consideraremos três obras produzidas em diferentes momentos do percurso intelectual de Barth, a saber, o prefácio da segunda edição de *A Carta aos Romanos (Der Römerbrief)* de 1921, o comentário do argumento ontológico *Fé em busca de compreensão (Fides Quaerens Intellectum)*, segundo a tradução portuguesa, escrito em 1931 e as seções sobre o assunto encontradas na *Dogmática eclesiástica (Die Kirchliche Dogmatik)*.

1 - Teologia dialética e rompimento com o liberalismo

A relação direta com Deus é mero paganismo, e somente quando se dá o rompimento com semelhante relação é que se pode haver uma autêntica relação com Deus. De fato, a natureza é obra de Deus, mas unicamente a obra se acha presente de forma direta, e não Deus de fato (KIERKEGAARD, Pós-Escrito às Migalhas filosóficas).

Ao longo do século XIX, com os desdobramentos do racionalismo iluminista, o cristianismo viu-se obrigado a encontrar uma justificativa racional para as suas crenças fundamentais. Em geral, esta racionalização das doutrinas cristãs ocorreu de duas maneiras. Em primeiro lugar, houve a tentativa de reduzir a religião à ética seguindo a influência da filosofia kantiana. A título de nota, em seu opúsculo *Religião dentro dos limites da mera razão (Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft)*, de 1793 o filósofo prussiano transformara os dogmas cristãos em símbolos éticos. Em segundo lugar, a redução do cristianismo a um historicismo nos moldes do idealismo hegeliano. De modo conciso, temos os seguintes postulados: a ética como dimensão fundamental do cristianismo e a história como critério final de sua veracidade. Pode-se dizer que o liberalismo teológico clássico abraçou esses dois postulados. O que é o cristianismo? Pergunta-se Adolf Von Harnack em uma de suas mais célebres preleções sobre o tema. A resposta oferecida não poderia representar de modo mais apropriado o espírito da época.

A pergunta só pode ser respondida em sentido histórico, isto é, por meio da ciência histórica e pela experiência adquirida na vida ao longo dos anos [...]. Assim como não podemos conhecer plenamente uma árvore

estudando apenas suas raízes, mas também o tronco, os ramos e a maneira como floresce, não podemos avaliar a religião cristã a não ser que analisemos todo os fatos de sua história. (HARNACK, 2014, p. 26, 28)

É verdade que já no século XIX essa tendência foi duramente combatida por algumas vozes isoladas dentro e fora da Alemanha. Friedrich Schleiermacher, mesmo a despeito da influência kantiana em seu pensamento, em sua obra *Sobre a religião* (*Über die religion*), estabeleceu uma severa crítica à confusão entre religião e moral. Como Kant, Schleiermacher rejeitava a noção de uma religião dependente de dogmas sobrenaturais e ancorada em categorias metafísicas. Ao mesmo tempo, ele questionava a necessidade de uma fundamentação racional para fé e a redução do cristianismo à moral. O teólogo pietista reconhecia a proximidade entre a religião, a moral e a metafísica, considerando que ambas possuem o mesmo objeto. Ao mesmo tempo ele pranteava a confusão entre esses domínios. Nos termos do pensador alemão,

esta igualdade tem sido há muito tempo a causa de múltiplas confusões, daí que a metafísica e a moral tenham penetrado maciçamente na religião e que muito do que pertence à religião se tenha ocultado, sob uma forma inapropriada, na metafísica ou na moral. (SCHLEIERMACHER, 2000, p. 29)

Como se sabe, Schleiermacher insistira que a essência da religião consistia na intuição (*Gefühl*)². Esta essência, portanto, não estava nem no pensamento nem na ação, motivo pelo qual a religião não pode ser reduzida ou confundida com a moral e a metafísica, como se sua função fosse explicar ou servir como um instrumento de aperfeiçoamento do mundo.

Já a tendência de recorrer ao histórico para determinar a verdade do cristianismo fora duramente combatida por Kierkegaard na primeira seção do *Pós-Escrito às Migalhas filosóficas* (*Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift*). A título de exemplo, vejamos como o pensador dinamarquês ironizava à tentativa de empregar a historicidade do texto bíblico como fundamento da fé:

Quando eu era jovem, duvidava-se de tais e tais livros. Agora, sua autenticidade foi demonstrada, porém, em compensação, recentemente, levantou-se uma dúvida acerca de alguns livros que nunca antes tinham sido questionados. Mas por certo há de aparecer ainda algum erudito. (KIERKEGAARD, 2013, p. 38)

² O termo alemão *Gefühl*, também traduzido como sentimento, não tem o sentido de uma sensação, mas de uma profunda percepção e consciência. Ele é anterior à reflexão.

Para recorrer a uma analogia empregada no *Pós-Escrito*, Kierkegaard comparara a tendência racionalista da teologia da época a uma jovem requintada que se apaixonara por um jovem simples. Ao mesmo tempo que supostamente o amava, ela se envergonhava da sua simplicidade. Por isso precisava trajá-lo com vestes requintadas para tornar a sua pessoa mais aceitável no ambiente social do qual ela participava. De modo semelhante, os teólogos da época precisavam trajar o cristianismo com as vestes mais requintadas do racionalismo por se envergonharem da sua simplicidade conceitual.

Para o pensador dinamarquês, considerando que a autoridade do texto sagrado se baseava, em última instância, na doutrina da inspiração divina, precisava-se sempre recorrer à fé. Por esta razão, o empreendimento realizado pela crítica bíblica e celebrado pela teologia liberal era completamente inútil enquanto fundamento autêntico da fé cristã. Em relação ao argumento segundo o qual a permanência da Igreja cristã ao longo de dezoito séculos confirmava a validade do cristianismo, Kierkegaard tinha um veredito ainda mais severo:

A confiabilidade de dezoito séculos, o fato de o Cristianismo ter permeado todas as relações da vida, reformado o mundo, essa confiabilidade é justamente uma fraude, com a qual o sujeito que está resolvendo e escolhendo é capturado e introduzido na perdição do parêntese. Em relação a uma verdade eterna que deva ser decisiva para uma felicidade eterna, dezoito séculos não têm força demonstrativa maior que um único dia. (KIERKEGAARD, 2013, p. 52)

Como vimos acima nos exemplos de Schleiermacher e, especialmente, Kierkegaard, as tentativas de racionalização do cristianismo já haviam encontrado resistência no contexto do século XIX. No início do século XX, com a popularização do liberalismo teológico na Europa e Estados Unidos, críticas mais pertinentes e atualizadas, sobretudo, no campo da teologia, tornaram-se necessárias. Certamente, será em Karl Barth que encontraremos um dos exemplos mais notáveis e profundos dessa crítica. De fato, analisar a relação entre teologia e filosofia no teólogo da Basileia é, ao mesmo tempo, penetrar o âmago de sua crítica aos postulados do liberalismo teológico. Curiosamente, a vertente teológica que Barth abraçara no início de sua formação intelectual.

Historicamente falando, a publicação da primeira edição da *Carta aos Romanos* em 1919 marca o rompimento decisivo de Barth com o liberalismo teológico. A obra chamou a atenção tanto pelo fato de ser atribuída a um teólogo ainda pouco conhecido nos círculos acadêmicos, mas, sobretudo, pelo

teor corrosivo em relação às perspectivas teológicas vigentes. Já no prefácio do *Der Römebrief*, o reformado suíço relativiza o valor do método histórico-crítico, embora não elimine o seu valor. Nos seus termos,

o método histórico-crítico da pesquisa bíblica tem sua razão: ele aponta para uma preparação do entendimento que, em nenhum lugar é supérflua. Mas se eu tivesse que escolher entre ele e a antiga doutrina da inspiração, tomaria decididamente o partido da última. (BARTH, 2016, p. 41)

Como se vê, Barth rejeita o valor do método histórico-crítico enquanto critério final para a historicidade e validade do texto bíblico e do cristianismo em geral, nos moldes da tradição liberal.

Na estruturação de sua crítica ao liberalismo, Barth retoma o pensamento do filósofo dinamarquês Søren Kierkegaard³ o qual, como vimos, já se posicionara contra as tentativas de racionalização da teologia em meados do século XIX. Contudo, conforme salientou Barrett (2016) a natureza e alcance da apropriação do pensamento kierkegaardiano por Barth se constitui em um dos pontos mais polêmicos da teologia do pensador reformado. Isso nos obriga a uma análise mais cuidadosa dessa relação. De fato, o próprio Barth reconhece como um dos motivos que o impulsionou na realização de uma segunda edição de seu comentário da *Carta aos Romanos* um aprofundamento nos estudos do Novo Testamento a partir de suas leituras de Kierkegaard e Dostoiévski. De um modo geral, seguindo o itinerário delineado pelo autor dos *Discursos edificantes*, Barth sustentou que Deus, em sua natureza abscondita e transcendente, não podia ser apreendido por categorias lógicas e pela mediação racional, pelo esforço humano, portanto. Em uma passagem chave do *Der Römebrief*, Barth, em vocabulário tipicamente kierkegaardiano, fala da necessidade de o cristianismo ser colocado como o paradoxo absoluto, “que o abismo entre Deus e ser humano seja totalmente aberto, que o escândalo seja repassado em sua totalidade, que o cristianismo seja colocado totalmente como de fato é, como um problema de natureza

³ Conforme o depoimento do próprio Barth, seu contato com o pensamento kierkegaardiano ocorre cerca de 10 anos antes à redação da Carta aos romanos, vejamos: “o primeiro livro de Kierkegaard que eu comprei foi O Momento e isso foi em 1909. Presumo que também o tenha lido então. Mas ele não pode ter causado uma impressão profunda sobre mim então, pois eu estava muito mais ocupado com Harnack, Herman... Ele penetrou meu pensamento de forma mais séria e ampla apenas em cerca de 1919, na junção crítica entre a primeira e a segunda edições de minha Carta aos Romanos” (BARTH apud GOUVÊA, 2006, p. 78).

fundamentalmente enigmática, que tudo questiona na história” (BARTH, 2016, p. 133). De modo específico, o que interessa a Barth em seu embate com a teologia liberal é a noção kierkegaardiana de ‘infinita diferença qualitativa’ entre tempo e eternidade, conforme percebemos no prefácio da segunda edição de 1921. Nos termos da confissão do teólogo da Basileia:

Se possuo um sistema, então ele reside no fato de eu procurar observar com maior insistência possível e em seu significado positivo e negativo aquilo que Kierkegaard denominou de ‘diferença qualitativa interminável’ entre tempo e eternidade. A relação *deste* Deus com *este* ser humano, a relação *deste* ser humano com *este* Deus é para mim o tema da Bíblia e a soma da filosofia, de uma só vez. (BARTH, 2016, p. 50) [Grifos do autor]

A noção de diferença qualitativa infinita empregada por Barth é tipicamente kierkegaardiana. De fato, este é um conceito-chave que marca a emblemática polêmica entre o pensador dinamarquês e o cristianismo de sua época o qual, do ponto de vista teórico, tendia a uma racionalização da fé e, do ponto de vista prático, eliminava o escândalo enquanto categoria essencial do cristianismo. A título de esclarecimento, a ideia contida na citação de Barth aparece em várias obras da farta produção kierkegaardiana, a exemplo das *Migalhas filosóficas*, e do *Pós-Escrito* assinadas por Johannes Climacus e do *Conceito de Angústia* de Virgilius Haufniensis. Não obstante, é na obra polêmica de 1850 *Exercício do Cristianismo (Indøvelse i Christendom)* que tal noção aparece de modo mais literal. Nesta obra, recorrendo ao pseudônimo Anti-Climacus⁴, Kierkegaard faz uma dura crítica à cristandade de sua época por ter eliminado o escândalo do cristianismo. Ao eliminar o escândalo, a cristandade convertera o cristianismo em algo fácil e superficial, e terminara por eliminá-lo. Literalmente, transformara-o em “uma falsa invenção da compaixão humana, que esquece a infinita diferença qualitativa entre Deus e

⁴ Para Kierkegaard, Anti-Climacus é o pseudônimo que representa o Cristianismo na acepção mais elevada do termo. Duas obras são atribuídas a ele: *Doença para morte* (1849), tratando sobre o conceito de desespero e *Exercício do Cristianismo* (1850), no qual acusa a igreja oficial dinamarquesa de ter retirado o escândalo do Cristianismo. A figura de Anti-Climacus, como é de se esperar, representa uma contraposição ao pseudônimo Johannes Climacus, caracterizado por uma visão cética em relação à cristandade de seu tempo. O próprio Kierkegaard declararia em seus Diários que se encontrava entre Johannes Climacus e Anti-Climacus. Gouvêa (2006, p. 315) observa que Kierkegaard “pretendia publicar os livros de Anti-Climacus sob seu próprio nome. No último momento, ele decidiu criar um heterônimo e manter seu nome apenas como editor”.

o homem”⁵ (KIERKEGAARD, 2009, p. 149). Se tomarmos como referência o parecer de Heiko Schulz (2015), podemos concluir que Barth está se reportando justamente ao *Exercício do Cristianismo* e não ao *Pós-Escrito* de 1846, como se costuma pensar. De fato, outros conceitos que aparecem no texto de 1850 como escândalo, paradoxo, comunicação indireta e incógnito divino também aparecem na análise de Barth da *Carta aos Romanos*. A confirmação dessa ideia pode ser vista em uma retomada do conceito kierkegaardiano de escândalo ao longo do seu comentário. Em uma das ocorrências, Barth cita literalmente o texto de 1850. Curiosamente, trata-se justamente da passagem em que a noção de escândalo é colocada em conexão com o conceito de diferença qualitativa infinita. Vejamos:

Retire-se a possibilidade de escândalo, conforme se o fez na cristandade e o cristianismo passa a ser uma mensagem direta e fica abolido, ab-rogado; então o cristianismo fica transformado em algo superficial, leve, que nem fere fundo demais, nem cura; a descoberta de mera e inverídica comiseração humana que se esquece da infinita diferença qualitativa entre Deus e o homem. (KIERKEGAARD apud BARTH, 2016, p. 132)

Para fazer um parêntese, não deve nos causar estranheza o fato da dialética já está presente em Kierkegaard. Certamente, não estamos empregando a noção aqui nos moldes da tradição hegeliana, onde a tensão entre a tese e a antítese é resolvida em uma síntese racional. Como a contradição marca não apenas o homem finito, mas, sobretudo, a relação entre o homem e Deus, a dialética permanece insuperável. Se há um momento em que o finito e o infinito se encontram é, conforme nos lembra Anti-Climacus em *Exercício do cristianismo*, na encarnação de Cristo, mas como este evento é a própria expressão do paradoxo absoluto, ele não pode ser considerado uma síntese nos moldes do idealismo hegeliano. É essa dialética que, pelo menos inicialmente, interessa Barth em sua crítica à teologia liberal, expressa, por exemplo, no pensamento do seu antigo professor Adolf von Harnack. No reconhecimento feito a Kierkegaard no prefácio da edição de 1921 da *Carta aos Romanos*, o jogo dialético é colocado em evidência: “tempo/eternidade, Deus/tu, céu/terra, este Deus/este homem” (ROLDÁN, 2013, p. 43).

⁵ Uma ocorrência semelhante dessa noção também pode ser encontrada no Diário: “toda a confusão dos tempos modernos consiste em haver abolido o abismo imenso da diferença qualitativa entre Deus e o homem” (FABRO apud BÉJAR, 2019, p. 506).

Embora a ênfase na diferença qualitativa, emprestada de Kierkegaard, justifique a designação de teologia dialética ao pensamento de Barth, é preciso reconhecer os limites da influência do pensador dinamarquês sobre o teólogo suíço. Na verdade, a própria passagem do prefácio acima citada contém uma espécie de ressalva ou acréscimo ao pensamento kierkegaardiano. O emprego da noção de ‘infinita diferença qualitativa entre tempo e eternidade’ vem acompanhada da interpretação barthiana de que essa dialética possui caráter tanto positivo quanto negativo, o que parece já indicar uma possibilidade de superação da dialética. Como se sabe, Kierkegaard, com seu foco na transcendência divina, não tem interesse em superar a dialética, razão pela qual postula a necessidade de uma comunicação indireta entre Deus e o homem. Grosso modo, a dialética sustentada pelo autor de *Temor e tremor* é apenas negativa, mas Barth insiste em sua dimensão ambivalente, tanto positiva quanto negativa. Em outras palavras, ao mesmo tempo em que se vale da dialética kierkegaardiana em sua crítica ao liberalismo teológico, Barth a enfraquece. Neste sentido, convém observar que, sutilmente, o teólogo suíço introduz uma modificação terminológica na expressão conforme seu registro em *Exercício do Cristianismo*. A expressão original ‘infinita diferença qualitativa’ é substituída por ‘interminável diferença qualitativa’. Claramente, a mudança de infinito (*uendelig*) para interminável (*endlos*) limita o alcance e a força da dialética. Conforme salientado de modo pertinente por Ricardo Quadros Gouvêa (2006, p. 79), “a noção, dialeticamente apresentada por Kierkegaard de acordo com a tradicional dialética da ortodoxia cristã foi des-dialeticizada, senão por Barth, por alguns dos teólogos dialéticos, e tornou-se parcial e heterodoxa em suas mãos”.

Retomando a passagem chave do prefácio de 1921 na qual Barth assume sua dívida em relação a Kierkegaard, encontramos uma declaração curiosa. O teólogo da Basileia assevera que o problema do relacionamento entre Deus e o homem se constitui no tema da Bíblia e a soma da filosofia. Claramente, a enigmática declaração de Barth parece ainda apontar para a possibilidade de diálogo entre teologia e filosofia. Tal concepção, evidentemente, não seria acolhida pelo pensamento kierkegaardiano, sobretudo, quando pensamos as críticas corrosivas à racionalização da teologia empreendidas pelo pseudônimo Johannes Climacus nas *Migalhas filosóficas* e no *Pós-Escrito*. Desse modo, na mesma passagem em reconhece a sua aproximação de Kierkegaard, Barth sinaliza o distanciamento do Dinamarquês. Na verdade, embora se valha de Kierkegaard, neste momento,

o teólogo suíço está seguindo fielmente a proposta da teologia dialética que, a despeito de sua crítica à intromissão da filosofia na teologia, não eliminava a possibilidade de diálogo entre esses dois domínios, ideia que será depois rejeitada por Barth. Essa visão mais equilibrada da relação entre teologia e filosofia, entre fé e razão é bem sintetizada em uma passagem da *Dogmática* de Brunner. O mesmo Brunner com quem Barth romperá publicamente mais à frente. Vejamos:

O pensamento teológico é um movimento racional de abstração, cuja tendência racional em cada ponto está sendo deslocada, estancada ou interrompida pela fé. Onde o elemento racional não é efetivo não há movimento de abstração, nem teologia; onde o elemento racional só está em ação, ali surge uma teologia racional, especulativa, que afasta a verdade da revelação. Apenas onde a fé e a racionalidade estão corretamente entrelaçadas podemos ter a verdadeira teologia, a boa dogmática. (BRUNNER, 2010, p. 109)

Provavelmente, contra Kierkegaard, o Barth da *Carta aos Romanos* endossaria a definição de Brunner. Neste contexto, o pensador reformado suíço ainda encontraria lugar para a razão e para a filosofia em sua teologia. Vimos que, a despeito das ressalvas, Barth não elimina o valor do método histórico-crítico. De fato, no prefácio da terceira edição de 1922, Barth se reporta a um elogio feito por Rudolf Bultmann a sua obra. Segundo ele, o elogio servira para mostrar aos críticos que ele não era um ‘perseguidor dioclesiano’ do método histórico crítico. Um indicativo dessa visão mais positiva sobre a filosofia ainda no prefácio à terceira edição pode ser visto em uma citação da célebre passagem do filósofo Heráclito⁶ para justificar a necessidade de reformulação de sua obra.

A título de nota histórica, em 1927, ainda seguindo a influência de Kierkegaard e assegurando o lugar da filosofia na teologia, Barth publicaria o primeiro volume de sua *Dogmática cristã* (*Die Christliche Dogmatik*), projeto que abandonaria pouco depois. De todo modo, com o auxílio do pensamento kierkegaardiano, conforme assumido no prefácio da segunda edição, Barth intensifica a sua crítica aos postulados da teologia liberal. Com sua ênfase na transcendência divina, a chamada teologia dialética rejeitará com veemência a visão imanentista sustentada pelo liberalismo teológico. Os motivos para

⁶ Barth faz uma citação livre do filósofo grego, a partir da edição de H. Diels (*Die Fragmente der Vorsokratiker*): “Não podemos entrar duas vezes no mesmo rio, pois ele sempre de novo se dispersa e se aglomera, se junta e separa” (HERÁCLITO *apud* BARTH, 2016, p. 56).

a rejeição a essa visão são apresentados por Emil Brunner em sua *Teologia da crise*, um texto que tem sido apontado como uma das melhores sínteses da proposta da teologia dialética. Conforme esse texto, uma doutrina que se reduz à imanência, deve ser rejeitada porque:

1) Um Deus que é idêntico com a profundidade do mundo ou da alma, não é realmente Deus. Ele não é nem o soberano do mundo nem do homem; 2) um tal Deus não é realmente pessoal. O que não é uma pessoa não pode ser realmente meu superior, mas deve ser meu inferior. Pois o pessoal está acima do impessoal; 3) Esta religião da imanência não está realmente baseada na fé. Fé é uma resposta a uma chamada, a um desafio. Um Deus imanente, contudo, nem me chama nem me desafia; 4) por esta mesma razão, o homem nunca se torna uma personalidade real. Pois decisão é a essência da personalidade. Somente quando o homem tem uma crise e é compelido a escolher entre vida e morte, ele se torna uma personalidade. (BRUNNER, 2010, p. 45, 46)

Portanto, o Barth da *Carta aos Romanos*, utiliza-se do pensamento kierkegaardiano naquilo que interessa à sua crítica aos postulados da teologia liberal. Essa retomada, entretanto, enquanto programa da teologia dialética, possui um alcance limitado, ainda reconhecendo o lugar da razão e da filosofia na teologia. Posteriormente, Barth se afastará não apenas do pensamento kierkegaardiano mas também da proposta da teologia dialética que ele, inicialmente, endossara. Ele não apenas fará ressalvas a Kierkegaard, a Brunner e a Bultmann, mas ao seu próprio pensamento conforme expresso no seu comentário da *Carta aos Romanos*.

2 – A analogia da fé como distanciamento entre teologia e filosofia

Os mais de dois anos e meio que já transcorreram desde a quinta edição também aumentaram consideravelmente meu distanciamento relativo desse livro [...]. O leitor atual deve lê-lo com a reserva de quem está ciente de ter o seu autor já envelhecido sete anos depois de tê-lo escrito e que, neste ínterim, todos os cadernos por ele usados já foram corrigidos (BARTH, A Carta aos Romanos – Prefácio à sexta edição de 1928).

A ressalva apresentada por Barth no prefácio da sexta edição de sua *Carta aos Romanos* é bastante sugestiva. Temos aí a sinalização clara de uma importante revisão no pensamento do teólogo suíço. Sem dúvida, o

problema do relacionamento entre teologia e filosofia se constitui em um dos aspectos mais pertinentes dessa mudança. Como notado acima, em 1927 Barth começara a publicação do que seria a síntese de seu sistema teológico, a *Dogmática Cristã*. Por essa época, Barth já começara a estudar de modo mais aprofundado o pensamento de Anselmo, começando pelo *Cur Deus homo* e pelo *Proslogium*, obra na qual se encontra o célebre argumento ontológico⁷ para a existência de Deus. De fato, a mudança prenunciada no prefácio de 1928 será efetivada com a publicação de um comentário ao argumento de Anselmo em 1931 intitulado *Fides quaerens intellectum*⁸ (Fé em busca de compreensão. A edição original alemã traz o subtítulo *Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms* (A prova de Anselmo da existência de Deus no contexto de seu programa teológico), omitido pela edição brasileira. Em 1958, ao preparar uma reedição de seu *Fides quaerens intellectum*, o próprio Barth reconheceria o lugar central que esta obra representara no redirecionamento de sua perspectiva teológica. Vejamos: “Quanto a mim, depois de terminar este livro, fui direto para minha *Church Dogmatics*, a qual tem me deixado ocupado desde então e que continuará a me ocupar pelo resto dos meus dias” (BARTH, 2012, p. 19). De fato, em 1932, Barth abandonará definitivamente o projeto inicial da *Dogmática Cristã* e dará início à publicação da *Dogmática Eclesiástica*. Conforme nos lembra Battista Mondin (2003, p. 40), “O *Fides Quaerens Intellectum* assinala, portanto, a segunda virada decisiva na maturação teológica de Karl Barth: o abandono da dialética em favor da analogia”. A centralidade do *Fides quaerens intellectum* para a nova perspectiva teológica defendida por Barth é também notada de modo pertinente por Gouvêa em sua apresentação da tradução brasileira da obra. Nos termos do pesquisador brasileiro,

Fé em busca de compreensão é um novo libelo barthiano, desta vez, não apenas contra a teologia liberal de seus professores, mas também contra o que

⁷ A designação “Argumento ontológico, não é empregada por Anselmo no *Proslogium*, devendo sua origem, sobretudo, à crítica kantiana ao argumento e à versão de Descartes do argumento em suas *Meditações*. Os pensadores escolásticos referiam-se a ele, simplesmente, como *Ratio Anselmi* (Razão de Anselmo) ou Argumento de Anselmo. Por defender a passagem direta da ideia à existência o argumento é, às vezes, chamado de Argumento simultâneo. Na verdade, Anselmo parece não ter se preocupado em dar um título específico para o seu argumento. O que temos mais próximo disso é a expressão *unum argumentum* (único argumento)” (MARQUES, 2017, p. 432).

⁸ A expressão usada por Bart faz referência ao título originalmente atribuído por Anselmo ao seu *Proslogium*.

ele entendia como um emergente neo-liberalismo por parte de seus colegas da teologia dialética: Friedrich Gogarten, Emil Brunner, Paul Tillich e Rudolf Bultmann, que tentavam estabelecer novos pressupostos antropológicos e filosóficos para a fé, procurando demonstrar a sua possibilidade e verdade. (GOUVÊA, 2012, p. 13)

De fato, a nova compreensão do relacionamento entre teologia e filosofia de Barth expressa no *Fides quaeres intellectum* será consolidada na *Dogmática Eclesiástica*. Assim, neste tópico analisaremos os principais aspectos dessa relação encontrados no comentário à prova de Anselmo e, posteriormente, na *Dogmática*. Para o propósito desse texto, não realizaremos uma análise detalhada do texto de 1931, apenas os aspectos mais importantes para a compreensão do relacionamento entre teologia e filosofia em Barth. Ademais, nos limitaremos a artigos específicos sobre o assunto na *Dogmática Eclesiástica*. Começemos nossa análise com alguns apontamentos sobre a interpretação barthiana do argumento de Anselmo no *Proslogium*. A título de esclarecimento, a prova anselmiana, apresentada nos capítulos 2 a 4 da obra supramencionada, pode ser esquematizada da seguinte forma:

1. Há uma noção geral, acatada tanto pelo crente quanto pelo descrente, segundo a qual Deus é o ser do qual não se pode pensar nada maior (*id quo maius cogitare nequit*);
2. Quando o insipiente ouve a expressão “o ser do qual não se pode pensar nada maior” e tenta negá-la, compreende essa afirmação e tem certa noção daquilo que deve ser entendido por esse conceito, ainda que não possa compreender Deus realmente;
3. Uma vez que o insipiente compreende a afirmação, Deus já se encontra em sua inteligência, e existir na inteligência já é uma modalidade de existência;
4. “O ser do qual não se pode pensar nada maior” não pode existir apenas na inteligência, pois isso encerraria uma contradição. Seríamos obrigados a admitir ilogismos do tipo: há um ser (que existe na realidade e na inteligência) maior do que o ser do qual não é possível pensar nada maior (que existe na inteligência);
5. Necessariamente, o ser do qual não se pode pensar nada maior, existe tanto na inteligência quanto na realidade⁹.

⁹ Este esquema foi também publicado no artigo “Fé e Razão no Argumento Único de Santo Anselmo”, na *Revista Opinião filosófica* (v. 8, n. 1, 2017).

Desde a sua formulação inicial por Anselmo, este argumento tem sido alvo de inúmeras reformulações ao longo da história. Certamente, a interpretação de Barth, mais do que qualquer outra, traz como peculiaridade a ênfase no aspecto teológico da prova anselmiana. A leitura essencialmente teológica do argumento ontológico reflete, certamente, a nova perspectiva de Barth, marcada pelo distanciamento entre teologia e filosofia, entre fé e razão, entre revelação e cultura. De fato, o teólogo da Basileia empreenderá uma leitura da argumentação do *Proslogium*, onde o aspecto puramente filosófico é praticamente esvaziado. Para Barth, explicitam Stanley Grenz e Roger Olson (2003, p. 79), “o argumento ontológico de Anselmo em favor da existência de Deus não era uma tentativa de provar Deus independente da fé, mas sim de entender com a mente aquilo em que já acreditava pela fé”.

Antes de tudo, Barth faz questão de esclarecer qual o sentido de ‘provar’ (*probare*) pretendido por Anselmo no interior do *Fides quaerens intellectum*. O termo, evidentemente, não deveria ser compreendido a partir dos óculos da tradição racionalista posterior. Para Anselmo, a prova não seria o resultado de um mero processo de compreensão intelectual, (*intelligere*), mas de um pensar em e através da fé (*intelligere fidei*). Nos termos da interpretação barthiana, “o que provar significa é que a validade de certas proposições advogadas por Anselmo está estabelecida contra aqueles que duvidam delas ou as negam; ou seja, significa o resultado polêmico-apologético de *intelligere*” (BARTH, 2012, p. 22).

Barth também faz questão de esclarecer qual é o propósito fundamental de Anselmo em sua argumentação no *Proslogium*. Seguindo a tradição dos pais da igreja, o *intelligere*, longe de ser um mero exercício intelectual, é um instrumento que deve produzir no crente a alegria por ter descoberto a verdade. Mas como estamos falando do intelecto que crê, se o *intelligere* não cumprir a sua função no tocante ao conhecimento de Deus, isso não levará o crente ao ceticismo ou ao desespero. A alegria pela compreensão será substituída por uma aceitação reverente da verdade propriamente dita. Para fundamentar sua tese, Barth retoma a conexão entre *intelligere* e *delectatio* (compreensão e deleite) em outro texto de Anselmo, o *Cur deus homo*. A prova anselmiana, portanto, deveria ser analisada em seu aspecto ético e não meramente epistemológico. Nos termos da explicação insistente de Barth (2012, p. 24),

Anselmo quer prova e alegria porque quer *intelligere* e quer *intelligere* porque crê. Qualquer mudança nesta ordem de compusão é excluída pela concepção

de fé de Anselmo. Isso quer dizer que, para Anselmo, fé não significa simplesmente um esforço do desejo humano em direção a Deus, mas um esforço do desejo humano para dentro de Deus e, portanto, uma participação no modo de ser de Deus.

O apontamento da conexão entre compreensão e alegria por Barth na argumentação de Anselmo é pertinente. De fato, logo no primeiro capítulo do *Proslogium*, o monge beneditino estabelece a conexão entre o conhecimento de Deus e a felicidade, o que demonstra que a relação entre *intelligere* e *delectatio* notada por Barth está presente. Nos termos da petição anselmiana, “olha para nós, ó Senhor; escuta-nos, ilumina os nossos olhos, mostra-te a nós. Volta para junto de nós para a fim de termos, novamente, a felicidade, pois, sem ti, só há dores para nós” (ANSELMO, 2005, p. 135). O mesmo pedido será repetido por Anselmo no capítulo final do *Proslogium*. Nos termos do título concebido inicialmente pelo teólogo beneditino, trata-se de uma fé procurando o apoio da razão. Nesta mesma linha, Barth insiste que Anselmo tem como alvo de seu argumento o crente e não o descrente, ou seja, ele não visa produzir provas racionais da existência de Deus para os céticos, mas conduzir o crente na sua reflexão acerca de Deus. E nunca é demais acrescentar que o crente reflete sempre em e a partir da fé. De fato, quando consideramos o projeto apologético de Anselmo desenvolvido desde o *Monologium*, sabemos que ele tem em mente um auditório especificamente cristão. Como notado no prólogo do *Monologium*, Anselmo escreve essa obra para atender um pedido de monges de sua ordem que gostariam de receber em forma escrita uma discussão travada anteriormente acerca da existência de Deus. Como se sabe, neste primeiro escrito, valendo-se da influência agostiniana, Anselmo elaborara uma série de argumentos *a posteriori* para provar a existência de Deus. Os primeiros argumentos não tinham convencido os irmãos de hábito de Anselmo. Seu caráter inconclusivo era notado, por exemplo, na necessidade de vários argumentos para provar a existência de Deus. Essa recepção negativa levará o teólogo da Cantuária a escrever o *Proslogium*, no qual procurava estabelecer a existência de Deus a partir de um único argumento, de natureza completamente *a priori*. Portanto, o que fortalece a interpretação barthiana, em todo o seu projeto, Anselmo tem em vista um auditório cristão. Seu objetivo não seria levar o descrente a fé em Cristo, mas mostrar como o crente poderia refletir na fé.

Barth, entretanto, notará vários outros aspectos no *Proslogium* para fortalecer a sua interpretação. A própria divisão da obra, premeditadamente desproporcional, parecia indicar que alvo o teólogo escolástico tinha em mente. A prova da existência de Deus propriamente dita compreende uma pequena porção da obra (2 a 4) enquanto que a maior parte (5 a 26) é dedicada à análise da natureza e atributos de Deus. Outro elemento importante é a constatação de que o pressuposto fundamental da prova anselmiano é um artigo de fé. Embora autores como São Tomás tenham desconsiderado esse aspecto do argumento, Barth insiste que a ideia de Deus como ‘o ser do qual não se pode pensar nada maior’ (*quo maius cogitare nequit*) não é resultado da atividade racional, mas do *intellectus fidei*. “Cremos (*credimus*) que tu és o ser do qual não se pode pensar nada maior”, eis o modo como Santo Anselmo principiara o seu argumento. Barth, com efeito insiste na necessidade do *Credo*, em conexão com a Escritura ser sempre colocado com pressuposto básico do argumento.

Vale lembrar, ademais, que Anselmo começará a sua argumentação com uma oração pedindo a orientação divina em seu empreendimento. “Ensina ao meu coração onde e como procurar-te, onde e como encontrar-te”, afirmara o pensador beneditino”. De modo semelhante, a obra tinha sido encerrada com outra oração, uma espécie de ação de graças pelo êxito do *intelligere*, aspecto também notado pelo teólogo suíço. Na conclusão de Barth, “o fato de que esta graça deve ser buscada pela oração já implica que a capacidade definitiva e decisiva para o *intellectus fidei* não pertence à razão humana agindo por si só, mas tem que sempre ser dada à razão humana tão certamente como *intelligere* é um *voluntarius effectus*” (BARTH, 2012, p. 45). A rigor, Deus só pode ser verdadeiramente buscado se for em oração. Esta verdade é apresentada de modo explícito no texto de Anselmo. Em um trocadilho, ele fala de Deus enquanto fala com Deus. Orar a Deus, de certo modo, já era pressupor a sua existência, procedimento que só o crente, movido pelo *intellectus fidei*, estava em condições de realizar.

Além disso, Barth chama a atenção para o caráter relacional do conhecimento de Deus presente na argumentação anselmiana. “O conhecimento combina com aquele amor de Deus sobre o qual a fé está estabelecida”, nos lembra o teólogo reformado suíço em sua análise. Provavelmente, Barth tem em mente a célebre passagem do início do *Proslogium*, na qual Anselmo qualificara o processo do *intelligere* como um ato de amor. “Que eu possa procurar-te desejando-te, e desejar-te ao procurar-

te, e encontrar-te amando-te e amar-te ao encontrar”, afirmara o monge beneditino no prólogo de sua obra. Sendo o amor colocado como aquilo que impulsiona e, ao mesmo tempo é reafirmado pelo exercício do *intelligere*, o verdadeiro conhecimento de Deus só pode ser pensado em termos relacionais. Buscar a Deus requer uma predisposição para amá-lo, o que já seria uma forma antecipada de pressupor a sua existência, mais sem esse pressuposto, qualquer tentativa de conhecer a Deus seria completamente inútil. A título de nota, nas *Migalhas filosóficas*, Kierkegaard vira nesse aspecto um indício da fragilidade do argumento enquanto prova racional da existência de Deus.

Portanto, segundo o entendimento barthiano, a prova de Anselmo para a existência de Deus deve ser lida teologicamente. E a teologia, por sua vez, só pode ser pensada em sua relação com a obediência e a fé. Ou seja, só seríamos capazes de refletir acerca de Deus se pressupormos antecipadamente a sua existência. À parte da fé e da revelação, assevera Barth, não podemos saber nada significativo sobre aquele que é intitulado como o Ser do qual não se pode pensar nada maior (*quo maius cogitari nequit*). Noutros termos, somente no interior da Igreja é possível conhecer aquele a quem a Igreja elege como Sumo-Bem (*sumum bonum*). Barth, com efeito, critica severamente interpretações racionalistas do argumento anselmiano, interpretações que minimizam ou eliminam o papel da revelação e da fé para o conhecimento de Deus. Mesmo quando o argumento é apresentado a pessoas a quem o *Credo* não é familiar, isso não deve significar que possa existir um substituto para o conhecimento da fé.

Como vemos, em seu estudo do *Fides quaerens intellectum* de Anselmo, Barth nos apresenta uma nova perspectiva sobre o relacionamento entre teologia e filosofia. Nesta concepção, a teologia afasta-se cada vez mais da filosofia, mesmo da filosofia existencial de Kierkegaard, e passa a depender da fé e da revelação. Esta compreensão será reafirmada e aprofundada na *Dogmática Eclesiástica*, desaguando na recusa completa de Barth à teologia natural e à formulação da sua metodologia da Analogia da Fé. A teologia natural, baseada, sobretudo na tradição tomista, pressupunha um conhecimento natural de Deus e, conseqüentemente a possibilidade de demonstrar a existência divina por meio da natureza. Estrito senso, ela era amparada na possibilidade de uma comunicação direta com Deus, pretensão duramente criticada por pensadores como Pascal e Kierkegaard que, certamente influenciaram o teólogo suíço. Para Barth, o empreendimento da teologia natural era completamente inviável, representando um

comprometimento da teologia. De fato, a chamada revelação natural era, para o teólogo da Basileia, um conceito puramente vazio ou algo que poderia ser preenchido somente pela ilusão. De modo específico, esta compreensão afetava diretamente a doutrina da revelação, à qual Barth vinha dando uma atenção especial desde a publicação do *Fides quaerens intellectum*. Conforme o diagnóstico da *Dogmática Eclesiástica*:

Com muito respeito e toda humildade, a teologia natural cristã recria a revelação cristã dentro dos moldes de sua própria concepção. Mas, mesmo sendo o seu comportamento tão respeitoso e sério, mesmo que finja submeter-se consciente e continuamente, a teologia natural já conquistou por completo a revelação, transformando-a em não-revelação. (BARTH, 2017, p. 89)

De fato, em algumas passagens da *Dogmática Eclesiástica*, Barth é tão incisivo em sua crítica ao empreendimento da teologia natural, que chegamos a duvidar se há espaço para a chamada revelação geral em seu sistema teológico. Eis um exemplo desta recusa: “Nós condenamos a falsa doutrina de que a Igreja pode e deve reconhecer como revelação de Deus outros eventos e poderes, formas e verdades, à parte de e junto a esta única Palavra de Deus”¹⁰ (BARTH, 2017, p. 95). Este aspecto, como já ressaltado, afastará Barth não apenas de seus antigos professores liberais, mas até mesmo dos demais defensores da teologia dialética, a exemplo de Emil Brunner o qual, como sabemos, defendia que o conhecimento natural de Deus por parte do homem, ainda que confuso e distorcido, era um ponto de contato para a manifestação da graça divina.

Ao mesmo tempo em que denuncia as limitações da teologia natural, Barth exalta o papel da revelação para um conhecimento efetivo de Deus. É mister, contudo, não confundir o que o pensador reformado entende por revelação. Tendo sempre como pano de fundo a diferença qualitativa entre Deus e o homem, bem como os efeitos noéticos da Queda, a revelação nunca é um desvelamento completo e exaustivo da pessoa de Deus. Em uma designação usada por Barth na *Dogmática*, revelação significa dar sinais. Literalmente, Deus “desvela a si mesmo como o Único. Por meio do velamento, ele se mostra numa forma que não é ele. Ele usa esta forma distinta de si mesmo, usa sua obra e sinal com o propósito de ser objetivo, e assim dar-se a conhecer a nós” (BARTH, 2017, p. 74). Existe, na concepção

¹⁰ Esta passagem é uma citação literal da Declaração teológica do Sínodo de Barmen, da qual Barth se utiliza para fortalecer a sua crítica à teologia natural.

barthiana, uma vívida dialética entre desvelamento (revelação) e velamento (ocultamento), muito semelhante à noção pascaliana de *Deus Absconditus*¹¹ na qual, em virtude da infinitude e transcendência divinas, a revelação representa ao mesmo tempo o ocultamento do Criador.

O conceito de revelação, sobretudo de revelação em sua relação dialética com o ocultamento, leva Barth a valorizar a categoria da fé. Com efeito, a fé é estabelecida como o instrumento através do qual a revelação divina é percebida. Esta percepção que caracteriza a fé, não obstante, não pode ser confundida com conhecimento, erro que ocorrera com frequência dentro do liberalismo com sua tendência a aproximar demasiadamente teologia e filosofia. Claramente procurando evitar a confusão entre as duas instâncias, Barth emprega na *Dogmática* duas expressões para definir a fé, a saber, as noções de fé como conhecimento indireto e como reconhecimento. A título de curiosidade, a noção barthiana de fé como conhecimento indireto parece ainda denunciar ressonâncias do pensamento kierkegaardiano, sobretudo, a noção de comunicação indireta apresentada pelo filósofo dinamarquês nas *Migalhas filosóficas* e no *Pós-Escrito* e colocada como a única forma possível de comunicação entre Deus e o homens. Paralelos à parte, vejamos como teólogo da Basileia define a fé:

No lado humano, o fator correspondente e a fé, isto é, um *conhecimento indireto de Deus* que inicia com o *grato reconhecimento* deste modo divino de revelação e mantém a realidade escolhida por Deus [...]. De forma básica, conhecimento de Deus por meio da fé, é sempre um conhecimento indireto de Deus, conhecimento de Deus em suas obras. (BARTH, 2017, p. 71, 74) [grifos do autor]

A definição de revelação como uma espécie de velamento bem como a noção de conhecimento indireto que Barth emprega para diferenciar a fé do conhecimento em termos epistemológicos não significa que a fé proporcione uma percepção falsa ou mesmo insuficiente de Deus e de sua revelação. Pelo

¹¹ A doutrina pascaliana do *Deus Absconditus* é apresentada em uma carta endereçada a Madame de Roannez de outubro de 1656. Vejamos um trecho dessa correspondência: “Este estranho mistério dentro do qual Deus se retirou, impenetrável à vista dos homens, é uma grande lição para nos levar à solidão, longe da vista dos homens. Ele permaneceu escondido sob o véu da natureza que no-lo cobre até na encarnação; e quando foi necessário que aparecesse, Ele tornou-se mais escondido, cobrindo-se de humanidade. Ele era muito mais reconhecível quando invisível do que quando se tornou visível, e eu creio que Isaías O via neste estado quando disse em espírito de profecia: “Verdadeiramente, és um Deus escondido” (PASCAL, 1954, p. 510).

contrário, o pioneiro da teologia dialética faz questão de ressaltar que, embora a fé proporcione um conhecimento indireto, como vimos, um conhecimento de Deus a partir de suas obras, “trata-se de um conhecimento certo e verdadeiro porque foi escolhido e ordenado pelo próprio Deus” (BARTH, 2017, p. 79). Seria, por conseguinte, contraditório que tal conhecimento fosse falso ou mesmo insuficiente. Considerando que, em seu caráter relacional, o alvo do conhecimento (revelação) é possibilitar o relacionamento entre Deus e o homem, então é de se esperar que a fé proporcione uma autêntica percepção de Deus. Aliás, este aspecto relacional do conhecimento, já trabalhado no *Fides quaerens intellectum*, será retomado de modo ainda mais enfático na *Dogmática Eclesiástica*, levando Barth a tecer críticas severas a visões acentuadamente transcendente e vagas que Deus, que comprometem o seu caráter pessoal e imanente. De fato, ao colocar o conhecimento indireto da fé como instância privilegiada da relação entre Deus e o homem, Barth, evidentemente, encontra uma conciliação entre a transcendência e imanência divinas. Como é indireta, a fé marca o distanciamento entre Deus e o homem (transcendência), mas considerando que ela é conhecimento, conhecimento relacional e revelacional, ela aponta, ao mesmo tempo, para a aproximação entre Deus e o homem (imanência). Portanto, a acusação de que o teólogo suíço havia negado a imanência divina, em sua defesa da transcendência quando partidário da teologia dialética, não encontra qualquer respaldo nas páginas da *Dogmática*. Ao modo barthiano, “Deus existe não somente inconcebível como Deus, mas concebível como um homem; não somente sobre o mundo, mas também no mundo; não somente numa forma celestial e invisível, mas também numa forma terrena e visível” (BARTH, 2017, p. 80).

A importância dada por Barth a fé em sua *Dogmática* reflete-se, por fim, na célebre noção de Analogia da fé. Com isso, percebemos que, para esse teólogo, a fé é muito mais do que um elemento que marca a relação entre o homem e Deus, mas o componente mais basilar de sua metodologia teológica, sobretudo, quando pensamos na tarefa de apreensão da revelação divina. Barth reconhecia a natureza analógica do conhecimento de Deus. No final das contas, Deus só podia ser conhecido a partir de certos paralelos com as coisas criadas. Conforme a crítica tecida pelo reformado suíço, a linguagem acerca de Deus não pode ser nem unívoca, onde a palavra traduz toda a essência da divindade, nem equívoca, onde nada da natureza divina é comunicada. Existe uma comunicação relativa, onde aquilo que a palavra expressa acerca de Deus não é totalmente contrário, mas também não capta

aquilo que os medievais chamariam de quiddidade divina. Desse modo, a linguagem e conhecimento acerca de Deus só podem ser pensados em termos analógicos. Nos termos da explicação barthiana: “Ao invés de igualdade e disparidade, ‘analogia’ significa semelhança, isto é, correspondência e acordo parcial, isto é, de maneira a limitar tanto a igualdade como a disparidade entre dois ou mais seres diversos (BARTH, 2017, p. 83).

Esta analogia, entretanto, não era pavimentada pelo esforço racional humano nos termos da teologia natural ou seguindo os parâmetros da analogia do ser (*analogia entis*) postulada pelos teólogos liberais. O método proposto por Barth, a *analogia fidei*, valorizava, ao mesmo tempo, a iniciativa divina em revelar-se graciosamente ao homem e o primado da fé para a compreensão dessa revelação e para um efetivo conhecimento de Deus. De fato, Barth entende que a validade de seu método está exatamente sua dependência da revelação divina e por considerar que somente a revelação pode fornecer analogias corretas para Deus.

À pergunta de como chegamos a conhecer Deus por meio do nosso pensamento e da nossa linguagem, devemos responder que, sozinhos, nós nunca podemos chegar a conhecê-lo. Ao contrário, isso só acontece quando a graça da revelação de Deus nos alcança, a nós e aos instrumentos do nosso pensar e do nosso falar, adotando-nos a nós e a eles, perdoando, salvando e protegendo a nós e a eles. (BARTH, 2017, p. 83)

Por meio do método da Analogia da fé, Barth sela definitivamente o divórcio entre teologia e filosofia, conforme prenunciado no *Fides quaerens intellectum*. Agora, nem mesmo uma filosofia de cunho existencial, que lhe serviu em tempos de teologia dialética, é mais admitida. Fato que lhe renderá, justificada ou injustificadamente, o epíteto de fideísta.

Considerações finais

A análise do relacionamento entre teologia e filosofia em Karl Barth, apesar de ser marcado por momentos distintos, permite-nos alguns apontamentos acerca do papel do pensador reformado suíço no espectro da teologia contemporânea. Antes de tudo, dois reconhecimentos. Sem dúvida, Barth será sempre lembrado por ter denunciado o otimismo sobremodo ingênuo da teologia liberal dos seus dias. O seu protesto contra a redução do cristianismo à história e à ética, reeditando as polêmicas de Pascal contra Descartes e de Kierkegaard contra Hegel, é um ponto decisivo da teologia cristã. Barth, ademais, deve ser elogiado por sua consistente interpretação

do *Fides quaerens intellectum* de Anselmo. Ele coloca em evidência o aspecto teológico do argumento, evitando interpretações racionalistas nos moldes cartesianos. O que parece captar de modo mais apropriado a intenção do teólogo beneditino em seu *Proslodium*.

A estas considerações laudatórias, acrescento duas ressalvas. Primeiro, a noção mais popular da dependência de Kierkegaard no pensamento de Barth deve ser revisitada criticamente. A influência, de fato ocorre, mas possui limitações importantes, e vai perdendo força à medida que o pensamento do teólogo da Basileia é maturado. Mas já no Barth inicial do prefácio da *Carta aos Romanos*, constatou-se que a apropriação do dinamarquês por parte de Barth é relativizada. Uma segunda ressalta, advogando em favor de Barth, a pretensa acusação de ter comprometido a doutrina da imanência divina, não possui respaldo histórico, sobretudo, a partir da análise da *Dogmática Eclesiástica*. Como poucos teólogos dialéticos, Barth conseguiu encontrar o equilíbrio entre a transcendência e a imanências divinas.

Infelizmente, o tom corrosivo da crítica de Barth à teologia natural levou o teólogo suíço não apenas a descartar o valor da revelação natural, mas também estabelecer uma cisão radical entre teologia e filosofia. Talvez a acusação de fideísmo seja sobretudo rigorosa, mas o fato é que o Barth do *Fides quaerens intellectum* e da *Dogmática Eclesiástica* parece eliminar o valor da teologia para a filosofia.

Referências

- ANSELMO. Proslódio. In: **Os pensadores**. São Paulo: Nova Cultural, 2005.
- BARRETT, L. C. Karl Barth: the Dialectic of Attraction and Repulsion. In: STEWART, J. (Editor). **Kierkegaard's Influence on Theology Tome I: German Protestant Theology**. New York: Routledge, 2016.
- BARTH, K. **A Carta aos Romanos** (segunda versão, 1922). São Leopoldo: Sinodal/Escola Superior de Teologia, 2016.
- BARTH, K. **Dogmática Eclesiástica**: seleção e introdução de Helmut Gollwitzer. São Paulo: Fonte Editorial, 2017.
- BARTH, K. *Fé em busca de compreensão*. 3. ed. São Paulo: Fonte Editorial, 2012.
- BRUNNER, E. **Dogmática**. Vol 1: Doutrina de Deus. 2. ed. São Paulo: Fonte Editorial, 2010.
- BRUNNER, E. **Teologia da crise**. 3. ed. São Paulo: Fonte Editorial, 2010.

GOUVÊA, R. Q. **Paixão pelo paradoxo**: uma introdução a Kierkegaard. São Paulo: Fonte Editorial, 2006.

GRENZ, S.; OLSON, R. **A teologia do século XX**: Deus e o mundo numa era de transição. São Paulo: Cultura Cristã, 2003.

HARNACK, A. Von. **O que é o Cristianismo?** São Paulo: Reflexão, 2014.

KIERKEGAARD, S. **Ejecitación del cristianismo**. Madrid: Editorial Trotta, 2009.

KIERKEGAARD, S. **Migalhas filosóficas**: um pouquinho de filosofia de João Climacus. Petrópolis: Vozes, 2011.

KIERKEGAARD, S. **Pós-Escrito às Migalhas filosóficas**. Petrópolis: Vozes, 2013. v. 1.

KIERKEGAARD, S. **Pós-Escrito às Migalhas filosóficas**. Petrópolis: Vozes, 2016. v. 2.

MARQUES, J. C. L. **Fé e Razão no Argumento Único de Santo Anselmo**. Opinião filosófica. Porto Alegre. v. 8, n. 1, p. 431 – 461, 2017.

MARQUES, J. C. L. **Vestígios de Deus**: o problema da fundamentação racional para a existência de Deus. Fortaleza: Peregrino, 2020.

MONDIN, B. **Os grandes teólogos do século XX**. São Paulo: Teológica, 2003.

PASCAL, B. *Lettres de Pascal a Mlle de Roannez*. In: **Oeuvres complètes**. Paris: Gallimard, 1954.

ROLDÁN, A. F. La influencia de Søren Kierkegaard en la teología de Karl Barth: Dialéctica, desesperación y fe. **Teología y cultura**. Buenos Ayres. v. 15. n. 1, p. 39 – 56, 2013.

SCHLEIERMACHER, F. *Sobre a religião*. São Paulo: Novo Século, 2000.

SCHULZ, H. From Barth to Tillich: Kierkegaard and the Dialectical Theologians. In: STEWART, J. (Editor). **A companion to Kierkegaard**. Roboken: Blackwell Publishing Ltd., 2015.

XAVIER, M. E. **A prova anselmiana segundo Karl Barth**. Philosophica. Lisboa. v. 5. n. 1, p. 103 – 121, 1995.

Submetido em: 17-7-2020

Accito em: 14-4-2022