

Revista ENSAIOS TEOLÓGICOS

Online ISSN 2447-4878



Ensaio Teológico está licenciada com uma Licença Creative Commons
Atribuição - Não Comercial - Sem Derivações - 4.0 Internacional

MINISTERIUM VERBI DIVINI: A TEOLOGIA MODERNA E O SURGIMENTO DA NEO-ORTODOXIA REFORMADA

Ministerium Verbi Divini: modern theology and the appearance of reformed
neo-orthodoxy

Marcone Luiz Baima Pessoa Júnior¹
Ulicélio Valente de Oliveira²

RESUMO

O presente artigo apresenta, a partir de uma análise histórico-filosófico-teológica, os processos fundantes da teologia neo-ortodoxa dentro da teologia moderna. A análise de tal movimento ocorre por meio da apresentação do fluxo do pensamento teológico da Reforma, passando por sua crítica por parte dos teólogos e filósofos iluministas e idealistas e por fim, aflui para a teologia do sentimento de Schleiermacher. Evidencia-se que a crise da teologia moderna, ocorreu devido enfraquecimento do movimento liberal alemão e germânico. Este movimento permitiu que, a partir do solo estéril da teologia meramente ética do início do século XX, uma nova forma ou compreensão da disciplina teológica surgisse, tendo como luminares os teólogos suíços Karl Barth e Emil Brunner, forjadores do conceito de uma “Teologia da Crise”, e do método dialético na teologia dogmática.

Palavras-chaves: Neo-ortodoxia. Dialética. Dogmática. Crise.

ABSTRACT

From a historical-philosophical-theological analysis, the present article aims to understand the founding processes of neo-orthodox theology into modern theology. The study of such a

¹ Graduando em Teologia pela Faculdade Teológica Batista Equatorial. E-mail: marconejunior17@gmail.com

² Graduado e Especialista em Teologia pela Faculdade Teológica Batista Equatorial (FATEBE). Mestre em Teologia pelas Faculdades Batista do Paraná (FABAPAR) e Docente Acadêmico no Centro Missiológico Equatorial (CEME) e na Faculdade Teológica Batista Equatorial. E-mail: uli.celiovalente@hotmail.com

movement will take place through the presentation of the flow of theological thought at the Reformation, passing through its criticism by theologians and philosophers of the Enlightenment and idealists, finally flowing into the feeling's theology of Schleiermacher. It will be seen that the crisis of modern theology, especially by the weakening of the liberal German and Germanic movement, has allowed a new form or understanding of theological discipline to emerge from the barren soil of purely ethical theology of the early twentieth century. The luminaries of this movement were the Swiss theologians Karl Barth and Emil Brunner, forgers of the concept of a "Theology of the Crisis," and the dialectical method in dogmatic theology.

Keywords: Neo-orthodoxy. Dialectic. Dogmatic. Crisis.

INTRODUÇÃO

O século XX foi um tempo de muitas incertezas. As verdades fundantes da sociedade foram eclipsadas e, com isso, um subjetivismo tomou conta da mente de muitos. Não o subjetivismo romântico alemão do século XVII, mas uma espécie de culto ao absurdo da existência, na qual a objetividade da verdade e a sobrenaturalidade do transcendente foram lançadas para a distante periferia das consciências individuais, enquanto se buscava um sentido intra-histórico e imanente para o *here and now* (aqui e agora) que se punha diante de todos.

E sob este pano de fundo que se pode perceber o nascimento de uma nova forma de compreender o mundo, uma nova cosmovisão³ que permitiu ver na fé, não mais uma simples vindicação ética ou uma exteriorização das impressões interiores e afetivas dos seres humanos, mas uma fé que possui um objeto determinado e próprio: a Palavra divina *par excellence* (por excelência), encarnada na Pessoa de Jesus Cristo.

Os dois arautos desta nova metodologia teológica foram os dois teólogos suíços: Karl Barth e Emil Brunner. Antes, entretanto, de trabalhar a exposição, ainda que breve, do movimento neo-ortodoxo, deve-se compreender o contexto que cercava esses dois homens e o arcabouço teórico que receberam de seus predecessores. Assim, se faz necessário compreender, em primeiro lugar, os antecedentes históricos e filosóficos de tal movimento, e só então explicar o movimento em si. Tal será o caminho seguido no presente artigo.

1. ANTECEDENTES HISTÓRICOS E FILOSÓFICOS DA TEOLOGIA MODERNA E DA NEO-ORTODOXIA

É importante mencionar os acontecimentos históricos que precederam a teologia moderna e a neo-ortodoxia para uma melhor e mais abrangente compreensão a respeito do surgimento dessas teologias. Os subpontos que seguem apresentarão um breve panorama de tais acontecimentos.

³ A palavra deriva do alemão *Weltanschauung* e que, segundo NAUGLE (2017, p. 93), foi cunhada por Immanuel Kant em sua *Crítica da Razão Pura* e expressa uma série de pressupostos, a partir dos quais se apreende intelectivamente e se compreende a realidade, a ela emitindo juízos positivos ou negativos.

1.1 A Reforma Protestante

O primeiro antecedente da teologia moderna a ser analisado é a Reforma Protestante, na qual se estabeleceram os fundamentos e princípios que posteriormente seriam seguidos pela teologia moderna. De fato, os ferrenhos críticos modernos dos dogmas cristãos se consideram tão somente fazendo “o trabalho inconcluso dos reformadores” e, assim, estendendo as arestas da Reforma a outras áreas além da soteriologia.

A Reforma, segundo a opinião sobremodo pertinente de Martin N. Dreher, “[...] não pode ser explicada a partir de um único acontecimento ou a partir da ação de uma única pessoa”.⁴ Não foi em Lutero, nem em Calvino que se deu a Reforma, antes, foi um complexo de fatores, tanto culturais quanto históricos, que contribuíram para, em primeiro lugar, o enfraquecimento do clero e de sua autoridade nos países anglo-saxões, e em segundo lugar, para uma revolta interna religiosa impelida por um espírito humanista de crítica às autoridades clericais estabelecidas. Pode-se, de fato, concordar com H. R. Mackintosh que “de fato, a Reforma estava centrada num novo pensamento acerca da autoridade intrínseca da auto revelação de Deus”.⁵

A proposta de Lutero não foi de uma reforma religiosa, em si, mas de um retorno à autoridade do Evangelho sobre os seres humanos. É a descoberta de que Deus fala em Jesus Cristo e, de fato, falou de maneira definitiva e concludente, e a religião cristã deve repousar neste fato: que somente no Verbo humanado a Palavra divina se faz presente e real para o fiel.

Não obstante, após o estrondoso impacto inicial da Reforma no século XVI, no seguinte século ocorreu aqui o que se costuma denominar de a “crise da segunda geração”. Isto é, quando após um grande despertar ou levante cultural uma segunda geração toma a frente e se arrefece em seu vigor. O espírito combatente esmoreceu de maneira patente e a lassidão se fez presente em todos os âmbitos da nova religião protestante. Tal foi o que ocorreu no século seguinte à Reforma: um desgaste da fé viva e um apego ao dogma pelo dogma, isto é, uma sobrevalorização das formulações puramente escolásticas das doutrinas reformadas. Entretanto, Mackintosh alerta para o fato de que é natural que após um movimento de intensa produção, haja um período que, embora de menor originalidade, apresenta maior profundidade e poder reflexivo “no que os logros da época da originalidade”.⁶ Um movimento, portanto, de protesto contra a ossificação da doutrina e da espiritualidade do século XVI surgiu no século XVIII sob a bandeira do pietismo e do racionalismo do *Aufklärung* (o Iluminismo europeu).

⁴ DREHER, Martin N. **A crise e a renovação da Igreja no período da Reforma**. Coleção História da Igreja. São Leopoldo: Sinodal, 1996, Vol. 3, p. 14.

⁵ MACKINTOSH, H. R. **Teologia moderna**. São Paulo: Novo Século, 2002, p. 16.

⁶ MACKINTOSH, 2002, p. 19.

1.2 O Pietismo e o Racionalismo Alemão

O movimento pietista caracterizou-se, a princípio, como um movimento de protesto contra a engessada ortodoxia (*norma normans non normata*⁷) de sua época. Após o aborbulhamento das ideias da Reforma no século XVI, houve um arrefecimento da parte de seus aderentes na segunda e terceira geração após os reformadores. O pietismo, enquanto movimento, se levantou contra tal frivolidade na espiritualidade protestante. O enfoque central da “teologia” pietista era “[...] o processo subjetivo da nova vida, mais do que a ação de Deus na justificação”.⁸ O propósito de seus líderes era o de despertar os espíritos acomodados para uma verdadeira e íntima piedade e vida interior. Eles primavam por um conhecimento mais direto das Escrituras, conhecimento este enquanto processo devocional e nunca a partir de conceitos meramente abstratos e intelectivos.

Não obstante, ainda no século XVIII, outro movimento veio à tona como contraproposta à ortodoxia engessada do escolasticismo reformado: o racionalismo e o idealismo filosófico e teológico alemão, que teve como seus luminares homens como Kant, Fichte, Schelling e Hegel. A premissa a partir da qual todos estes partiam era a autonomia do espírito crítico frente à realidade empiricamente verificável. Logo, a autoridade divina das Escrituras se tornou *ancilla rationis sive homini* (serva da razão ou do ser humano). Analisam-se os pontos cardeais do dinâmico pensamento desses autores.

Desde Platão até o escolasticismo de Tomás de Aquino e Duns Scotus, grande ênfase havia sido dada na capacidade humana de apreender a realidade. Em Immanuel Kant há uma virada quase copernicana na compreensão das capacidades intelectivas do espírito humano⁹. Em uma espécie de síntese, Kant explica que tanto o conhecimento sensível quanto o intelectivo são resultado da atividade conjunta do sujeito e do objeto cognoscível.

O objeto provê ao sujeito cognoscente a matéria; o sujeito, por sua vez, lhe concede a forma, constituindo, assim, o movimento epistêmico de uma comunhão entre processos *a posteriori* e *a priori* (posteriores à verificação empírica e anteriores a ela, respectivamente).¹⁰ De acordo com Kant, o conhecimento intelectivo não visa à coisa em si, mas apenas os

⁷ “A regra que regula e não é regulada”, em tradução livre.

⁸ MACKINTOSH, 2002, p. 22.

⁹ A expressão deriva do próprio Kant, em **Crítica da Razão Pura**. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2015, p. 29-30: “Até hoje se assumiu que todo o nosso conhecimento teria de regular-se pelos objetos; mas todas as tentativas de descobrir algo sobre eles *a priori*, por meio de conceitos, para assim alargar os nossos conhecimentos, fracassaram sob essa pressuposição. É preciso verificar pelo menos uma vez, portanto, se não nos sairemos melhor, nas tarefas da metafísica, assumindo que os objetos têm de regular-se por nosso conhecimento [...]”. De acordo com o autor, tal como Copérnico promoveu uma revisão da percepção sobre o relacionamento entre o movimentos dos planetas e do sol, inserindo, não mais a terra, mas o sol no centro do universo conhecido, assim ele o faria com respeito à epistemologia: não mais o objeto estaria no “centro” do conhecer, i.e., não mais o sujeito se adequaria ao objeto para compreendê-lo, mas a revisão crítica kantiana se dá na asseveração de que é o sujeito que, segundo o tempo, se antecipa, com determinados conceitos apriorísticos, ao objeto cognoscível.

¹⁰ MONDIN, Battista. **Introdução à Filosofia**: problemas, sistemas, autores, obras. São Paulo: Paulus, 2015, p. 28; KANT, Immanuel. **Prolegômenos a qualquer metafísica futura que possa apresentar-se como ciência**. São Paulo: Estação Liberdade, 2014, p. 63.

fenômenos¹¹, quando o espírito humano, por meio da razão unicamente, tenta ultrapassar os fenômenos e ingressar epistemicamente à coisa em si, ele se perde em antinomias insolúveis¹²: “são-nos dadas coisas como objetos de nossos sentidos situados fora de nós, mas nada sabemos sobre o que podem ser em si mesmos; apenas conhecemos seus aparecimentos”¹³, isto é, aquelas representações que nos chegam por meio dos sentidos. “[...] a Razão pura não é capaz de outra coisa que fundar uma necessidade lógico-formal”.¹⁴

Em Kant, a ideia de Deus reside na esfera dos números, isto é, para além da apreensão da Razão e dos eventos fenomenais. A religião, em Kant, desta feita, visa a moralidade de um ser humano profundamente agnóstico. Kant é o fundador do chamado Formalismo Ético, o qual postula, especialmente na Crítica da Razão Prática, que o critério moral supremo não pode ser derivado da experiência, pois em tal caso ter-se-ia uma moral subjetiva e contingente, mas em uma forma apriorística e incondicionada de avaliação dos valores morais, a fim de que se torne possível a possibilidade de uma moral universalmente válida e intrinsecamente necessária. Há, então, para Kant, uma lei pura que deve reger as ações do indivíduo, um imperativo categórico que permite com que os indivíduos ascendam, de uma moralidade subjetivista para uma moralidade universal e válida para todos, em todos os lugares e em todos os tempos. A religião, assim, se torna uma auxiliadora manca da moralidade universal de todos os indivíduos.¹⁵

Para Schelling e Fichte, sucessores de Kant, a realidade é uma ampliação dos complexos processos mentais e intra-humanos. Em Fichte, observa-se especialmente que a tarefa última da religião é tornar-se desnecessária. A religião presta mero apoio à moralidade, algo que já havia sido esboçado por Kant na Crítica da Razão Prática. Em Schelling, o panteísmo de Spinoza reaparece com vigor singular. Ele compreendeu que o Ego está imerso no Absoluto e Deus mesmo está como que sujeito a um princípio natural de ordem dinâmica. Hegel, entretanto, inicia uma nova reviravolta na filosofia alemã. Nele, a identidade entre o Espírito e a Natureza alcançam seu cume.

É difícil aferir o que, de fato, Hegel cria de Deus, mas pode-se afirmar que seu sistema pode ser identificado como uma espécie de monismo panteísta ou um evolucionismo de caráter lógico. O ser humano pode ser compreendido como espírito finito, mas que possui uma certa identidade essencial com o Espírito infinito. É no desenvolver da mente finita que o Infinito alcança a plena consciência de si mesmo. A realidade do Absoluto reside na realidade

¹¹ A afirmação kantiana repousa em que a razão pura só apreende objetos enquanto fenômenos que se referem ao sujeito cognoscente. Visto que nós “[...] só podemos conhecer *a priori* das coisas aquilo que nós mesmos nelas colocamos”, os conceitos apriorísticos da razão estabelecem a possibilidade de conhecer, antecipando-se aos objetos e à própria experiência possível. Assim, “[...] nós não poderemos nunca, ultrapassar os limites da experiência possível”. Ora, esse conhecimento *a priori* dos objetos possíveis só nos é disponível como conhecimento dos “fenômenos e deixa de fora a coisa em si, como uma coisa efetivamente real por si mesma, mas por nós desconhecida” (KANT, 2015, p. 31).

¹² KANT, 2014, p. 62.

¹³ KANT, 2014, p. 62.

¹⁴ PORTA, Mario González Porta. **A Filosofia a partir de seus problemas**: didática e metodologia do estudo filosófico. São Paulo: Loyola, 2014, p. 114; KANT, 2015, p. 33.

¹⁵ MONDIN, 2015, p. 116.

do pensamento finito do sujeito que nele pensa. A história, assim, passa a ser o processo de autoconsciência do Absoluto e da Identidade Unificante. Hegel afirma, ainda, que o segredo da identidade dos seres e que permeia todas as realidades díspares e existentes está na *coincidentia oppositorum* (coincidência dos opostos).¹⁶ É na oposição dos contrastes ascendentes que se deve entrever a realidade una e elevada da Unidade e do Absoluto Todo-Permeante. O Absoluto de Hegel é, pois, o princípio e o fundamento de todo desenvolvimento infinito. Deus, assim, realiza-se na história e na natureza e, com o mundo, desenvolve-se infinitamente sem deixar de ser ele mesmo.

1.3 Schleiermacher e a Teologia do Sentimento

Filho de um capelão do exército, Schleiermacher, nasceu em Breslau em 21 de novembro de 1768.¹⁷ Após o estudo dos clássicos, foi profundamente acometido por sentimentos e temores de cunho religioso. Em 1783 iniciou seus estudos na escola morávia de Niesky, na qual foi intimamente influenciado pela piedade e devoção dos crentes morávios. Em 1785, iniciou seus estudos teológicos em Barby. Lá também se envolveu em discussões filosóficas e no ano seguinte, foi estudar em Halle e aprofundar-se em Kant. Seus conhecimentos da filosofia grega foram aprofundados também neste período, no qual inicia sua tradução da obra completa de Platão que se tornou marco para o estudo da filologia clássica alemã até os dias atuais.¹⁸

Em 1790, tornou-se pregador da Igreja Reformada Calvinista. Em 1793 passou a ensinar em Berlim, e em 1796 se tornou pregador do Hospital da Caridade, nesta mesma cidade. Berlim, nesta época, já se tornara o “quartel-general” do intelectualismo alemão e iluminista. Em 1798, começou a escrever sua *Reden* (Discursos), os “discursos acerca da religião dirigidos às pessoas cultas entre aqueles que a depreciam”. O início de seu pensamento se caracteriza por uma explosão romântica e de natureza semipoética. “O dom natural de Schleiermacher estava em sua capacidade de unir de um modo excepcional a mais apaixonada religião com o rigor inflexível do pensamento científico”.¹⁹

Nas duas principais obras filosóficas de Schleiermacher, *Dialética* e *Solilóquios* são apresentados os princípios a partir dos quais ele iria, posteriormente, erigir toda a sua teologia

¹⁶ MACKINTOSH, 2002, p. 38.

¹⁷ Schleiermacher é notadamente conhecido como o “pai da teologia moderna”. Jaqueline Mariña, em **The Cambridge Companion to Schleiermacher**. Cambridge (UK): Cambridge University Press, 2005, o chama de um “eminente classicista, filósofo e teólogo”. Suas contribuições extrapolam o âmbito da teologia alemã e se espraiam para os além limites da mesma e abrangem o ambiente da filologia clássica com a sua tradução das obras de Platão; da filosofia do conhecimento com as suas reflexões epistemológicas e suas investigações sobre a natureza humana; e da interpretação de textos pelas suas análises hermenêuticas (cf. MARIÑA, 2005, p. 2).

¹⁸ Schleiermacher tornou-se amplamente reconhecido por suas investigações da obra platônica e pelas luzes que lançou sobre a filologia platônica e sua hermenêutica. Para ele, para se interpretar corretamente o *corpus platonicum* (a obra completa de Platão) necessário era ver em Platão o artista e interpretá-lo como tal, bem como um *scolar* (acadêmico) para lidar com as nuances textuais peculiares ao grego ático elevado do filósofo ateniense (LAMM, 2005, p. 91).

¹⁹ MACKINTOSH, 2002, p. 45.

do sentimento. Nos *Solilóquios*, Schleiermacher expõe a sua ética religiosa e filosófica²⁰. Segundo ele, o ser humano deve fazer, enquanto tarefa moral, uma imagem satisfatória em si de toda a humanidade ideal. Nesta obra, Schleiermacher se levanta contra o imperativo categórico de Kant, e afirma vigorosamente que o ser humano não é uma existência passiva na moral, mas um sujeito ativo, que atua a partir de seus próprios recursos²¹. Assim como as plantas, o ser humano deve crescer e amadurecer, a fim de florescer de maneira livre e autônoma. Sua tarefa neste mundo é, pois, de libertar-se e de ascender no domínio de si mesmo e de todas as coisas, fazendo com que suas potencialidades sejam atualizadas de maneira plenamente satisfatória e livre dos embaraços externos a si mesmo.

Na *Dialética*²², o autor constrói sua epistemologia, seguindo a tradição platônica que o antecedeu. Segundo Schleiermacher, o pensamento que conduz ao conhecimento verdadeiro e insofismável se dá a partir de duas correspondências: entre a ideia puramente simples e a realidade múltipla das coisas sensíveis; e entre as ideias puras e os pensamentos dos demais seres. Com respeito ao primeiro ponto de tangência, entre o ideal e o real, Schleiermacher postula que deve haver entre o pensamento e o ser uma relação de identidade originária, a partir da afirmação da qualidade de certeza do pensamento. Deve existir, assim, uma unidade primária que permita que os opostos do Ideal e do Real sejam, de alguma forma, correspondentes entre si. O conhecimento, portanto, é a correspondência ou evento unificante entre as ideias puras e simples do pensamento e o real múltiplo e sensível. Assim, o fundamento originário da relação entre o pensamento e a realidade recebe o nome de Deus e de Mundo.

Em suas obras de cunho religioso ou teológico, Schleiermacher propõe uma compreensão romântica da fé, sendo esta um sentimento de pura dependência do Absoluto e da Unidade, que é Deus. Não obstante, Manfred Frank²³ afirma que Schleiermacher era um pensador romântico e não um idealista alemão²⁴, desta feita, embora se expresse de maneira

²⁰ Sem dúvida, os problemas éticos estavam no âmbito das principais preocupações que Schleiermacher enfrentou. No entanto, ele mesmo nunca publicou um sistema ético fechado e acabado. O *Grundlinien* (fundamentos) foi uma preparação para tal sistema, mas nunca se veio à tona como tal; o *Brouillon zur Ethik* (Rascunhos sobre Ética, 1806-6) e o *Ethik* (Ética, 1812-13) são manuscritos basicamente compostos de notas de suas aulas em Halle e em Berlim (BEISER, 2005, p. 53). Assim, qualquer investigação sobre a ética de Schleiermacher deve levar em conta as constantes transformações no próprio Schleiermacher durante a sua longa carreira filosófica.

²¹ “No Monologen, Schleiermacher sugere que uma das muitas deficiências da ética kantiana teria sido a falha na consideração da dignidade intrínseca da individualidade” (BEISER, 2005, p. 60).

²² Ao invés de uma “Metafísica”, Schleiermacher chamou suas investigações sobre o transcendente de “dialética, em clara referência à dialética platônica, como uma arte de conversação em pensamento puro”, isto é, um tipo de pensar não distraído pela prática de considerações artístico-estéticas, mas motivado unicamente pela busca da verdade (FRANK, 2005, p. 15).

²³ FRANK, Manfred. **Metaphysical Foundations: a look at Schleiermacher’s *Dialectic***. In: MARIÑA, Jaqueline (edit). **The Cambridge Companion to Schleiermacher**. Cambridge (UK): Cambridge University Press, 2005. Afirma ainda que: “como pensador romântico, Schleiermacher não é um idealista alemão, se por tal pensador é compreendido alguém que crê ter abrangido o absoluto através de conceitos infalivelmente válidos ou como um fundamento na consciência” (FRANK, 2005, p. 17, tradução nossa).

²⁴ Pode-se perceber tal fato na negação da compreensão clássica da metafísica como uma investigação sobre os princípios primeiros e fundantes da realidade. Para Schleiermacher, a metafísica se restringia a uma exposição sistemática de verdades descritivas (FRANK, 2005, p. 15). O solo da metafísica é o transcendente

lítica, seus conceitos são fundamentados na realidade dos objetos percebidos e empiricamente apreendidos pela razão. Logo, seu conceito de religião é marcado por sua tendência de perceber nas realidades visíveis os traços mais significantes do mundo transcendente e íntimo da vida religiosa. A religião de Schleiermacher consiste em um sentimento de dependência absoluta do Todo e da Unidade permeante e última.

Pode-se perceber, portanto, que o pensamento de Schleiermacher, embebido dos influxos do romantismo alemão, causou profunda influência na teologia moderna, pelo qual ele mesmo é chamado “pai da teologia moderna”. O que será exposto, de agora em diante, com relação ao surgimento da neo-ortodoxia, deve ter em conta o arcabouço teórico de uma teologia subjetivista e voltada para o sentimento comum religioso de todos os homens.

2. KARL BARTH E A TEOLOGIA DA PALAVRA

Nascido em 10 de maio de 1886, em Basiléia, Suíça, Karl Barth era filho de Fritz Barth, um ministro reformado e professor na Universidade de Bern e, Anna Sartorius.²⁵ Como membro da Igreja Reformada Suíça, recebeu sua educação inicial de seu pastor, Robert Aeschbacher. Após passar pelas universidades de Bern, Berlim e Tübingen, recebeu em 1909 seu bacharelado. Após seus estudos serem concluídos, foi enviado a uma paróquia reformada em Genebra para ser pastor assistente. Em 1911, passou a pastorear uma igreja reformada em Safenwill, no interior da Suíça. Deparando-se com a realidade precária e deficitária do povo, passou a se envolver com questões profundamente sociais. Não obstante, com o início da Primeira Guerra Mundial, contemplou sua fé marcadamente liberal e influenciada por Adolf Von Harnack (1851-1930) bastante abalada.

Durante quatro anos, após Barth perceber que sua teologia de cunho liberal em nada podia auxiliar o povo pobre de sua cidade, estudou o filósofo Kierkegaard, enquanto seu amigo, Eduard Thurneysen (1888-1977) estudava as obras românticas de Dostoiévski. Juntamente com Kierkegaard, grande influência exerceram os escritos de Lutero e Calvino sobre Barth. E como resultado de tais estudos, Barth publicou, em 1919, a *Der Römerbrief* (Carta aos romanos), com uma edição totalmente reformulada em 1922. Tem-se aqui o início do que ficou conhecido como Teologia Dialética, a qual enfatiza o paradoxo da fé (conceito recebido diretamente de Kierkegaard), na qual duas ideias ou proposições de fé são aceitas enquanto antinômicas e verazes. Jacob Taubes em sua análise do método dialético de Barth, assim afirma:

O que é a dialética? O termo volta de tempos em tempos à tona em várias constelações da história da filosofia, teologia ou sociologia. Mas todas as formas de dialética pressupõem que o “método dialético” é baseado no diálogo. O diálogo pressupõe que nenhuma pessoa é autossuficiente para o estabelecimento do *logos*. [...] Teologia, de acordo com Karl Barth, é possível

que repousa para além de toda a experiência possível e de todo pensamento determinado (FRANK, 2005, p. 15).

²⁵ FERREIRA, Franklin. **Karl Barth**: uma introdução à sua carreira e aos principais temas de sua teologia, p. 01. Disponível em: http://www.escolacharlesspurgeon.com.br/files/pdf/Karl_Barth_Uma_Introducao_a_Sua_Carreira_e_aos_Principais_Temas_de_Sua_Teologia_-_Franklin_Ferreira.pdf. Acesso em: 05/04/2019.

somente “em forma de um diálogo, no discurso de questão e resposta. [...] o homem, de qualquer forma, é mortal e não pode ter a “última palavra” para si mesmo.²⁶

A dialética barthiana é a dialética das ideias que conversam entre si, sem, porém, chegarem em um “acordo” ou síntese, no sentido hegeliano do termo. É o “discurso dialogal” ao qual Taubes, na citação acima, se referiu. Assim, o Deus que era totalmente outro se fez carne e fraqueza; o ser humano justificado permanece pecador (ideia recebida de Lutero, *simul justus et peccator*, simultaneamente justo e pecador); Jesus Cristo é Deus e homem verdadeiramente em uma única e simples subsistência; a Trindade é Una e Trina na diversidade das subsistências e unidade da essência. Assim, para Barth, a fé só poderia ser compreendida por meio dos paradoxos antinomistas, e a teologia só poderia atuar em um ambiente como este: de profunda reverência ante o *mysterium tremendum* (mistério tremendo), para utilizar-se do conceito de Rudolf Otto.

“Jesus Cristo, nosso Senhor”: este é o evangelho e o sentido da história; neste nome encontram-se e separam-se dois mundos; interceptam-se dois planos. Um conhecido e outro desconhecido.²⁷

Nós temos que começar com a admissão de que, nós mesmos, não sabemos o que dizemos quando dizemos “Deus”, isto é, que tudo que achamos que sabemos quando dizemos “Deus” não O atinge e O compreende a Ele a Quem é chamado “Deus” no símbolo [...].²⁸

[...] Deus como Pai não é apenas manifesto a nós em revelação, nos é manifesto apenas como o Deus que permanece escondido de nós mesmos em Sua revelação e, ali no revelar a Si mesmo, oculta a Si mesmo; no ficar próximo a nós, permanece longe de nós.²⁹

Em 1922, Barth foi convidado a ser preletor de Teologia Reformada na Universidade de Göttingen, e ao preparar suas preleções sobre a teologia dos reformadores, houve o que Franklin Ferreira chama de uma “verdadeira renascença no estudo de Calvino”.³⁰ Em 1931 publica *Fides Quarens Intellectum* (Fé em busca de Compreensão)³¹, obra na qual comenta o *Proslogion* (diálogo) de Anselmo de Cantuária e a partir da qual irá romper parcialmente com seus colegas Emil Brunner (1886-1966) e Rudolf Bultmann (1884-1976). Nesta obra, Barth elaborou a sua conhecida *Teologia da Palavra*. A tarefa do teólogo é, assim segundo Barth, litúrgica, pois é feita em um ambiente de humildade frente ao mistério divino em Jesus Cristo, a Palavra Divina. A ênfase de Barth não mais estava na distância infinita entre a criatura e o

²⁶ TAUBES, Jacob. **Theodicy and Theology**: a philosophical analysis of Karl Barth’s dialectical theology, p. 231. The Journal of Religion, Vol. XXXIV, n. 4, Oct. 1954. Disponível em: <https://www.journals.uchicago.edu/doi/abs/10.1086/484597?journalCode=jr>. Acesso em: 05/04/2019.

²⁷ BARTH, Karl. **Carta aos Romanos**. 5.ed. São Paulo: Fonte Editorial, 2009, p. 29.

²⁸ BARTH, Karl. **Credo**: comentários ao credo apostólico. São Paulo: Fonte Editorial, 2010, p. 26.

²⁹ BARTH, 2010, p. 34.

³⁰ FERREIRA, 2019, p. 3.

³¹ O livro de Barth dedica-se a investigação da “célebre prova da existência de Deus” (2012, p. 22) feita por Anselmo de Cantuária, mas, transcendendo a própria reflexão de Anselmo, Barth buscará estabelecer os fundamentos da teologia e a sua possibilidade mesma de existência enquanto exercício de *intelligere* (compreender) a *fides* (fé), pois o Deus crido pelos cristãos é *causa veritatis in cogitatione* (causa da verdade no pensamento) e, por isso, exige, no âmbito mesmo da fé, uma resposta da razão que se alegra em responder aos impulsos da vontade suscitada na fé (BARTH, 2012, p. 29).

criador, mas na verdade do conhecimento de Deus unicamente possível em Cristo, o Verbo humanado. A teologia, para Barth, era, pois, uma cristologia. Assim, a Palavra divina foi identificada com o Cristo e toda a teologia deveria, como em um caudal, desembocar no conhecimento de Deus em Jesus Cristo.

Em 1927, Barth publicou o primeiro volume de sua *Die Christliche Dogmatik (Dogmática Cristã)*. Após ser criticado reiniciou seu trabalho em 1932 com o novo título *Die Kirchliche Dogmatik (Dogmática Eclesiástica)*, obra monumental em quatro grandes partes, porém, incompleta, visto ter Barth falecido antes de finalizá-la, mas que compreende o ápice de seu pensamento e reflexão teológica em o mais alto grau de desenvolvimento.

3. A FORMA TRIPARTIDA DA PALAVRA NO *KIRCHLICHE DOGMATIK* (DOGMÁTICA ECLESIAÍSTICA)

Não haveria a possibilidade de exaurir o conteúdo abrangente da obra barthiana, visto ser de âmbito profundíssimo e de abrangência quase enciclopédica. No entanto, elege-se o assunto da *Palavra divina* (em Barth) para expor, em breves palavras, um excerto de seu pensamento e de sua elevada capacidade argumentativa e reflexiva e que, assim espera-se conceder ao leitor um vislumbre, ainda que opaco, da imensa e profícua obra de Karl Barth.

Para analisar este aspecto da teologia de Karl Barth, deter-se-á em uma breve análise do §4 do I.1 de sua *Church Dogmatics*³², no qual o autor explora a sua concepção tripartida da *Palavra de Deus*, pela qual ficou conhecida a sua teologia tanto por seus defensores quanto por seus detratores. Tal parágrafo importantíssimo dos *prolegomena* (prolegômenos) de sua *Dogmática*, é dividido em três subseções para cada forma da palavra divina. O parágrafo inicia com uma discussão sobre palavra como proclamação

Para Barth, a questão decisiva na discussão sobre o relacionamento entre *Palavra divina* e proclamação da Igreja está no *evento*.³³ A igreja realiza sua real atividade no ato da proclamação. A Palavra de Deus surge na proclamação da igreja como a pressuposição de sua existência, implicando quatro coisas: que a palavra de Deus é um comissionamento³⁴; que a Palavra de Deus será o tema da proclamação³⁵; que a palavra de Deus será o parâmetro de

³² Utilizamos para todas as citações a tradução em inglês, editada por G. W. Bromiley e T. F. Torrance, intitulada **Church Dogmatics**: volume I, the doctrine of the word of God, §1-7, the word of God as the criterion of dogmatics. Em: BARTH, Karl. **Church Dogmatics**. Volume I. London (UK): T&T Clark, 2009.

³³ BARTH, 2009, p. 86.

³⁴ A Palavra de Deus é a comissão sobre cuja determinada proclamação deve descansar para que seja uma proclamação real. A necessidade da proclamação não encontra uma base objetiva no fato de que certas circunstâncias e escalas de valor imanentes à existência do homem e das coisas desejam ser conhecidas e declaradas” (BARTH, 2009, p. 86, tradução nossa).

³⁵ “A palavra de Deus é o tema que deve ser dado à proclamação caso seja ela real proclamação” (BARTH, 2009, p. 88, tradução nossa).

juízo da proclamação³⁶ e, que a Palavra será um evento na proclamação³⁷, visto que na palavra humana a Palavra divina se faz presente.³⁸

A exposição segue a tratar da Palavra escrita, que, para Barth, envolve a proclamação, visto que o ato de proclamar da igreja não se dá em um vácuo, mas repousa na coleção de revelação já disponível na Igreja – o cânon bíblico.³⁹ Embora as Escrituras sejam partes da proclamação como testemunhas da Revelação por excelência, elas são por sua apostolicidade, também reguladoras da proclamação da comunidade que realiza a sua existência no proclamar.⁴⁰

As tradições não formam um conteúdo subsistente por si para a proclamação da igreja, pois se a parte das Escrituras falam por si deixam de estar em diálogo com a Palavra e se tornam um monólogo infrutífero para o uso da comunidade.⁴¹ As Escrituras, por sua vez não formam uma entidade mecânica, mas uma realidade dinâmica em virtude de seu conteúdo e de suas possibilidades como evento revelacional⁴² – evento em que se aceita a Escritura como Palavra de Deus pela fé.

A terceira e última forma analisada é a *Palavra Revelada* que manifesta o próprio Deus em evento único e singular. Para Barth, a Escritura aponta para a realização de tal evento e se torna um com o evento mesmo. Para o autor, a revelação “abrange” a Escritura como evento revelacional e dirige o olhar daquele que se aproxima do texto com fé, para além, para o *Deus revelatur* (Deus revelado) que se dá a conhecer em evento. Por fim, em sentido absoluto a revelação é encarnação atestada pela Escritura e pela proclamação da igreja.⁴³ Barth ainda reserva algumas reflexões concernentes à unidade das formas da Palavra divina.⁴⁴ A Palavra não se dá a conhecer em separado, mas como unidade perfeita de operações distinguidas. Em

³⁶ “A Palavra de Deus é o julgamento em virtude do qual somente a proclamação pode ser uma proclamação real. Também se pergunta à proclamação se é verdade. O que é decidir isso? Qual é o critério aqui?” (BARTH, 2009, p. 89, tradução nossa).

³⁷ “Finalmente - e somente aqui chegamos ao ponto decisivo - a Palavra de Deus é o evento em que a proclamação se torna proclamação real. Não é apenas a comissão que o ser humano deve ter recebido. Não é apenas o tema ou o objeto que deve entrar no campo em contraste com o discurso humano. Não é apenas o julgamento pelo qual deve ser confirmado como verdadeiro. Sob todos esses ângulos, a atualização da proclamação ainda pode ser entendida como uma caracterização externa e acidental, como um tipo de roupa ou motivo esclarecedor de um evento que, como tal, ainda é, em última análise, o evento da vontade e da realização de proclamar o ser humano” (BARTH, 2009, p. 90, tradução nossa).

³⁸ Pois, como afirma Geoffrey W. Bromley (1979, p. 6, tradução nossa): “A pregação pode recuperar seu lugar apropriado somente se for corretamente entendida como uma repetição da promessa de Deus na qual a Palavra de Deus e a fé estão em encontro pessoal”.

³⁹ BROMILEY, 1979, p. 7.

⁴⁰ “A Sagrada Escritura é a forma concreta da razão pela qual a lembrança com base na qual esperamos que a revelação de Deus não possa ser lembrança de um ser atemporal da Igreja” (BARTH, 2009, p. 99, tradução nossa).

⁴¹ BARTH, 2009, p. 101.

⁴² BARTH, 2009, p. 105.

⁴³ BARTH, 2009, p. 116.

⁴⁴ BARTH, 2009, p. 118-122.

analogia com a Trindade, sempre na proclamação haverá atestação com a revelação e na revelação atestação da proclamação em uma *pericoresis*⁴⁵ de manifestações revelacionais.⁴⁶

4. EMIL BRUNNER E A REVELAÇÃO

Emil Brunner (1886-1966) foi um teólogo suíço que esteve em profundo contato com Karl Barth e que pode ser considerado, juntamente com Barth, como o precursor da teologia dialética, a que ele chamou de *Teologia da Crise*. Após o rompimento com Karl Barth por volta de 1931, Brunner se torna o maior representante da *Teologia da Crise* na era moderna. O que cabe analisar agora é sua compreensão da Revelação e sua contribuição para a “escola dialética” na teologia dogmática.

A doutrina da revelação de Brunner é estabelecida sobre os alicerces de sua epistemologia. Para Brunner, “utilizando-se do próprio conhecimento, o homem pode apoderar-se apenas do mundo”.⁴⁷ Deus, entretanto, não é o mundo, mas o transcende infinitamente. É necessário, portanto, que haja um movimento de descida, de “encontro”, a fim de que o ser humano possa apreender algo acerca de Deus, e que não pode ser realizado pelo indivíduo, mas somente pelo Eterno. O conhecimento de Deus só é possível no âmbito de uma auto-manifestação dele.⁴⁸ A verdadeira doutrina sobre Deus procede, assim, do próprio Deus e aponta para além de si mesma, para a realidade supra histórica e supramundana da vida divina.

Assim, a doutrina cristã não apenas aponta para além de si mesma, para seu “sujeito” real, mas, aponta para longe de si, à divina “doutrina”, ou seja, àquilo que o próprio Deus manifesta e “ensina” sobre si mesmo.⁴⁹

Essa revelação, por se tratar da descida de Deus ao mundo dos seres humanos, não pode ser confinada às categorias humanas, mas só pode ser uma Pessoa: Jesus Cristo encarnado. A realidade da encarnação se encontra na base de toda a manifestação divina ao mundo. Logo, a “Palavra de Deus”, a “[...] decisiva auto-comunicação de Deus, é uma Pessoa, uma existência humana, um homem em quem o próprio Deus nos encontra”.⁵⁰ Deus encontra o ser humano em Jesus Cristo, e esse encontro pode ser considerado a revelação propriamente dita: quando a fé do crente se encontra, no Filho de Deus encarnado, o Deus que se dá a conhecer ao crente, aqui reside o conceito de revelação de Brunner.

Em um apêndice ao capítulo XIV de seu primeiro volume de sua *Dogmática*, Emil Brunner trata da Transcendência divina e da *analogia entis* (analogia do ser), polêmica comum dos teólogos dialéticos, e cabe ao pesquisador analisar panoramicamente a compreensão de Brunner de tal conceito filosófico e sua implicação para a teologia cristã.

⁴⁵ Termo de origem grega que designa, no âmbito da teologia dogmática, a comunhão eterna entre as pessoas divinas - Pai, Filho e Espírito Santo - na divindade.

⁴⁶ BARTH, 2009, p. 118.

⁴⁷ BRUNNER, Emil. **Dogmática**: a doutrina cristã de Deus. 2.ed. São Paulo: Fonte Editorial, 2010, vol. 1, p. 29.

⁴⁸ BRUNNER, 2010, p. 30.

⁴⁹ BRUNNER, 2010, p. 30.

⁵⁰ BRUNNER, 2010, p. 31.

Brunner inicia diferenciando os conceitos de “transcendência da essência” e “transcendência do ser”. Segundo ele, a “transcendência da essência” significa que o existir de Deus é completamente diferente da existência das criaturas, assim como a essência do Sujeito Criador difere da essência do Sujeito Criado. A “transcendência do ser”, conceito adotado por Karl Barth, compreende que Deus é infinitamente separado do mundo, pois o ser divino não possui nenhum contato com o ser das naturezas criadas. Brunner, entretanto, afirma que a “transcendência do ser” conduz, erroneamente, a uma ideia deísta extremada da divindade.

O autor admite uma possível abordagem da *analogia entis* (analogia do ser) que vê no ser divino uma semelhança com o ser dos entes criados. Ele compreende que as Escrituras testificam do fato de uma certa analogia entre o Criador e as criaturas, pois “[...] Deus, o Criador, estampou a marca de Sua natureza sobre Sua criação”.⁵¹ Barth, na opinião de Brunner, se equivocou a postular uma *analogia fidei* (analogia da fé) prescindindo de uma *analogia entis* (analogia do ser). “Fé é certamente a pressuposição do correto conhecimento; mas a própria analogia, desde a, e através da, Criação, está nas criaturas em si”.⁵²

E quanto às Escrituras? Brunner entende a Bíblia como a testemunha fiel da revelação, pois a “comunidade dos próprios fiéis [...] não é a religião de um Livro”.⁵³ As Escrituras testemunham da revelação divina e somente em sentido secundário podem ser chamadas de a Palavra divina. Brunner aponta, por fim, para o fato de que é na multiplicidade dos testemunhos escriturísticos que se pode entrever a unidade da fé na Palavra divina humanada em Jesus Cristo. Somente em Jesus Cristo Deus se torna “para os crentes” *strictu sensu* (em sentido estrito), enquanto Deus favorável ao ser humano. Brunner compreende a revelação em palavra escrita como sinônimo de revelação na Antiga Aliança. E nisto ele vê o duplo aspecto desta revelação antiga: o aspecto positivo, em que a linguagem humana se torna elemento distintivo, a fim de expressar a pessoalidade do Revelador e de sua auto-manifestação; e em seu aspecto negativo, em que nem a palavra e nem a linguagem estão “adequadas ao mistério de Deus enquanto Pessoa”.⁵⁴ Por isso, Brunner vê no mistério da encarnação da Palavra divina o evento revelacional por excelência. A Bíblia como testemunho apostólico é como que a palavra fiel que aponta para a Palavra, sem a qual toda a linguagem é nula.

5. KARL BARTH E EMIL BRUNNER: GÊNIOS EM CONFLITO

Nos primeiros anos após o fim da Primeira Guerra Mundial foram caracterizados pelo auge da “teologia dialética”, especialmente com a publicação do *Der Römerbrief* (Carta aos Romanos) de Karl Barth. Não obstante, os anos que antecederam a Segunda Guerra foram de tensão entre os antigos colegas da “escola dialética”, e em especial entre Karl Barth e Emil Brunner. A discussão mais acirrada entre os dois começou com a publicação na revista

⁵¹ BRUNNER, 2010, p. 232.

⁵² BRUNNER, 2010, p. 232.

⁵³ BRUNNER, 2010, p. 35.

⁵⁴ BRUNNER, 2010, p. 32.

Zwischenden Zeiten (entre tempos) do artigo de autoria de Karl Barth intitulado *Das erste Gebot als theologisches Axiom* (O primeiro mandamento como axioma teológico). Barth se levanta contra o que ele chama de “deuses estranhos” no labor teológico, que sempre são introduzidos pelos teólogos pela conjunção “e”.⁵⁵

A última parte dessa citação foi uma clara e direta referência à obra de Brunner *Das Gebot und die Ordnungen* (O mandamento e as ordens). Barth defende que não é tarefa da teologia buscar os pontos de contato possivelmente existentes entre as diversas ciências, mas é tarefa do teólogo se submeter unicamente à Palavra de Deus. Em 1934, Brunner respondeu Karl Barth com a publicação do livro *Natur und Gnade* (Natureza e Graça). Nesta obra, Brunner aponta alguns equívocos de Barth e defende proposições que julga ele serem as mais acertadas, dentre as quais: a imagem de Deus no ser humano não foi formalmente destruída, mas materialmente; Deus testemunha de si mesmo aos pagãos, mesmo que de maneira não completa; o Evangelho é a culminação da velha criação e das necessidades do ser humano.⁵⁶ Barth responde Brunner com o livro intitulado *Nein! Antwort auf Emil Brunner* (Não! Resposta a Emil Brunner). Barth afirma que não é possível conciliar a graça e a natureza, a teologia e a filosofia, visto que o objeto único da teologia é a Palavra de Deus e o só discutir a *teologia naturalis* (teologia natural) se torna o abandono da Palavra divina. Segundo Barth, a teologia natural se opõe aos fundamentos mais basilares da teologia e que, por sua vez, se opõe à própria teologia. O debate marcou o fim da chamada “escola dialética” e iniciou o gradativo afastamento de seus participantes.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Pode-se, em breves linhas, percorrer em rasante os fecundos séculos que deram origem a teologia moderna e que culminaram nas obras monumentais de Karl Barth e Emil Brunner. Compreendeu-se o movimento da Reforma que deu início aos estudos bíblicos mais acurados e dissociados da fé e do dogma da igreja. Entreviu também os movimentos da *Era das Luzes* e seus respectivos luminares, juntamente com a resposta dos movimentos populares dos pietistas e idealistas. Buscou-se esboçar, panoramicamente e muito brevemente, o pensamento de Schleiermacher e, por fim, chegou-se a Karl Barth e Emil Brunner, dois dos maiores teólogos do século passado e que exercem intensa influência ainda hoje nas cátedras de teologia dogmática e que se encontram no rol dos gigantes da teologia na história da igreja cristã.

REFERÊNCIAS

BARTH, Karl. **Carta aos Romanos**. 5.ed. São Paulo: Fonte Editorial, 2009.

⁵⁵ “Assim dizia o século XVIII: revelação e razão. Assim dizia Schleiermacher: revelação e consciência religiosa. Assim dizia A. Ritschl e os seus: revelação e história das religiões. E assim é dito hoje por todos os lados: revelação e criação. Revelação e proto-revelação, Novo Testamento e existência humana, o mandamento e as ordens” (BARTH, 1933, p. 308, *apud* MACKINTOSH, 2002, p. 349).

⁵⁶ MACKINTOSH, 2002, p. 350.

BARTH, Karl. **Church Dogmatics**. London (UK): T&T Clark, 2009. Vol.1.

BARTH, Karl. **Credo**: comentários ao credo apostólico. São Paulo: Fonte Editorial, 2010.

BARTH, Karl. **Revelação de Deus como sublimação da religião**. São Paulo: Fonte Editorial, 2011.

BEISER, Frederick C. **Schleiermacher's Ethics**. In: MARIÑA, Jaqueline (edit.). **The Cambridge Companion to Schleiermacher**. Cambridge (UK): Cambridge University Press, 2005.

BROMILEY, Geoffrey, W. **Introduction to the Theology of Karl Barth**. London (UK); Grand Rapids (MI): T&T Clark; Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1979.

BRUNNER, Emil. **Dogmática**: a doutrina cristã de Deus. 2.ed. São Paulo: Fonte Editorial. 2010. Vol. 1.

DREHER, Martin N. **A crise e a renovação da igreja no período da Reforma**. Coleção história da igreja. São Leopoldo: Sinodal, 1996. Vol. 3.

FERREIRA, Franklin. **Karl Barth**: uma introdução à sua carreira e aos principais temas de sua teologia. Disponível em: http://www.escolacharlesspurgeon.com.br/files/pdf/Karl_Barth_Uma_Introducao_a_Sua_Carreira_e_ aos_Principais_Temas_de_Sua_Teologia_-_Franklin_Ferreira.pdf. Acessado em: 05/04/2019.

FRANK, Manfred. **Metaphysical Foundations**: a look at Schleiermacher's *Dialectic*. In: MARIÑA, Jaqueline (edit.). **The Cambridge Companion to Schleiermacher**. Cambridge (UK): Cambridge University Press, 2005.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2015.

KANT, Immanuel. **Prolegômenos a qualquer metafísica futura que possa apresentar-se como Ciência**. São Paulo: Estação Liberdade, 2014.

LAMM, Julia A. **The Art of Interpreting Plato**. In: MARIÑA, Jaqueline (edit.). **The Cambridge Companion to Schleiermacher**. Cambridge (UK): Cambridge University Press, 2005.

MACKINTOSH, H. R. **Teologia Moderna**, São Paulo: Novo Século, 2002.

MARIÑA, Jaqueline (edit.). **The Cambridge Companion to Schleiermacher**. Disponível em: https://www.academia.edu/5048869/The_Cambridge_Companion_to_Friedrich_Schleiermacher. Edited by Jacqueline Mariña. Acesso em: 05/04/2019.

MONDIN, Battista. **Introdução à Filosofia**: problemas, sistemas, autores, obras. São Paulo: Paulus, 2015.

NAUGLE, David K. **Cosmovisão**: a história de um conceito. Brasília: Monergismo, 2017.

PORTA, Mario González Porta. **A Filosofia a partir de seus problemas**: didática e metodologia do estudo filosófico. São Paulo: Loyola, 2014.

TAUBES, Jacob. **Theodicy and Theology**: a philosophical analysis of Karl Barth's dialectical theology. In: The Journal of Religion, Vol. XXXIV, n. 4, Oct. 1954, em: <https://www.journals.uchicago.edu/doi/abs/10.1086/484597?journalCode=jr>, acessado em: 05/04/2019.