



UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS - ICH
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO

Joel Henrique Gonçalves

O Equívoco sobre a Igreja:

a relação entre o processo de equívoco e o conceito de verdade em Emil Brunner

Juiz de Fora

2021

Joel Henrique Gonçalves

O Equívoco sobre a Igreja:

A relação entre o processo de equívoco e o conceito de verdade em Emil Brunner

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Ciência da Religião.

Orientador: Prof. Dr. Humberto Araújo Quaglio de Souza

Coorientador: Dr. Fábio Henrique Pinheiro de Abreu

Juiz de Fora

2021

Ficha catalográfica elaborada através do programa de geração automática da Biblioteca Universitária da UFJF, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Gonçalves, Joel Henrique.

O Equívoco sobre a Igreja : a relação entre o processo de equívoco e o conceito de verdade em Emil Brunner / Joel Henrique Gonçalves. -- 2021.

107 f.

Orientador: Humberto Araújo Quaglio de Souza

Coorientador: Fábio Henrique Pinheiro de Abreu

Dissertação (mestrado acadêmico) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, 2021.

1. Ekklesia. 2. O equívoco sobre a Igreja. 3. Conceito de revelação. 4. Verdade como encontro. I. Araújo Quaglio de Souza, Humberto , orient. II. Pinheiro de Abreu, Fábio Henrique , coorient. III. Título.

JOEL HENRIQUE GONÇALVES

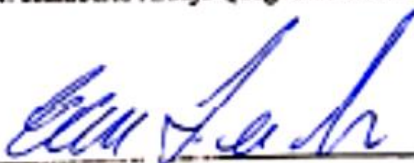
O Equívoco sobre a Igreja: A relação entre o processo de equívoco e o conceito de verdade em Emil Brunner

DISSERTAÇÃO apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial para obtenção do título de MESTRE EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO.

Juiz de Fora, 16/09/2021

Banca Examinadora


Prof. Dr. Humberto Araújo Quaglio de Souza – Orientador


Prof. Dr. Edson Fernando de Almeida (UFJF)


Prof. Dr. Fábio Henrique Pinheiro de Abreu – Coorientador (Universidade de Viena)


Prof. Dr. Marcos Érico de Araújo Silva (UERN)

Minha mãe
Celina
In memorian

Meu pai (*in memorian*)
Manoel Henrique
Exemplo de vida

AGRADECIMENTOS

Em tudo daí graças, porque esta é a vontade de Deus em Cristo Jesus para Convosco (1ª Tessalonicenses 5:18).

Primeiramente quero agradecer a Deus do qual não posso negar minha fé.

Ao meu pai Manoel Henrique Gonçalves do qual foi uma grande inspiração e exemplo em minha vida, minha mãe pela educação familiar que me deu (ambos já não estão mais comigo). Agradecer minha esposa Kênia e meu filho Emanuel que muito sentiram minha falta nesse momento de pesquisa. Passamos por momentos difíceis nesses últimos anos, um problema que me aconteceu de saúde do qual me retirou por alguns meses da pesquisa conhecido popularmente como zumbido e o outro, foi que toda família testou positivo para o Covid 19.

Não posso esquecer-me do amigo Pr.Doutor Antonio Marcos Tosoli pelo muito incentivo, também Dr. Luiz Guilherme Kochem na grande ajuda no projeto de pesquisa, a amiga Cláudia Aparecida Santos Oliveira por vários momentos de incentivo.

Outra pessoa que chegou em um momento de muita importância, foi o Adrián Herrera no momento em que precisei de uma obra fundamental em meu projeto, não viu dificuldade em entrar em contato com um amigo na Colômbia para digitalizar a obra e me enviar.

Ao Departamento de Ciência da Religião, ali foi um momento de aprendizagem, não somente pelos professores dos quais tenho muito a agradecer, mas também os diálogos entre alunos que foram fundamentais para meu crescimento intelectual.

Não posso deixar de lembrar do Instituto de Ciências Humanas pelas pluralidades de pessoas e mentes que nos fez ter um olhar diferente a própria existência.

Ao amigo e mestre Pr. Isaias Martins em suas aulas logo no início da minha caminhada da graduação em Teologia no Seminário Teológico Betel que me fez olhar de forma diferente os textos sagrados.

Quero muito agradecer ao meu orientador Prof. Dr. Humberto Araújo Quaglio que abraçou a proposta da pesquisa mesmo sem quase nenhum conhecimento do autor no Brasil.

Ao Dr. Fábio Henrique Abreu por suas ideias na composição da escrita.

Duas pessoas são de fundamentais importâncias, Marcos Vinícius que está na Suíça, algumas obras de difícil acesso, não teve problemas de me enviar. E da mesma forma a amiga Elizangela, das quais algumas obras me enviou dos Estados.

A Maria Schetino pela paciência nas aulas de italiano, que sem a qual teria muitas dificuldades no processo de seleção.

E por fim, a Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Minas Gerais pelo incentivo da bolsa de mestrado que foi essencial para o desenvolvimento da pesquisa.

“A tentação dos absolutos é uma característica universal do espírito humano. Todos queremos possuir a verdade. E para possuir a verdade é preciso que se a engaiole. E para engaiolar a verdade é necessário engaiolar a liberdade e o pensamento.” (Alves, 2005, p. 13-14)

RESUMO

A proposta de presente pesquisa é, identificar como o teólogo suíço Heinrich Emil Brunner chegou a sua conclusão de que a Igreja em seu processo histórico culminou em um mal-entendido. Como a nascente Ekklesia, comunidade dirigida pelo Espírito Santo, se transformou em uma instituição sacramental com poder de jurisdição? Em sua análise da história da Igreja, afirma que a cada passo em essa direção, a Igreja se distanciou da verdade. Ele deixou claro que a Igreja Católica Romana é o produto final desse equívoco. Porém, também o Protestantismo não ficou isento desse mal-entendido. Segundo Brunner, esse mal-entendido se deu a partir de pequenos estágios, não de forma súbita. Esse equívoco foi um equívoco da fé, que teve seu início, logo nos primeiros momentos da comunidade nascente com a entrada da filosofia grega; assim, modificando o conceito de revelação. Isso culminou com um novo entendimento da Ceia do Senhor como sacramento. Foi esse distanciamento da verdade que motivou a pesquisa. Se existe um afastamento da verdade, existe por trás dessa crítica um conceito do que é verdade. A verdade para o teólogo suíço é um encontro. Afastando do conceito socrático de que a verdade se encontra latente no homem, Brunner parte do princípio de que a verdade vem ao homem.

Palavras-chave: Ekklesia. O equívoco sobre a Igreja. Conceito de revelação. Verdade como encontro.

ABSTRACT

The purpose of this research is to identify how the Swiss theologian Heinrich Emil Brunner reached his conclusion that the Church in its historical process culminated in a misunderstanding. How did the nascent Ekklesia, a community led by the Holy Spirit, become a sacramental institution with the power of jurisdiction? In his analysis of Church history, he asserts that with every step in that direction, the Church has moved away from the truth. He made it clear that the Roman Catholic Church is the end product of this misunderstanding. However, Protestantism was not exempt from this misunderstanding either. According to Brunner, this misunderstanding happened in small stages, not suddenly. This misunderstanding was a misunderstanding of the faith, which began in the first moments of the nascent community with the entry of Greek philosophy; thus modifying the concept of revelation. This culminated in a new understanding of the Lord's Supper as a sacrament. It was this distancing from the truth that motivated the research. If there is a departure from the truth, there is behind this criticism a concept of what is true. The truth for the Swiss theologian is an encounter. Moving away from the Socratic concept that truth is latent in man, Brunner assumes that truth comes to man.

Keywords: Ekklesia. The misunderstanding about the Church. Concept of revelation. Truth as encounter.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
CAPITULO 1: ASPECTOS HISTÓRICOS DO DESENVOLVIMENTO DA IGREJA	15
1.1 Aspectos introdutórios e biográficos.....	15
1.2 O nascimento da Ekklesia e o embrião do equívoco	20
1.3 A base da Doutrina Cristã: Revelação	25
1.3.1 Contemporaneidade com Cristo: a obra do Espírito Santo.....	29
1.3.2 Ekklesia como comunidade de fé.	33
1.3.3 O problema da Ekklesia invisível e visível	34
1.4 Ekklesia como irmandade não um ideal.....	37
1.4.1 O equívoco: Entendimento Sacramental como salvação e a institucionalização da Igreja.....	42
CAPITULO 2: O HOMEM EM CONTRADIÇÃO COM O CRIADOR	48
2.1 A pergunta pelo homem.....	48
2.2 A Doutrina do Estado Original (Primitivo).....	53
2.3 A imagem de Deus na criação	56
2.3.1 A Questão Pecado.....	60
2.3.2 Pecado como rebelião como apostasia	61
2.3.3 Pecado como uma ação total	62
2.4 O Pecado Universal (Universalização do Pecado).....	63
2.4.1 A Universalidade do Pecado no Tempo.....	65
2.4.2 A não-liberdade, o <i>Servumarbitrium</i>	67
2.4.3 A contradição humana	69
CAPITULO 3: A VERDADE COMO ENCONTRO: A CONCEPÇÃO CRISTÃ DA VERDADE.....	71
3.1 Idealismo e o naturalismo	71
3.2 A Verdade como Encontro: o homem como ser responsável	75
3.3 Reflexão para além de uma antítese objeto—sujeito.....	81
3.3.1 O objetivismo e subjetivismo, na história da Igreja	88
CONSIDERAÇÕES FINAIS	95

INTRODUÇÃO

A presente pesquisa tem a intenção de investigar como o teólogo suíço Emil Brunner entendeu o que ele chamou de equívoco sobre a Igreja. E, como ele entendeu o equívoco a partir de seu conceito de verdade. Para o teólogo de Zurique, a Igreja sofreu um equívoco e a permanência nesse equívoco a mesma distanciou da verdade. Foi justamente entendimento desta verdade que foi o objetivo principal pesquisa. A pergunta que norteou a pesquisa foi: qual a relação entre o processo de equívoco e conceito de verdade no entendimento de Emil Brunner? Os objetivos específicos da pesquisa, primeiramente foi apresentar autor ao cenário brasileiro do qual se tem pouco ou quase nenhum conhecimento. Sua trajetória como professor da faculdade de teologia de Zurique e suas mais relevantes obras, assim como sua contribuição para teologia, principalmente na primeira metade do século XX. Tendo feito isso, daremos atenção para a referente pesquisa. Procuraremos mostrar como nasceu a comunidade primitiva, levando em consideração que a comunidade primitiva foi a continuação de um novo entendimento da fé dos apóstolos. Na Última Ceia anterior a páscoa, Jesus chama os discípulos para a ceia pascal, e no entendimento do autor, ali Jesus funda a Ekklesia. Uma comunidade sem nenhum poder jurídico, sem submissão a nenhuma autoridade, apenas dirigida pelo Espírito Santo. Procuramos trazer a luz que o entendimento da Ekklesia de Brunner, depende do conceito paulino do que é Ekklesia (o Espírito Santo dava a cada membro os dons espirituais para o serviço da comunidade).

Questão de fundamental importância na análise de Brunner, foi o que ele entendeu sobre desenvolvimento equivocado da Ekklesia em Igreja. A Igreja ao qual Brunner aqui quer deixar claro é a Igreja Católica Romana, que não é o equívoco, mas, sim, o produto final do equívoco. Uma comunidade pessoas convertidas ao ensinamento de Jesus e dirigidas pelo Espírito Santo se transformou em uma instituição com poder de jurisdição. O autor deixa claro em sua observação, que o Protestantismo embarcou no mesmo processo de equívoco do Catolicismo Romano ao se assemelhar a mesma forma de Igreja compulsória de Constantino e Teodósio. Brunner identifica na sacramentalização, isto é, a refeição da Ekklesia, se tornar algo sagrado, fazendo com que pessoas comuns da comunidade, tornam-se pessoas com poder acima de outras pessoas da comunidade, como se tivessem carismas especiais. Com a entrada da sacramentalização na comunidade, fez com que

fizesse a separação entre o que é sagrado e o que é profano. Os sacerdotes seriam pessoas com poder de manipular as coisas sagradas, e o restante da comunidade seria a esfera profana da comunidade. Com essa mudança, trouxe com ela o início da hierarquia na comunidade.

No decorrer do primeiro capítulo, o leitor perceberá que, foi com a primeira carta de Clemente Romano aos coríntios entre os anos 95 e 97 que a entrada da ordem na Igreja foi oficializada. Com a entrada do ofício e o poder de jurisdição, a Igreja passou a ser representada pelo bispo. A Igreja se tornou uma instituição santa, onde fora dela não há nenhuma possibilidade de salvação.

O segundo capítulo, a atenção se volta para sua antropologia. A condição do homem diante de Deus. O homem está em pecado, e o estar nesta condição, é uma condição de contradição diante ao seu criador, o homem não pode responder ao seu criador. Deus quer do homem uma resposta. Com a Queda o homem perde a imagem de Deus e não pode mais estar diante do criador. O homem, criado à imagem de Deus, se opôs à sua origem, e que, essa oposição que determina a contradição em sua natureza, o conflito entre sua verdadeira natureza e sua natureza empírica real. A imagem do homem só pode ser restaurada mediante a fé em Cristo. Brunner não tem a pretensão de explicar o que é o pecado ou mesmo, o porquê de o homem ter caído, mas Brunner enfatiza o que são as suas consequências, assim como: rebelião, apostasia, o pecado como ação total. Contudo, Brunner afirma que ao homem é necessária sua redenção.

A intenção de Brunner é se afastar da concepção tradicional do pecado, isto é, o entendimento da hereditariedade advinda do pecado de Adão. Sua intenção é dar responsabilidade ao homem pelo seu pecado. Assim, afasta tanto de Agostinho, como também da ideia de um Adão no Paraíso. Isso se dá em sua compreensão de que não há como o homem moderno conceber ideia de uma cosmovisão antiga. No entanto, Brunner preserva a Queda. Para ele, se não houvesse uma Queda, o homem não necessitaria da redenção. Porém, falar de uma Queda para sustentar o que a doutrina eclesiástica através de Agostinho sustentou, ou seja, a transferência do pecado de Adão às gerações posteriores, essa concepção para ele é um equívoco, e, seguiria um método “que não está no sentido Bíblico” (BRUNNER, 2006, p.142). Segundo Brunner, a história da Queda não é lembrada e não tem tanta relevância nem no Antigo e nem no Novo Testamento. “Nem mesmo o texto de

Romanos 5. 12-21, que para o autor é uma exceção, tendo sido considerado como o “*locus classicus*” da teologia cristã desde os tempos de Agostinho. ”

O terceiro e último capítulo, trataremos o como Emil Brunner desenvolve seu conceito de verdade. Aqui o autor procura afastar do pensamento socrático-platônico de que a verdade se encontra latente no homem. Brunner parte do princípio da revelação cristã de que a verdade vem ao homem. O autor não trata a revelação a partir de conceitos metafísicos, toma emprestado o conceito Eu e Tú de Martin Buber para desenvolver seu conceito de Verdade como Encontro. Procura superar aquilo que ele entendeu como o objetivismo e o subjetivismo que, influenciou o pensamento filosófico ocidental. Brunner criticou o idealismo hegeliano, da autonomia do sujeito ao afirmar que a verdade está no sujeito cognoscente. Da mesma forma critica o cientificismo ao qual afirma que a ciência é a verdade. Isto é, o que quer que esteja fora do alcance da ciência, não tem sentido para a verdade. Nada pode ser conhecido como verdade se não passar pelo crivo da ciência. Para Brunner, essa deificação da ciência, fez com que a mesma ocupasse o lugar que era atribuído a Deus na antiguidade. A ciência é considerada a salvação do mundo. Da mesma forma, criticou o Catolicismo Romano, em seu exagero na sacramentalização e no dogma; como também a ortodoxia Protestante, com ênfase em seu biblicismo e na doutrina. Brunner entendeu que ambos os exageros são uma forma de objetivação da fé.

A pretensão do autor ao escrever a obra A Verdade como Encontro, foi na tentativa de encontrar um caminho que pudesse superar a antítese sujeito-objeto que obscureceu a revelação de Deus. Deus não revela coisas, como objeto, Deus ao se revelar ao homem, revela seu próprio ser. Deus ama o homem e quer estar com ele, e, espera homem uma resposta. A verdade de Deus é, portanto, sempre idêntica ao seu próprio amor.

CAPITULO 1: ASPECTOS HISTÓRICOS DO DESENVOLVIMENTO DA IGREJA

A intenção desse primeiro capítulo é investigar o entendimento de Emil Brunner sobre seu conceito de Ekklesia como uma comunidade de pessoas dirigidas pelo Espírito Santo. Isto é, uma nova humanidade, onde a fé pessoal era condição dos conversos no ensinamento de Jesus Cristo. Feito isso, posteriormente procuraremos entender como essa comunidade de pessoas de igual valor, se transformou em uma instituição sacramental poderosa e hierárquica. Brunner entendeu todo esse desenvolvimento como um processo equivocado, que se distanciou da verdade. Veremos, que esse distanciamento da verdade é o equívoco da Igreja, e, que esse equívoco, é fruto do próprio equívoco da fé.

1.1 Aspectos introdutórios e biográficos

Heinrich Emil Brunner, nascido em 23 de dezembro de 1889, em Winterthur, Suíça, e falecido em 6 de abril de 1966, em Zurique, Suíça, foi um teólogo protestante da Igreja Reformada e, junto com o contemporâneo Karl Barth, Brunner fez parte do movimento conhecido como teologia dialética. Brunner, que estudou nas universidades de Zurique e Berlim, recebeu seu doutorado em teologia em Zurique, em 1913, dissertando sobre *O elemento simbólico no conhecimento religioso em Edmund Husserl*.

Ele não foi apenas um acadêmico; foi também pastor da Igreja Reformada Suíça entre os anos de 1916 a 1924, na aldeia montanhosa Obstalden, no cantão suíço de Glarus. Entre os anos de 1919 e 1920, interrompe seu trabalho pastoral e vai para os Estados Unidos, a fim de estudar no Union Theological Seminary, em Nova York. Através do vínculo com a instituição, teve a possibilidade de alargar sua relação com teólogos americanos, com os quais posteriormente obteve o reconhecimento de sua produção teológica. Em 1921 publicou *Habilitationsschrift*, um trabalho de pós-doutorado que lhe proporcionou no ano seguinte a nomeação de professor particular na Universidade de Zurique. Em 1924 foi nomeado professor de teologia sistemática e prática, cargo que ocupou até sua aposentadoria, em 1953. Possui vasta produção acadêmica, dentre as quais podemos destacar sua tese de doutorado *Das Symbolologische in der religiösen Erkenntnis* (O elemento simbólico

no conhecimento religioso), publicada em 1914; e *Erlebnis, Erkenntnis und Glaube* (Vivência, conhecimento e fé) em 1921.

Em 1924 edita o livro *Die Mystik*, que vai ao encontro da teologia liberal como uma análise crítica da obra de Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher. Com este trabalho, inicia uma longa jornada de discussão com a teologia liberal, da qual é crítico ferrenho. Segundo Dreher, “a teologia dialética frente à teologia moderna ganhou força e impulso graças a uma interpretação hipercrítica da teologia de Schleiermacher” (DREHER, 2003, p. 22). Diferentemente da teologia de Schleiermacher, a qual Brunner acusou de misticismo-subjetivista, a teologia dialética parte da palavra divina revelada em Jesus Cristo. Para o teólogo de Zurique, ao tratar uma doutrina cristã do homem, ela sempre será confrontada ao conceito que o homem tem de si mesmo. Assim,

se a fé nada mais é do que uma força dominante do pensamento e vontade humana pela verdade e vontade de Deus, então a teologia não pode ser outra coisa senão uma tentativa de reescrever esse conflito entre a palavra de Deus e o pensamento humano. É por isso que toda teologia real é dialética e não ortodoxa. (BRUNNER, 1937, p.17, tradução nossa¹).

Em 1928, Brunner lança *Der Mittler* (O Mediador – um estudo central da fé cristã). Outra obra de grande importância, que foi publicada originalmente em inglês, é *The Theology of Crisis* (Teologia da Crise), oriunda de uma série de conferências nos Estados Unidos, em 1928, no Seminário Teológico da Igreja Reformada em Lancaster, Pensilvânia. As mesmas palestras foram proferidas em outros seminários, como na Escola de Divindade da Universidade de Harvard; no Seminário teológico Hartford; no Seminário de Princeton; e no Union Theological Seminary de Nova York. Estas conferências marcam o início da influência da teologia dialética nos Estados Unidos.

Em 1937, Brunner lança uma das obras mais importantes de sua vasta produção, na qual se pode ver a influência de Kierkegaard, Ebner e Martin Buber: um tratado de Antropologia Cristã, intitulada *Der Mensch im Widerspruch* (O homem

¹ Ist der Glaube nichts anderes als ein Überwältigtwerden des menschlichen Denkens und Willens durch die Wahrheit und den Willen Gottes, so kann die Theologie nichts anderes sein als ein Versuch, diese Auseinandersetzung zwischen Gotteswort und Menschengedanke gleichsam nachzuschreiben. Eben darum ist alle echte Theologie dialektisch und nicht orthodox.

em Contradição) e traduzida para o inglês como *Man in Revolt*. Neste livro, procura mostrar que o homem está em contradição com seu Criador. Tal contradição só pode ser compreensível em termos de um Deus a cuja palavra devemos responder. Além disso, há outros relevantes trabalhos de sua produção que farão parte do presente estudo.

A pesquisa está situada no volume III da Dogmática do teólogo suíço Heinrich Emil Brunner, intitulada Doutrina Cristã da Igreja, Fé e Consumação, que em português foi traduzida pela editora Fonte Editorial. Esta obra foi editada pela *Verlag: Zwingli-Verl*, em 1960, com o título de *Die christliche Lehre von der Kirche, vom Glauben und von der Vollendung*.

O primeiro volume de sua Dogmática foi editado em 1945, intitulado *Die christliche Lehre von Gott* (A doutrina cristã de Deus). Cinco anos após, em 1950, foi lançado o segundo volume, *Die christliche Lehre von Schöpfung und Erlösung* (A Doutrina Cristã da Criação e Redenção). O terceiro, conforme já mencionamos, só veio a ser publicado 15 anos depois do primeiro, em 1960. Para isso, dois aspectos foram relevantes: ele aceitou um convite da International Christian University, em Tóquio, no ano de 1953, para trabalhar como tutor em Problemas do Cristianismo; e um problema de saúde o impediu de usar sua mão direita. Por esta razão, teve como redatora de seus ditados a Dra H. Guanella Zietzschmann.

A preocupação principal de Brunner neste terceiro volume é buscar um conceito Bíblico de fé que pretenda, segundo ele, contrastar tanto o ensinamento da tradição como o do credo apostólico. Para ele, ambos são fruto de um equívoco. “Brunner procura desenvolver seu trabalho a partir de seu entendimento de Ekklesia em contraste ao conceito de Igreja, procurando afastar-se das formas mitológicas e apocalípticas” (BRUNNER, 2010, p. 9).

O terceiro volume de sua Dogmática faz parte dos últimos escritos de sua maturidade teológica. Na sua composição, duas obras foram fundamentais: uma delas é *Das Missverständnis der Kirche*, de 1951, traduzida para o português como O Equívoco sobre a Igreja, pela editora Fonte Editorial. De fundamental importância para a pesquisa, a publicação é uma tentativa de entender o desenvolvimento histórico da igreja, que tem seu último estágio na Igreja Romana. Se fôssemos resumir em uma pergunta O Equívoco sobre a Igreja, esta seria: Como uma comunidade dirigida pelo Espírito Santo transformou-se em instituição sacramental? Brunner está convicto de que houve uma transformação significativa, e que o

movimento messiânico que começou nos primórdios do cristianismo sofreu uma mudança radical na história, sendo seu produto final a Igreja Católica Romana. O autor entende todo esse desenvolvimento como um processo equivocados, um verdadeiro mal-entendido. Este é um problema que nunca foi esclarecido também no próprio Protestantismo: de que forma uma comunidade de fé, dirigida pelo Espírito Santo, pôde “estar relacionada com uma instituição chamada Igreja?” (BRUNNER, 2008, p. 07).

De fato, para o Catolicismo Romano não há qualquer contradição. Porém, para Brunner, nem o próprio catolicismo está preparado para responder como pôde aquele fenômeno primitivo ser relacionado à Igreja Papal como um último estágio deste desenvolvimento, ou melhor, como uma transformação. Para o autor, trata-se de questão que líderes eclesiásticos não estão dispostos a resolver, mas, ao contrário, “estão prontos para construir pontes sobre este abismo, tanto pelo próprio desenvolvimento ou apelando para distinção entre a Igreja visível e a invisível, e assim dar uma falsa solução ao problema” (BRUNNER, 2008, p. 07). No entanto, há aqueles a quem tais diferenças não escapam aos olhos. É o que volume III da Dogmática procura desvendar tomando como base a pesquisa do Novo Testamento. A presente obra é uma análise crítica com o intuito de descobrir a razão pela qual desde a Reforma não se achou uma solução para a questão. É de fato a opinião do autor que a Igreja em si, “e na medida em que ela se identifica como Ekklesia do Novo Testamento, repousa sobre um mal-entendido” (BRUNNER, 2008, p. 08).

Outro trabalho fundamental na composição deste terceiro volume foi seu escrito de 1937, *Wahrheit als Begegnung*, (Verdade como Encontro). No outono deste ano, Brunner foi convidado para uma série de conferências na Fundação Olaus Preti, na Universidade de Uppsala, Suécia, que resultaram em seis palestras sob o convite do então presidente Arvid Runestam, feito quando ambos se conheceram em uma conferência em Paris, na Primavera de 1934.

Várias foram as propostas de títulos nas referentes palestras. Dentre as quais: O Problema da Verdade na Teologia Cristã; o Objetivo e o Subjetivo no Cristianismo; e Certeza e Verdade na Fé Cristã. Após inúmeras discussões, chegaram a um acordo acerca do tema: A Verdade como Encontro, em que Brunner

explorou a relação entre o subjetivo e o objetivo na fé cristã². Nestas palestras, o autor permanecia convencido de que a compreensão tradicional do evangelho e da missão da igreja estava carregada pela “antítese do objetivismo e do subjetivismo que, por sua vez, era fruto da filosofia pagã grega” (CAMÍ, 2008, p. 27).

Em contraste com uma verdade abstrata, Brunner propôs um entendimento Bíblico da verdade, pelo qual Deus se dá a conhecer em sua autorrevelação que se expressa na pessoa de Jesus Cristo, palavra encarnada na forma de João 1: 14: o Verbo se fez carne. A revelação, assim, é pautada no amor e não em forma de dogma institucional. Segundo Camí, esta obra resume as “instituições mais originais de Brunner, que ele continuou a desenvolver nos seus trabalhos posteriores” (CAMÍ, 2008, p. 27). Estas palestras desenvolvidas na Universidade de Uppsala marcam uma nova proposta metodológica do desenvolvimento maduro do pensamento de Emil Brunner.

Brunner usou essas palestras suecas para explorar a relação entre "subjetivo e objetivo" na fé cristã. Elas agora são lembradas principalmente por seu famoso desenvolvimento do tema da Verdade como encontro; no entanto, elas nos dão uma perspectiva notavelmente clara sobre o que deve ser considerado o entendimento maduro de Brunner da natureza da fé, verdade e revelação. (MCGRATH, 2016, p. 154, *tradução nossa*³).

A dependência desta obra é expressa pelo próprio Emil Brunner ao descrever no prefácio do volume três de sua Dogmática Doutrina Cristã de Deus, fé e consumação. Assim segue o texto:

se devo indicar meu ponto de vista entre esses dois campos teológicos, devo representá-los pelo que descrevi desde 1937 em minha discussão sobre o objetivismo e o subjetivismo em meu livro *Wahrheit als Begegnung* (Verdade como Encontro), como norma orientadora de toda a doutrina teológica. Era natural e necessário que esse ensino fosse desenvolvido principalmente neste volume conclusivo de minha meus dogmática. Deu-me uma nova visão do caráter único do fenômeno fundamental da mensagem bíblica, a unidade da verdade e da comunhão. (BRUNNER, 2010, p. 8).

²Ver Alister Macgrath Emil Brunner A Reappraisal pag, 154. Ver também Frank Jehle Emil Brunner Theologe im 20 Jahrhundert pag 346 347.

³ Brunner used these Swedish lectures to explore the relationship between “subjective” and “objective” in the Christian faith. They are now primarily remembered for his famous development of the theme of “truth as encounter”; nevertheless, they give us a remarkably clear perspective on what must be considered to be Brunner’s mature understanding of the nature of faith, truth, and revelation.

1.2 O nascimento da Ekklesia e o embrião do equívoco

No início dos prolegômenos de sua Dogmática, Emil Brunner faz a seguinte pergunta: “Haverá, porventura, algum tipo de verdade que alguém possa crer em sua totalidade?” (BRUNNER, 2004, p. 19). Em sua Dogmática Volume III, Doutrina Cristã da Igreja, Fé e Consumação, ele discorre atentamente sobre o assunto. O principal problema a ser resolvido é que a Igreja se equivocou e que, na persistência deste equívoco, distanciou-se da verdade.

Assim, a partir da afirmação de que há um afastamento da verdade, pode-se dizer que existe, em Emil Brunner, o entendimento de um conceito que o mesmo entende como verdade. Poderíamos, então, fazer a seguinte pergunta: De que forma Brunner compreende esta verdade e como ela é estabelecida em seu entendimento? Antes de entrar no mérito, vamos nos ater ao que Emil Brunner percebeu a respeito do que chamou de Equívoco sobre Igreja.

Brunner valeu-se do aforismo Igreja Reformada, sempre reformando. Seu conceito de apostolicidade é fundamental para o entendimento do desenvolvimento histórico da Igreja. De acordo com o teólogo, “a Igreja só pode ser apostólica quando permanece em continuidade histórica com a Ekklesia cristã primitiva ” (BRUNNER, 2010, p.178). Por serem os apóstolos testemunhas oculares e originais da revelação do Cristo, sua teologia sempre está olhando para trás. Não como forma estática, mas de modo a “entender a comunidade nascente como exemplo e norma para o futuro” (BRUNNER, 2010, p. 20 - 21). Ele compreende que mesmo em sua forma institucionalizada, a Igreja deve orientar-se, como norma, pela comunidade dos tempos apostólicos. Como protestante, o autor não concebe a Sucessão Apostólica como herança da comunidade apostólica. A comunidade cristã, por sua vez, é chamada e autorizada a examinar e julgar a pregação e a doutrina.

O critério de autocrítica é o que ele entende como apostolicidade da igreja. Uma igreja que se crê infalível, em sua concepção, já perdeu o caráter de apostolicidade. Para justificar sua ideia, o autor recorre à carta do Novo Testamento, a primeira epístola de Pedro 4: 17 “Porque a ocasião de começar o juízo pela casa de Deus é Chegada” (BRUNNER, 2010, p.182). Para ele, foi o que a comunidade posterior não fez. E por isso, o desenvolvimento histórico da Igreja foi mal-entendido, culminando em um afastamento da verdade. “O desenvolvimento que tomou este

curso foi um desenvolvimento trágico, a história de uma aberração, onde cada passo em direção a isto é na realidade um passo para longe da verdade” (BRUNNER, 2010, p. 97).

Segundo ele, foi no início, já nos primeiros séculos da Igreja Antiga, que a incompreensão intelectual da revelação e da fé começou. A razão para tal foi a penetração do pensamento filosófico-grego na Igreja. Sob essa influência, a teologia cristã transferiu o conceito lógico-racional para a revelação Bíblica⁴. Com a entrada da razão grega, os ensinamentos apostólicos passaram a ser colocados em segundo plano na atuação da comunidade, distanciando-se paulatinamente da nascente Ekklesia.

A Ekklesia, para Brunner, era uma comunidade de pessoas que se converteu ao ensinamento de Cristo, tendo os apóstolos como testemunhas oculares e verdadeiros herdeiros deste ensinamento. Está fundamentada na última ceia de Jesus com os apóstolos antes da crucificação⁵. Após a páscoa, quando a

⁴ Ver Zahnt Über die Theologie Emil Brunners

⁵ Essa teoria que estabelece a Ekklesia como norma futura, parece não ser tão antiga. Segundo Joseph Ratzinger isso se deu posterior à Primeira Guerra Mundial. E, com o desmoronamento do mundo liberal, também foram ruídos seu individualismo e seu moralismo. O fracasso da ciência e do progresso que foram os sustentáculos de algumas instituições públicas se deram também com o advento da primeira guerra. Surgindo o anseio de uma de uma nova forma de vida comunal, a Igreja parece ter sido redescoberta no âmbito protestante. Também no protestantismo alemão surgiu uma nova percepção da Igreja: tomou-se consciência de que é impossível conceber o Messias sem seu povo (Ratzinger 2015, p 10-11). Parece ter surgido também uma ressignificação da Última Ceia do qual o próprio Jesus tinha fundado a comunidade nascente. Jüngen Roloff, em sua obra A Igreja do Novo Testamento, parece tecer informações que contrapõe a essa teoria. Certamente teremos de conformar-nos definitivamente com o fato de que a tradição de Jesus tida como autêntica não contém a palavra Ekklesia, nem qualquer referência a uma atuação de Jesus diretamente voltada para a fundação de uma Igreja (Roloff, 2005, p. 16). Outro modo de perceber o início da igreja está na obra de Jüngen Roloff ao que diz respeito à Cristologia Explícita. Essa Cristologia entende que se existia alguma intenção de uma possível fundação de uma igreja, ela não pôde ter partido do Jesus pré-pascal, mas, sim, deve ser procurado na ressurreição, no Jesus pós-pascal. Tornou-se comum nas últimas décadas explicar a igreja como criação pós-pascal. No parecer de Günther Bornkamm, “A fundação da Igreja, portanto, não é obra já do Jesus terreno, mas do ressurreto” (Roloff, 2005, p. 62). Seguindo essa tese, foi somente a partir das aparições de Jesus ressurreto que possibilitou a constituição de uma possível reinterpretação da fé em Jesus. A inter-relação entre Cristologia e eclesiologia. Assim, a igreja está presente onde se professa a fé no Jesus de Nazaré, como rei escatológico. Fé em Cristo e sua confissão que se dá na Páscoa tem ali os embriões da igreja. Isso não quer dizer que não houve contraposição a essa teoria. Um dos pontos que contrapõe a teoria de que a igreja embrionária tivesse alguma relação com a páscoa, é que os testemunhos iniciais não falam em nenhum lugar sobre uma possível fundação da igreja. O que se pode crer que surgem nos testemunhos iniciais, é a fé em Jesus em sua aparição como se dá em (1 Cor 15,5; Lc 24,34). Assim, a fundação da igreja está subordinada à Cristologia. “A reflexão

comunidade repetiu pela primeira vez este ato, estabeleceu-se a esperança e o amor fraternal entre os fiéis do Cristo. Foi justamente quando os apóstolos entenderam que Jesus era o Cristo, na visão de Brunner, é que surge a nascente Ekklesia⁶.

O entendimento da ceia como sacramento foi algo posterior, sem qualquer relação com a última ceia antes da crucificação. Foi este ambiente que propiciou o nascimento da fé dos primeiros cristãos. É justamente esta fé que Brunner procura resgatar em sua análise. Segundo nosso autor, foi na mesma Ekklesia que se desenvolveu, de forma embrionária, o equívoco. Para ele, o desenvolvimento que distanciou a Ekklesia de sua forma primitiva foi consequência de excessiva objetivação da revelação, obscurecendo a própria a um intelectualismo grego e tendo como consequência não mais uma revelação do filho de Deus, mas, “revelações especulativas sobre verdades eternas do Filho de Deus, consequentemente tornando a fé abstrata e impessoal” (BRUNNER, 1967, p. 90).

Brunner nos fornece dois fatores que em sua visão foram decisivos e quase imperceptíveis, que proporcionaram o desenvolvimento da Ekklesia na Igreja Romana, e posteriormente submeteu a primeira à segunda: “a visão sacramental da salvação e a declaração da autoridade formal” (BRUNNER, 2010, p. 98). Conforme o primeiro, a Ceia do Senhor passou a ser entendida como sacramento. Para Brunner, “algo estranho a fé pessoal, o entendimento da ceia como sacramento, tornou-se um autêntico meio de salvação” (BRUNNER, 2010, p 98).

O outro ponto decisivo do desvio que distanciou a Igreja da comunidade nascente foi a entrada da ordem como autoridade hierárquica com poder de jurisdição.

Agora aqui não somente temos nós a lei da sagrada igreja, mas a comunidade cristã já entende a si mesma como uma entidade essencialmente legal, eclesiástica, enquanto instituição da lei da santa igreja. Agora a igreja está presente, e, o que é mais, na forma

crisológica foi a tentativa de formular em ideias e conceitos essa situação nova no tocante a Jesus, que estava em seu centro {...}. O grupo dos adeptos de Jesus não se entendeu inicialmente como uma nova comunhão fundada pelo evento pascal. O que os levou a reunir-se foi principalmente a incumbência de dar continuidade à reunião escatológica de Israel iniciada por Jesus antes da páscoa” (Roloff, 2005, p. 63). A páscoa não é a data de fundação da igreja, mas a possibilidade de se descobrir a igreja que se deu em um processo gradativo que teve seu início na Cristologia.

⁶ Não parece muito claro se no pensamento de Brunner essa Cristologia é iminente ou se foi construída de forma lenta e gradativa.

de um sacerdócio sagrado e de uma instituição legal sagrada. Esta autocompreensão da igreja como “Algo” como objeto santo e divino que está acima da fé dos cristãos enquanto indivíduos – este é o passo decisivo para o afastamento da Eclésia do Novo Testamento, não apenas em sua forma paulina, mas também em sua forma judaico-cristã. (BRUNNER, 2010, p. 107).

“Tanto Brunner quanto Rudolf Sohm veem que o ofício entra na igreja pela primeira vez com a Primeira epístola de Clemente⁷, e a autoridade carismática é

⁷ Paulo ao escrever à comunidade de Coríntios tem a intenção de corrigir problemas acerca de dificuldade de convivência. O apóstolo Paulo estava em Éfeso quando redigiu a carta. Paulo deixa claro que a informação de que a Igreja de Corinto está passando por problemas vem da família de Cloé (1Cor 1. 11). Não há muitas dúvidas de que foi o apóstolo Paulo quem fundou a Comunidade de Corinto. Esse relato está no livro dos Atos dos Apóstolos 18. 1-17, a que Paulo se refere em 1ª Cor 2, 1-5. Os cristãos de Corinto não eram muitos, talvez não fossem mais que uma centena de pessoas. Provavelmente não tinham a mesma origem, provinham de etnias distintas. Pelo que tudo indica, a maioria era formada por pessoas pobres, marginalizadas e ignorantes à vista da sociedade (1Cor 1.26-29). Corinto na época quando o apóstolo Paulo fundou, era uma cidade muito conhecida. Cidade moderna estava localizada na península do Peloponeso a cerca de 60 quilômetros de Atenas. Corinto tinha sido destruída pelos romanos em 146 a.C e depois reconstruída como colônia romana um século depois. Na época que Paulo conheceu Corinto, a cidade gozava de uma diversidade cultural muito grande e por ser uma cidade portuária, era uma cidade muito rica e atraente. Os problemas que encontrou na comunidade eram de diversas formas. Mal-entendido carnal acerca dos servos de Deus, invejas e contendas entre os irmãos (1Cor 3.1-9). Atitude correta em relação aos Servos de Deus (1Cor 4, 1-21) E eu, irmãos, apliquei estas coisas, por semelhança, a mim e a Apolo, por amor de vós; para que em nós aprendais a não ir além do que está escrito, não vos ensoberbecendo a favor de um contra outro (1Cor 4.6). Paulo também teve que cuidar de problemas de ordem moral como fornicação e incesto (1Cor 5. 1-13). Uma série de outros problemas foram identificados na Igreja de Corinto, dentre a s quais de ordem de culto. Os “espirituais” falavam línguas sem interpretação para a igreja e desta forma não edificavam (1Cor 14:5), os profetas falavam, mas não havia ordem de quem deveria falar primeiro (1Cor 14:29, 32), as mulheres entusiasmadas estavam querendo tirar qualquer sinal de que há uma diferença entre homem e mulher dentro da ordem da criação de Deus (1Cor 11:8-9), na hora da Santa Ceia havia pessoas que até se embriagavam (1Cor 11:21) e participavam da ceia sem ter o espírito apropriado. Corinto era uma igreja com graves complicações. Quarenta após Paulo escrever procurando resolver os problemas de divisão na igreja de Corinto, Clemente Romano é informado sobre as discórdias que tomam conta da comunidade. Clemente tem a intensão em sua carta de fazer semelhantemente a Paulo, tentar apaziguar a situação. O que parece é que nada tinha mudado e a situação se agravou.

Clemente Romano

Irmãos, pelas desgraças e adversidades imprevistas, que nos aconteceram uma após outra, acreditamos ter demorado muito para dar atenção às coisas que entre vós se discutem. Caríssimos, não nos referimos à revolta abominável e sacrílega, que é estranha e alheia aos eleitos de Deus. Alguns poucos, insensatos e arrogantes, acenderam-na, chegando a tal ponto de loucura que o vosso nome venerável, célebre e amado por todos os homens, ficou fortemente comprometido (1Cor 1,1). Os capítulos da carta de Clemente aos Coríntios de 4 a 36, Clemente aborda considerações, admoestações morais com o objetivo de restabelecer a paz e a boa comunhão como dever cristão na comunidade de

entendida como autoridade com poder de jurisdição.” (BRUNNER, 2010, p.105; BULTMANN, 2004, p.534). A comunidade cristã local agora é vista como entidade, como algo.

Ainda que a primeira epistola de Clemente não tenha entrado no Novo Testamento, ela marcou um ponto de virada, por assinalar a emergência daquilo que posteriormente viria a tornar-se o “direito canônico”, e por ser um elemento essencial daquilo que posteriormente seria chamado de “sucessão apostólica”. É também importante ressaltar, porém, que aquilo que está na mente do (s)

Corinto. Dá instruções de caráter geral, adverte os fiéis de Corinto sobre a inveja e como bani-la de seu meio. Instrui a fazer penitência, recomenda a obediência, a fé, a piedade, a hospitalidade e humildade a exemplo do próprio Cristo. Clemente insiste no arrependimento por meio do Espírito Santo. Lembrando que os profetas em nome de Deus conduziram o povo ao arrependimento (1Cor 8. 1-9). O conflito parece realmente grave (1Cor 46.5-9) Clemente destaca o estado de ânimo em que se encontra a comunidade: Por que haver brigas, ódios, disputas, divisões e guerras entre vós? Por que esquartejamos e rasgamos os membros de Cristo? Por que nos revoltamos contra o nosso próprio corpo, chegando a tal ponto de loucura? Esquecemo-nos de que somos membros uns dos outros? Vossa divisão perverteu a muitos, desencorajou a muitos, fez com que muitos duvidassem, e nos entristeceu a todos. E vossas dissensões continuam! Clemente chama a atenção da comunidade de quando Paulo, Céfas e Apolo já teriam junto à comunidade orientando a uma boa convivência, e ao mesmo tempo repreende a comunidade ao qual vergonhoso tem sido a conduta deles junto à sociedade (1Cor 47. 1-7). As consequências maléficas da conduta da comunidade estão muito claras no capítulo três da carta. Os problemas estavam relacionados com ciúmes rixa, revolta entre os membros da comunidade, rebelaram uns para com os outros, jovens indo contra os mais experientes os anciãos, afastando a convivência e a paz na comunidade.

A hierarquia

Entre os capítulos 37 a 41 de Coríntios Clemente se preocupa com a forma de como os cristãos devem agir diante da hierarquia. A submissão às autoridades é fundamental para o cumprimento da ordem na igreja. Clemente faz menção ao comportamento militar como exemplo a comunidade cristã (cor 37. 1-3) Irmãos, militemos com toda nossa prontidão sob as ordens irrepreensíveis dele. Consideremos os soldados que servem sob as ordens de nossos governantes: com que disciplina, docilidade e submissão eles executam as funções que lhes são designadas! Nem todos são comandantes, nem chefes de mil, nem chefes de cem, nem chefes de cinquenta, e assim por diante. Cada um, porém, no seu próprio posto, executa aquilo que lhe é prescrito pelo rei e pelos governantes. Clemente se mostra como alguém que tem grande admiração pela ordem. Além de ser um admirador da disciplina militar, ele propõe que essa forma de disciplina seja como exemplo para a comunidade de Corinto. Tanto Paulo quanto Clemente, têm a intensão de restabelecer o ambiente da comunidade. Porém, enquanto Paulo trata a partir da importância dos dons em seus devidos lugares. E a uns pôs Deus na igreja, primeiramente apóstolos, em segundo lugar profetas, em terceiro doutores, depois milagres, depois dons de curar, socorros, governos, variedades de línguas. Porventura são todos apóstolos? São todos profetas? São todos doutores? São todos operadores de milagres? Têm todos o dom de curar? Falam todas diversas línguas? Interpretam todos? Portanto, procurai com zelo os melhores dons; e eu vos mostrarei um caminho mais excelente (1 Cor 12:28-31). Apesar de não estar claro, podemos entender que existe uma certa hierarquia a respeito dos dons espirituais, porém, longe de ser como a hierarquia militar proposta por Clemente.

autor (es) na primeira epístola de Clemente não é nem heresia nem credos, mas simplesmente a questão de quem está no comando. (COX, 2015, p. 127).

Brunner rejeitou qualquer aparência de institucionalismo no início da Ekklesia. Para ele, a nascente comunidade não tinha qualquer forma institucional ou hierárquica. Toda forma de governo se caracterizava pelo que ele chamou de carismático-espiritual e de igual valor. Para o autor, não existia naquele momento autoridade hierárquica; tal equívoco proporcionou líderes à parte com poder de jurisdição. Segundo Brunner, esta forma equivocada fez com que a igreja passasse a existir somente com a representação do Bispo, “seu poder de jurisdição outorgado pela igreja e o Espírito Santo ligado ao ofício, e garantida pelo ofício a igreja garante a tradição ininterrupta” (BRUNNER, 2010, p. 109). A Ekklesia tornou-se uma instituição poderosa, onde fora dela não há nenhuma possibilidade de salvação. Já não é mais a fé pessoal que proporciona o encontro com a verdade, porém, tanto a fé quanto a verdade são consequências da mediação da igreja.

O equívoco da Ekklesia enquanto Igreja, como uma instituição sagrada, corresponde ao “equívoco da fé”, pelo qual a fé foi equivocadamente entendida como afirmação da doutrina ou de fatos. Desta maneira doutrina correta tornou-se o objeto da fé, e por esse deslocamento a unidade dá fé e do amor acabou por separar-se. Ao mesmo tempo como a instituição sacramental sacerdotal, ali passou a existir a “ortodoxia”, a crença na verdadeira doutrina, e a garantia desta crença pelo credo ou pelo dogma da Igreja. O equívoco não consiste no estabelecimento pela igreja de um credo, de uma norma de doutrina de fé, mas na substituição do testemunho por essa doutrina regulada e assentimento a isso, que é descrito pela mesma palavra “fé”, e que toma lugar da obediente confiança em Cristo que nos encontra e está presente na Palavra que presta testemunho a Ele. (BRUNNER, 2020, p. 13).

Brunner identificou o problema que, na verdade, encontra-se justamente na forma de substituição de uma existência de fé, que leva não somente a um encontro pessoal, mas também a uma comunhão por norma reguladora que está como um estatuto, doutrina ou dogma. Agora, já não mais o testemunho apostólico e a experiência do Espírito Santo que conduz a comunidade cristã, mas, a observação do dogma, da doutrina.

1.3 A base da Doutrina Cristã: Revelação

Na concepção de Brunner, a doutrina da Igreja Cristã aponta para uma realidade além dela mesma: em direção a alguma coisa; algo que diz respeito a um absoluto, a Deus e seu Reino, natureza, vontade e sua autorrevelação. As concepções doutrinárias humanas estão excluídas, porque esta Realidade não é uma coisa qualquer, nem mesmo uma realidade concreta. No entanto, é absolutamente correto dizer que a doutrina da Igreja é uma doutrina humana de Deus. Sua validade e pretensão de verdade só podem ser legitimadas à medida que o próprio Deus se deixa conhecer e aprender de Si mesmo. De igual forma, a Doutrina Cristã não apenas aponta para além, mas para longe de si mesma. Assim,

deste modo toda doutrina Cristã, mesmo em sua forma primitiva encontrada no Novo Testamento, neste duplo sentido, aponta meramente para alguma coisa fora de si mesma; é o apontar para “Ele mesmo” também um indicar para aquilo que Ele revela a respeito de si mesmo, “reproduz”, ou repete ou ainda que expressa em linguagem humana. (BRUNNER, 2004, p. 30).

Brunner chama esse duplo caráter de testemunho. Os próprios Apóstolos que foram testemunhas oculares e são os mesmo que transmitiram e ensinaram acerca da mensagem do Cristo à comunidade nascente, a Ekklesia. A revelação de Deus em Jesus Cristo é a fonte de todo o ensino e autoridade apostólica. A encarnação do Verbo, a Palavra de Deus em uma existência humana a qual o próprio Deus vem ao encontro do homem. Assim, como a comunidade apostólica julga-se herdeira das promessas do povo eleito do Antigo Testamento, “a revelação de Deus no Antigo Testamento pode ser corretamente entendida como a precursora da revelação em Jesus” Cristo (BRUNNER, 2004, p. 32).

Brunner entende que tanto a revelação de Deus no Antigo como no Novo Testamento fazem parte daquilo que ele chama de revelação histórica. No entanto, esta é retrospectiva, ou seja, relembra os eventos que já ocorreram e suas respectivas evoluções. Não está direcionada a um sujeito inocente, que não tem ciência de si mesmo, mas a um homem pecador, consciente de si mesmo, que se encontra distante de Deus. O homem, através da Queda, rompeu com Deus. Porém, neste caso, “pressupõe-se uma relação anterior que precede tal ruptura” (BRUNNER, 2004, p. 33). O autor concebe esta relação como revelação original. Assim, ao perceber o homem como pecador, como alguém que em algum momento rompeu com sua natureza anterior, supõe-se o rompimento com a revelação original.

De uma forma clássica da tradição judaico-cristã, o homem pecou e distanciou-se de Deus. Em sua visão, tal ruptura deu-se na revelação original, que ele entendeu como pré-histórica, anterior àquilo a que chamou de revelação histórica.

Para Brunner, “negar a revelação original significa negar o pecado como um fato” (BRUNNER, 2004, p.33). “Fora desta revelação que precede a história, a revelação histórica não é inteligível” (BRUNNER, 2004, p. 34). No entanto, existe um fator fundamental nesta concepção: o sujeito receptor, a fé. Sem fé ela não pode ser consumada. A mensagem do Cristo, então absorvida pelos apóstolos é o alicerce e o fundamento da revelação da Igreja. É indubitável que, para o cristianismo, Deus revelou-se em Cristo: o Deus que se fez carne. A partir da máxima, a Igreja confessa sua fé neste testemunho histórico. A indagação que Emil Brunner pretende responder é: Como podemos professar esta fé que nos foi legado a partir do presente acontecimento histórico? Ou melhor, como podemos ser contemporâneos desta revelação? Eis aqui o entendimento do autor:

Descrevemos a revelação de Deus em Jesus Cristo como um evento histórico, como algo que aconteceu, naquele tempo e naquele lugar, para todos os homens. A fé é o primeiro e mais ilustre um relacionamento com este *factum perfectum*, com o ato salvífico de Deus no passado. “O Verbo se fez carne”, Deus amou o mundo de tal maneira que deu seu filho unigênito”, “vindo, porém, a plenitude do tempo, Deus enviou seu Filho. Mas, como é possível conhecer a respeito deste evento que aconteceu a mil e novecentos anos atrás? Como é possível participar dele? Eventos históricos chegam até nós por meio da transmissão histórica, pela *paradosis* ou *traditio*. (BRUNNER, 2010, p. 19).

Existe aí um problema de espaço temporal, de um acontecimento de dois milênios que separa aqueles primeiros discípulos que caminharam com Jesus, para nossos dias. Conforme Emil Brunner, este abismo temporal que liga o passado ao presente é a proclamação da Igreja. No entanto, esta não deve estar confinada em palavras, mas em “existência proclamadora” (BRUNNER, 2010, p 20). Tal existência teria estabelecido, desde o início, norma para a proclamação.

Esta Igreja, efetivamente, desde seu início, estabeleceu uma norma para essa proclamação e para este processo de autoperpetuação, pelo estabelecimento do “cânon” bíblico como um critério para a proclamação e como norma para toda a tradição. Por assim fazê-lo tem preservado o único evento como tal. A proclamação dos Apóstolos como uma unidade compacta em contraste com toda a

proclamação mais tardia, o espírito e a vida da Ekklesia dos tempos primitivos em contraste com a vida da Igreja mais tardia, é pretendido ser o critério de acordo com o qual toda proclamação futura deve ser modelada, e de acordo com a qual toda a vida futura da Igreja deve ser regulada. (BRUNNER, 2010, p. 20)

Brunner afirma que a norma futura desta proclamação da Igreja está em um fato histórico. No entanto, não tem pretensão de engessar o passado como efeito normativo. O que ele quer dizer é que o acontecimento futuro, ou seja, o desenvolvimento histórico da Igreja fez uso de normas institucionais onde a ortodoxia e a heteronomia tomaram lugar da liberdade de uma comunidade, que em seu nascimento, tinha como efeito normativo, a direção do Espírito Santo.

Partindo desse princípio, entende-se que o autor procura construir sua eclesiologia longe de qualquer princípio ortodoxo ou heterodoxo. Para o teólogo suíço, a comunidade nascente serviu como norma justamente pela liberdade dada pelo Espírito Santo, não por uma forma de teologia normativa. O que unia a fé dos primeiros cristãos não era um credo ou mesmo uma teologia normativa. Na realidade, eles não conheciam esta ideia. A teologia normativa, que conhecemos hoje, era estranha às comunidades nascentes. Ideias de credo e hierarquia são instituições posteriores. Quando Brunner fala de um possível efeito normativo, é justamente a liberdade de expressão de fé, e não de credo. Na realidade, o que o autor pretende é fugir de qualquer forma de objetivação da fé, como credos, doutrinas e mesmo o dogma.

Brunner entende esta como uma época em que a Igreja era dirigida pelo Espírito Santo. “Fé, significa esperança e confiança na aurora da nova era de liberdade, cura e compaixão que Jesus havia demonstrado” (COX, 2015, p. 16). Harvey Cox vai denominar este momento de Era do Espírito. “Ser cristão significa viver em seu Espírito, abraçar sua esperança, e segui-lo no trabalho que ele havia começado” (COX, 2015, p. 16). Crença em credos produzidos posteriormente, segundo Harvey Cox, “foi a troca da fé em Jesus Cristo por preceitos a respeito dele” (COX, 2015, p. 16). Segundo Cox, as eras subsequentes aos apóstolos se distanciaram dos ensinamentos apostólicos e, muitos destes ensinamentos cerceavam a comunidade com normas pré-definidas. As comunidades nascentes, no entanto, não conheciam estas regras, razão pela qual podemos fazer a pergunta: O que as unia? Para Cox,

não era uma organização ou uma hierarquia, e não era um credo. Antes, era uma forte confiança de que dividiam o mesmo Espírito e estavam todos empenhados no esforço comum de seguir Jesus e de tornar sua mensagem a respeito da vinda do Reino *shalon* de Deus conhecida no mundo {...}. A distinção que fazemos ainda hoje entre movimentos “ortodoxos” e “heréticos” não existia. (COX, 2015, p. 85).

Eis aí um dos problemas que a Igreja contemporânea enfrenta ao tentar reformular a mensagem cristã. Ela está sempre esbarrando em algo que não consegue compreender. A Igreja associa a mensagem do Cristo com a própria tradição. Em sua tentativa da reformulação da fé, tem em mente a Igreja institucionalmente organizada, não a Igreja em seu sentido bíblico. Isso ficará mais claro na discussão da Igreja visível e a Igreja invisível.

1.3.1 Contemporaneidade com Cristo: a obra do Espírito Santo

Brunner faz a seguinte indagação: como pode a revelação deste tempo passado tornar-se revelação para a contemporaneidade? Ou melhor, “como podemos nos tornar contemporâneos com Cristo?” (BRUNNER, 2010, p. 22). É inegável que a Igreja se faz mediadora histórica da tradição nestes dois mil anos de cristianismo. Porém, conforme o autor, para tornar-se contemporâneo com Cristo, é preciso outro tipo de intercessão, que ele chama de mediação intrapessoal, o testemunho interno do Espírito Santo. É isto que faz a revelação do acontecimento passado tornar-se revelação para o homem posterior, para a humanidade futura. O fator principal que condiciona a solução deste abismo existencial é a mediação. Não nos tornamos contemporâneos deste evento negando a mediação: com a Queda, o homem se separa de Deus e a comunhão é rompida. “Se não houvesse nenhuma Queda, não haveria necessidade de alguma revelação histórica” (BRUNNER, 2010, p. 24).

Se não houvesse a Queda, tendo em vista uma ordem criadora, a comunicação entre o homem e seu Criador seria imediata, não havendo necessidade de um mediador histórico. A mediação em Cristo, a partir da Queda, é o fator que permite o restabelecimento de uma comunhão perdida, “é o reconhecimento de que anteriormente a comunhão com Deus tinha sido quebrada e destruída” (BRUNNER, 2010, p. 24).

A fé na revelação é o que torna possível a comunhão com Deus. A fé não é memória de um passado perfeito, mas existência, um encontro, uma relação. Assim,

o que nos torna contemporâneos ao evento histórico da revelação em Cristo, “é o Espírito Santo e a sua obra no coração dos fiéis e na comunidade cristã” (BRUNNER, 2010, p. 25). O relacionamento intrapessoal ao qual o autor se refere é a obra do Espírito Santo. Para ele, uma mera reprodução das declarações Bíblicas sobre o Espírito ou sua obra não seria possível. Objetivações acerca da atuação do Espírito Santo seriam condicionadas pelas lentes do próprio intérprete. Assim,

uma doutrina do Espírito Santo edificada sobre princípios bíblicistas sempre se apoiam, portanto sobre uma autodecepção mais ou menos inconsciente, a saber, que alguém deveria tentar apoiar subsequentemente umas já determinadas doutrinas por passagens bíblicas escolhidas ao acaso. Uma investigação sem preconceito do Novo Testamento mostra que não há uma “doutrina bíblica do Espírito Santo”. Totalmente à parte da nossa objeção a isso a princípio o método bíblicista torna-se impossível. (BRUNNER, 2010, p 26).

A tarefa à qual o autor se propõe a falar de fé é, ao mesmo tempo, falar do Espírito Santo. O Espírito é a mediação sem a qual não poderia professar-se a fé. Brunner faz a seguinte indagação: “Como pode aquele que está emaranhado em seu egocentrismo e orgulho do intelecto, e isso significa a sua pecaminosidade, permitir que a Palavra seja dita a ele como Palavra da verdade, como Palavra de Deus? ” (BRUNNER, 2010, p. 27). O homem, por si só, não pode reconhecer sua pecaminosidade como alguém que em um determinado momento teve uma Queda, e ao mesmo tempo não pode por si só sair de sua situação de pecado e alcançar a penitência necessária à sua conversão e auto-rendição.

Este ato decisivo de mudança de pecador em bem-aventurança não teria sua origem no homem. De acordo com o testemunho Bíblico do livro dos Gênesis, o homem pecou e se distanciou de seu Criador. Isto fez com que fosse interrompida a comunhão imediata deste com seu Criador. E só através de uma mediação, ele pode ter novamente comunhão com Deus. Para Brunner, nem a Palavra escrita (Bíblia) nem uma doutrina do Espírito Santo poderia convencer o homem de pecador à benevolência. Ele entende que,

uma vez mais um ato de Deus é posto no lugar da inútil atividade humana, e este ato de Deus é chamado de obra do Espírito Santo. Deus, na medida que intervém no coração do homem, na medida em que presta testemunho efetivo de si mesmo no espírito do homem, é o Santo Espírito, e aquilo que ocorre no coração do homem é obra

do Espírito Santo. Falar assim do Espírito Santo não é um resíduo das antigas concepções míticas de tipo animista ou dinamista, mas, uma expressão da própria experiência de fé, e a necessária consequência na reflexão teológica do conhecimento do pecado e da graça outorgada. (BRUNNER 2010, p 28).

Parece não haver dúvida para o teólogo de Zurique de que somente a partir da revelação, o homem é convertido de pecador a um ser benevolente. Não uma mera doutrina do Espírito Santo, nem a palavra escrita, mas a própria encarnação é a palavra responsável pela regeneração do homem. A palavra agora é uma pessoa, um encontro. A atuação do Espírito Santo não nos faz dependentes de uma mera palavra a respeito de Jesus, mas sim o Espírito Santo é o ator mediante o qual nos tornamos contemporâneos de Cristo: através de sua mediação é proporcionado um encontro⁸. Jesus, como palavra encarnada de Deus, “testemunha a si próprio no coração do ser humano, através do Espírito Santo” (BRUNNER, 2010, p. 29).

É claro que o homem, como um ser de livre-arbítrio, tem em si a decisão de fé: está sempre respondendo, ao mesmo tempo em que nega. “A vida do homem é sempre vida de decisão” (BRUNNER, 2010, p, 31). A negação de um chamado de Deus faz dele um pervertido de sua liberdade; a sua mais profunda contradição. Para Brunner, a liberdade do homem não pode se opor a Deus: ela é a mais profunda dependência de Deus. “Se, pois, o Filho vos libertar, verdadeiramente sereis livres” (Jo 8:36).

A razão para isto é que ele se liberta de uma vida em contradição para uma vida na verdade, e fortalece e unifica sua vontade, tornando-a genuinamente sua própria, uma vontade que quando pecador nunca fora verdadeiramente sua vontade, mas permanecia sob a dominação de um poder alheio {...} o homem só pode converter-se por meio da atuação do Espírito Santo (BRUNNER, 2010, p. 31).

Para o homem em sua natureza, em termos self, “independente”, a vida em Deus significa usurpar sua própria independência. Brunner parte do princípio de um self em isolamento de Deus. Tal isolamento é o mesmo que a diminuição de sua própria liberdade. “A liberdade absoluta, em sua última instância, leva à negação de Deus e de sua responsabilidade.” (BRUNNER, 2010, p. 32).

⁸ Já adiantamos aqui, porém, trataremos nos próximos capítulos o que Brunner entende como verdade. Seu livro Verdade como Encontro.

Liberdade, ao mesmo tempo, deve ser apreendida pelo o amor divino, pela comunhão. Só pode ser realizada através do Mediador histórico, a partir da operação do Espírito Santo. Uma doutrina do Espírito Santo não seria capaz de distinguir sua operosidade. “A mesma não pode em última instância ser conceitualmente compreendida” (BRUNNER, 2010, p. 33). Neste sentido, sua compreensão transcende todo o intelectualismo humano. “Assim como a vida natural escapa a toda definição, muito mais a vida no Espírito” (BRUNNER, 2010, p. 33). Brunner usa o termo *dynamis* ao falar da atuação do Espírito Santo. Algo que para ele não pode ser traduzido em meros conceitos teológicos. Refere-se à operação do Espírito Santo como algo que está além da lógica.

O Espírito Santo apodera-se do coração, não meramente o *nous*: penetra o coração até alcançar as profundezas do inconsciente e até mesmo os próprios componentes físicos da personalidade. A teologia não é o instrumento melhor adaptado para elucidar este aspecto das manifestações pneumáticas. Pois teo-logia tem a ver com o Logos e, portanto, está qualificada para lidar apenas com assuntos que são de algum modo lógico, não com dinâmico em suas características alógicas. (BRUNNER, 2008 p. 55).

As atuações do Espírito, como dissemos, estão além do alcance para ser cristalizadas em uma possível doutrina do Espírito Santo. A teologia, através de seu intelectualismo, restringe e até mesmo asfixia sua atuação. Para Brunner, “nunca entenderemos corretamente a essência da Ekklesia do Novo Testamento se não levarmos em conta as revelações paralógicas do Espírito” (BRUNNER, 2008, p. 55).

Existe outro aspecto fundamental no desenvolvimento da reflexão de nosso autor, que é a visão unilateral tanto na mediação, quanto na imediação. Ao falar do Espírito Santo e sua operação, não podemos confiná-lo a um prestar testemunho do Cristo. O Espírito Santo é uma pessoa. Só nos tornamos contemporâneos de Cristo a partir de um relacionamento. O Espírito é imediação, presença pessoal estando alicerçada na revelação do Mediador histórico, a própria encarnação do Verbo. “É precisamente nesta unidade do presente e do histórico que está a marca distintiva da fé em Cristo em contraste a todo misticismo e fé filosófica.” (BRUNNER, 2010, p. 35).

De acordo com Brunner, a fé cristã baseia-se na unidade do presente e do histórico; uma leitura unilateral tornaria a fé uma contínua degeneração progressiva. A fé cristã, ao mesmo tempo em que olha para um passado distante da revelação,

nos torna contemporâneos da operação do Espírito e da certeza de um futuro escatológico que aguarda a vinda do Cristo. Para Brunner, tudo que se fala a respeito de uma nova vida, um novo ser, encontra-se sob um silêncio escatológico.

O caráter de “ainda não” pertence à essência da fé, portanto também a essência da Ekklesia. Somos redimidos, “somos libertados do poder das trevas e transportados para o Reino do Filho do seu amor” (Cl 1:3), mas “aguardamos pela adoção, a saber, a redenção do nosso corpo” (Rm 8:23). Esperamos pelo que não vemos, pois “vivemos pela fé, não pelo que vemos” (2 Co 5:7). Mas aquele que assim torna o passado presente para nós e orienta-nos rumo ao futuro, é o Espírito Santo. Ele é o elemento no qual a Ekklesia vive sua vida, que faz o Cristo do passado seu presente Senhor, e que faz da Ekklesia a comunidade daqueles que esperam por Ele. (BRUNNER, 2010, p. 37).

1.3.2 Ekklesia como comunidade de fé.

Para Brunner, a fé em Cristo de forma alguma é dissociada da Ekklesia; a igreja nunca pode ser um subsídio à fé. Uma fé individualista, sem engajamento na comunidade não é fé. Assim, igreja e fé formam uma unidade essencial. Fé sem igreja é inconcebível. O indivíduo só professa sua fé, ou melhor, na medida em que participa do Corpo de Cristo. Não existe outra forma. Vida e fé só encontram expressão na comunhão. Para Calvino, segundo Brunner, a Igreja é um *externum subsidium fidei*, um apoio externo à fé. Assim como no catolicismo, Calvino pensava a Igreja não como uma comunhão, mas como uma instituição.

Quando Calvino chama a Igreja de *externum subsidium fidei* está pensando nas organizações semelhantes às Igrejas de Genebra, Strasbourg, e do eleitorado da Saxônia e de Zürich, isto é, comparações com uma organização definida de um tipo legal, principalmente reconhecidas pela lei do Estado, não como corporações privadas. Ele tem continuamente em mente a Igreja Nacional a qual está estabelecida pelo Estado como a única Igreja reconhecida, enquanto considerava a condição das Igrejas Sob a Cruz, às quais o Estado não entende este monopólio, como um incômodo infortúnio para elas. (BRUNNER, 2010, p. 62).

Foi justamente este tipo de desenvolvimento que o autor cunhou como equívoco, um verdadeiro mal-entendido que trouxe sérios danos à Igreja histórica no que diz respeito à fé. Brunner chama a atenção para o fato de que há, de certa forma, uma relação entre fé e Igreja em Calvino, que pertence à Igreja Invisível,

onde encontram-se os eleitos de Deus. A crítica de Brunner é que a Ekklesia nascente não tinha em mente uma comunhão que não fosse aquela vivida por eles. Uma forma institucional da religião como conhecemos hoje, não fazia sentido em uma comunidade dirigida pelo Espírito Santo. A participação nas coisas santas, como vemos tanto na Igreja Romana (Eucaristia) quanto nas Igrejas Reformadas históricas (Santa Ceia), não tinha lugar na comunidade nascente. Para Brunner, participar de alguma coisa não gera comunhão, porém, coletividade⁹. Nas palavras dele

A fórmula do Credo Apostólico, “*sanctorum communio*”, parece deixar aberta a questão se *sanctorum* é o genitivo de *sancti* (santo) ou *sancta* (coisas santas). Mas de fato a Ekklesia é a *communio* dos *sancti*, pois *sancta*, as coisas santas dos sacramentos, não geram comunhão, apenas a participação em comum. A interpretação de *communio sanctorum* no sentido neutro é a fonte de uma coletividade espiritual, que confunde a natureza da comunhão com a natureza da participação em alguma coisa. A ideia de uma *sanctum* na qual indivíduos participam não tem lugar no Novo Testamento. Pois “esta” na qual os indivíduos participam não é precisamente uma coisa, mas uma Pessoa - o Cristo. *Participatio* em alguma coisa cria coletividade; comunhão com Cristo gera comunhão uns aos outros. (BRUNNER, 2010, p. 51).

Brunner parece deixar claro seu entendimento do que é comunhão. Religião em um sentido individualista, como no entendimento da modernidade, não tem relação com o que foi vivido no início da comunidade apostólica. “A condição de estar juntos dos homens cristãos não é assim secundária ou contingente: ela é essencial à sua vida exatamente como é sua permanência em Cristo” (BRUNNER, 2008, p. 16). Estar com Cristo é viver sua humanidade, é ter comunhão com o outro; equivale a dizer que criar uma identidade cristã só seria possível, na medida da relação com o outro ser. Assim, em um entendimento mais profundo, “a comunidade de cristãos é, precisamente, tanto um fim em si mesma como é sua comunhão com Cristo” (BRUNNER, 2008, p. 17).

1.3.3 O problema da Ekklesia invisível e visível

⁹ Sinônimo de coletividade está relacionado a agrupamento e interesses de certa forma comum grupo mais ou menos extenso de indivíduos que possuem interesses comuns, uma agremiação. Já comunhão tem outro sentido, como sintonia de sentimentos, modo de pensar em um sentido mais amoroso, sentimento de identificação.

Para Brunner, a Igreja foi vítima de um equívoco de 1.500 anos, relacionada a uma tradução do Novo Testamento “Ekklesia” grego para o Latim “Eclésia”, referindo-se à Igreja que se conhece no Ocidente. Além disso, o teólogo é enfático ao dizer que os reformadores tinham em mente que era a Reforma da Igreja historicamente conhecida que deveria ser reformada. Em sua concepção, Ekklesia do Novo Testamento era a forma normativa de todo o futuro da igreja. O problema está na forma visível que historicamente a igreja foi vista. Segundo o autor, esta Igreja era como (referindo-se a Calvino) uma organização servindo a um propósito; uma instituição que deve ser constituída e regulada por leis eclesiásticas, e “cuja principal característica e função é ser um instrumento útil para a proclamação da Palavra de Deus e para a administração dos sacramentos” (Brunner 2010, p. 52).

Assim conheceremos a Igreja visível: onde quer que vejamos a Palavra de Deus sendo pregada com sinceridade e os sacramentos administrados segundo a instituição de Jesus Cristo, não duvidemos de que ali existe uma Igreja; pois sua promessa não pode nos falhar {...} Colocamos a pregação da Palavra e a administração dos sacramentos como marcas e sinais para conhecer a Igreja, porque essas duas coisas não podem existir sem a sua fecundidade e prosperidade pela bênção de Deus. (CALVINO, 1999, p. 812. tradução nossa¹⁰)

Na interpretação de Brunner existe um hiato entre a Ekklesia constituída por Jesus, e a Igreja historicamente organizada como fruto de um equívoco. Em seu entendimento, foi Agostinho quem teve essa percepção e procurou fechar a fenda que separava ambas as “Igrejas”. A partir da distinção que o mesmo chamou de a *ecclesia invisibilis* e a *ecclesia visibilis*, conforme Brunner, Agostinho compreendeu a visibilidade com a Igreja Católica de seus dias, que seria necessário reformar.¹¹ “Seu estudo de Paulo ensinara-lhe algo da ideia paulina da Ekklesia” (BRUNNER, 2010, p. 53).

¹⁰ He aquí cómo conoceremos a la Iglesia visible: dondequiera que veamos predicar sinceramente la Palabra de Dios y administrar los sacramentos conforme a la institución de Jesucristo, no dudemos de que hay allí Iglesia; pues su promesa no nos puede faltar {...} Hemos puesto la predicación de la Palabra y la administración de los sacramentos como marcas y señales para conocer la Iglesia, porque estas dos cosas no pueden existir sin que por la bendición de Dios fructifiquen y prosperen.

¹¹ Aqui parece que Brunner não faz esta análise como a crítica que o mesmo fez aos Reformadores mais especificamente Calvino. Brunner fala de uma visibilidade que se tem acesso somente pela fé e uma invisibilidade aos olhos naturais. Essa distinção está na própria natureza da Ekklesia. Ver. Dogmática 2010 volume 3 Tomo I, páginas 51,52.

Assim, na concepção de Emil Brunner, ao fazer uso desta distinção, Agostinho tinha em mente a Ekklesia paulina como norma da Igreja. Porém, tanto Calvino quanto Zwinglio fizeram uso desta distinção com intenção de reformar a Igreja visível; a visibilidade que o mesmo tinha em mente, no entanto, era a da Igreja institucionalmente constituída, que tinha como propósito proclamar a Palavra de Deus ou o que ele diz da reta doutrina como um suporte externo a fé.

Este duplo conceito de Igreja, em que Brunner faz referência a Calvino, era estranho a qualquer apóstolo como um suporte para a fé. A Ekklesia é espiritual e invisível, porém, inteligível; somente através da fé é corpórea e visível a todos. “Para eles a Ekklesia, que pertence a Cristo pela fé, era ao mesmo tempo a Ekklesia que todos podiam ver” (BRUNNER, 2010, p. 53). A realidade social da comunidade apostólica era consequência da própria fé, que resultou da experiência do Espírito Santo através do amor. Se puder falar sobre lei estrutural da comunidade, seria o relacionamento de amor proporcionado pela experiência do Espírito Santo. Isto não quer dizer que tal comunidade fosse isenta de leis; tais leis, entretanto, não eram a sua essência¹². Este caráter não-institucional como elemento de vida da comunidade era a experiência do Espírito Santo.

Brunner faz menção ao jurista Rudolf Sohn como alguém que prestou pouca atenção ao caráter social da Ekklesia, “mas por outro lado teve a percepção ao atender para uma incompatibilidade do elemento legal com a Ekklesia” (BRUNNER, 2010, p. 55). Em uma nota, o autor destaca os dois volumes da obra *Kirchenrecht* (Direito Canônico), que para ele passou despercebido por alguns críticos de Shon. Rudolf Shon, em seu primeiro volume de 1892, descreve a Ekklesia como governada pela “Palavra de Cristo e pelo Espírito Santo, que não tinha ainda desenvolvido um caráter institucional” (BRUNNER, 2010, p. 62, nota 8). Segundo o mesmo, Shon foi refutado e desacreditado por seus críticos pelo segundo volume de seu trabalho, não pelo primeiro.

Na concepção do teólogo suíço, o reformador que chegou mais perto da comunidade neotestamentária foi Lutero. Porém, apenas com um olhar intuitivo a este respeito. O reformador sempre teve aversão ao conceito de Igreja, porém, não conseguiu distinguir claramente sobre a Igreja historicamente constituída e a

¹² Brunner parece nesse sentido distinguir ao falar de lei, a Ekklesia de uma Igreja Institucionalizada que para ele não dirigida pelo amor fraternal, porém, por regulamentações. Ver, Ver. Dogmática 2010 volume 3 Tomo I, página 54

Ekklesia neotestamentária. “Apesar da influência de Agostinho e ter distinguido acerca da Igreja conhecida pela fé, e a da instituição da Igreja a qual é constituída por lei {...} Lutero ainda estava dominado pela ideia de Igreja de Constantino e Teodósio” (BRUNNER, 2010, p. 56). Teodósio no ano de 392 dc, foi o último imperador a governar todo o mundo romano. Foi uma época marcada pela oficialização da religião cristã em seu Édito de Tessalônica de 380 como religião do império¹³.

1.4 Ekklesia como irmandade não um ideal

Outro fator não menos importante sobre discussões recentes (em sua época) dos especialistas do Novo Testamento que, segundo o nosso teólogo, trouxe prejuízos significativos para a concepção da Ekklesia, foi a interpretação e crença de que a palavra derivava do significado traduzido da Septuaginta *Kahal*: congregação do povo de Deus ou do grego secular; assembleia popular.

Neste sentido, a palavra Ekklesia é vista como assembleia de adoração a Deus. Segundo nosso autor, “assembleia como adoração a Deus não tem base alguma no Novo Testamento, e sua concepção no grego secular traz um conteúdo cristológico completamente novo” (BRUNNER, 2010, p. 56). A Ekklesia que os apóstolos, sobretudo Paulo, pretendem derivar, tem sua raiz na palavra *Klesis*: “A eleição do chamar de Deus em Cristo” (BRUNNER, 2010, p. 57). Esta concepção de culto divino tem seu lugar na comunidade, porém, não é tão significativa. O elemento

¹³ A presença do imperador Teodósio abre uma nova etapa na relação da Igreja com o império. Seu Édito de 380, que declara a religião cristã religião oficial do Estado, e proíbe todas as heresias, marca a culminância da profunda mudança histórica que se realiza progressivamente ao longo do século IV. Depois de Constantino, apesar de se falar de tolerância da religião cristã, talvez pelo simples fato de que a grande maioria da população fosse ainda pagã, com frequência se ultrapassavam os limites da tolerância. Já sob Constantino se proíbem certos cultos pagãos; o paganismo é considerado inclusive como “superstição”; e o estabelecimento do domingo como o dia do descanso legal é sinal evidente da implantação pública da fé cristã. Com Teodósio esta posição chega ao seu ponto alto: uma vez que a religião cristã já é a da maioria dos habitantes do império, o imperador trata de torná-la praticamente religião obrigatória, a religião imposta pelo poder imperial. Todos os cultos pagãos são proibidos, acabam-se com seus templos, que se transforma em Igrejas Cristãs, os praticantes de outras religiões são perseguidos, até com a morte, por uma infração que passa a ser considerada como “crime de lesa majestade.” Estamos diante de outra novidade importante: o que o paganismo tinha feito até há bem pouco tempo contra o cristianismo, o cristianismo começa agora a fazer contra o paganismo. Na realidade, o cristianismo se oficializa na medida em que a perseguição, que antes se dirigia contra ele, agora se dirige contra o paganismo, apagando-o violentamente da cena. É o poder político que impõe à força a verdade. (Velasco, 1992, p. 126)

visível da comunidade é a irmandade vivenciando o que podemos chamar de mútuo amor.

A Ekklesia é uma irmandade espiritual completamente não-cúltica, não-sagrada, que vive em confiante obediência a seu Senhor Cristo e no amor aos irmãos que Ele concede, e conhece a si mesma como corpo de Cristo através do Espírito Santo que nela habita. A totalidade da vida é um serviço a Deus e este serviço a Deus é ao mesmo tempo serviço fraternal aos homens que seguem a Deus. (BRUNNER, 2010, p. 58).

Como foi expresso no pensamento do autor, este caráter é o mesmo: visível apenas pela fé e invisível aos olhos naturais, é igualmente o caráter sociológico da Ekklesia. Amor fraternal autodoado, a Ekklesia, torna-se conhecida pela autocomunicação divina como princípio de vida da comunidade. Esta comunidade não tem limite geográfico, ela é íntima e ao mesmo tempo abarca todo o mundo. Aqui, usamos a referência de Mateus 18:20: onde estiverem dois ou três reunidos em meu nome, ali estou no meio deles. Brunner entende a “Ekklesia como uma família ecumênica espalhada por toda a terra” (BRUNNER, 2010, p. 60).

Assim, a Ekklesia só pode ser entendida na medida em que os ensinamentos de Jesus tornam-se visíveis na comunidade. O teólogo ainda chama a atenção para o caráter sociológico da comunidade, que se torna uma exigência para a teologia cristã. Vai mais adiante ao reivindicar a necessidade de uma disciplina da sociologia cristã, sem a qual historicamente o “intelectualismo protestante se deixou enganar ao acreditar que a instituição da Igreja é a forma visível e necessária da Ekklesia” (BRUNNER, 2010, p. 61). A comunhão fraternal da comunidade é consequência necessária da fé em Jesus Cristo.

Brunner recebeu críticas de alguns de seus leitores sobre o caráter idealístico de sua Igreja. Ao que parece, sua descrição é algo perto de um ideal. Para livrar-se deste conceito ideário, ele recorre ao apóstolo Paulo em seu conceito de Ekklesia, e faz menção às comunidades de Corinto, Filipos e Colosso, entre outras, como longe de ser um ideal, mas entendendo-as como dirigidas pelo Espírito. Outro fator fundamental em sua menção à direção do Espírito é a própria atuação do Espírito Santo acerca dos dons espirituais. Neste momento ele recorre à 1º Coríntios 12, na qual o Espírito Santo é o provedor dos dons espirituais.

Brunner insiste que a igreja está longe de ser uma ideia platônica, mas um conceito de fé; sua base é um encontro com Cristo. Seria um ideal a descrição de Paulo acerca do capítulo 13 de Coríntios, ao fazer referência ao amor, ou sua descrição é fruto de uma experiência amorosa? Para Brunner, foi algo que Paulo experimentou nas comunidades. Não significa que não existiam diferenças, o próprio Concílio Apostólico deixa claras estas diferenças; porém não quer dizer que não exista amor. Por outro lado, a direção do Espírito Santo não é inexistência de uma ordem. É a inexistência de hierarquia que Brunner procura demonstrar.

Todavia, se fizéssemos uma análise a partir das lentes de um historiador, ao interpretar Paulo em sua explanação de 1ª Coríntios 13, ou mesmo a Ekklesia como uma relação de um amor fraternal, não seria difícil de entendê-la como um ideal, ou mesmo, utopia. O diferente neste ponto é que Paulo entendia a Ekklesia não como uma instituição ou organização social humana. Segundo Emil Brunner, esta era um fenômeno sobrenatural. ” (BRUNNER, 2010, p. 76). Outro aspecto que, nas lentes do historiador, não estaria muito clara, é a percepção de Paulo acerca da Parusia. E o autor levanta a questão a respeito de como o discípulo percebia a vinda do Cristo.

Ansiedade e preocupação com sua continuidade no futuro não poderia surgir na mente de Paulo, visto que ele levará em conta o rápido retorno do Senhor e assim, não desejava construir algo que durasse centenas ou mesmo milhares de anos. (BRUNNER, 2010, p. 76).

Paulo, semelhante a qualquer cristão de seu tempo, foi influenciado pela visão escatológica da época. Isto fica claro em sua carta endereçada à Igreja dos Tessalonicenses, em que ele procura instruir acerca dos que estavam morrendo. Segundo Paulo, os mortos em Cristo ressuscitariam primeiro. Porém, os que ficassem vivos seriam arrebatados até as nuvens e encontrariam com o Senhor nos ares, para estar para sempre com Ele. A volta de Cristo era iminente, e nesse sentido o discípulo não pensava em uma estrutura para muitos anos.

Em sua análise dos escritos paulinos, Brunner quer deixar claro que não era a concepção de Paulo a unir as comunidades, mas sim a fé em Cristo, o elemento comum anterior ao apóstolo. Diferenças no entendimento destas também são perceptíveis. Não se pode deixar de relatar que a Comunidade Messiânica ou Primitiva nasce como uma seita judaica que tempo depois liberta-se das obrigações

e rituais judaicos. Tal mudança não pode ter sido algo iminente, dado o lugar onde os mesmos foram iniciados com os seus principais costumes religiosos.

O critério para a participação no judaísmo era a aceitação irrestrita da lei mosaica; podia-se ter outras opiniões a respeito da esperança escatológica e de outras questões. Os discípulos de Jesus, porém atinham-se, ao que tudo indica, à lei e também às prescrições levíticas de pureza, diferindo de seu mestre. (GOPPELT, 2003, p. 265).

Um acontecimento que denota a confirmação da participação dos costumes da lei mosaica foi o incidente relatado no livro dos Atos dos apóstolos 10, 11 – 14: ao ter fome, Pedro ouviu uma voz do céu que lhe mandou matar e comer todo o tipo de animais; ele, porém, recusa-se a ingerir coisa que em sua concepção seria imunda. Outro incidente que se tem a respeito, foi o acontecimento relatado em Gálatas 2, em que Paulo resiste a Pedro, acusando-o e à Barnabé de viver como gentios, afastando-se destes com medo de repreensão da ala conservadora da Igreja de Jerusalém. Estudioso do Novo testamento, o arqueólogo Jerome Murphy-O'Connor, nos mostra um relato de como era o convívio de comunidades mistas.

Cerca de 15 anos depois de sua conversão, Paulo tolerou a observância da lei nas suas comunidades. No que lhe diz respeito, não tinha qualquer significado em termos de salvação, mas se um judeu convertido ao cristianismo quisesse circuncidar o seu filho ou até comer comida *kosher*, era muito bem acolhido e convidado a continuar a observar os costumes dos antepassados. A sua salvação, todavia, dependia completamente da fé em Jesus Cristo. Essa atitude permitiu a Antioquia – nos – Orontes florescer como uma pequena comunidade mista. Crente quer do judaísmo, quer do paganismo viviam amigavelmente juntos, sendo mesmo capazes de partilhar refeições, as quais testemunhavam publicamente a unidade da comunidade. Esse equilíbrio indulgente foi abruptamente interrompido com a chegada da ala conservadora pertencentes à Igreja de Jerusalém, os quais insistiam veementemente para que fosse elevado o grau de exigência de observância, a tal ponto que os judeus não podiam mais comer com os gentios convertidos, a não ser que estes últimos se tornassem efetivamente judeus ao adotarem o mesmo estilo *Kashrut*. (O'CONNOR, 2007, p. 105).

O'Connor conclui que para Paulo, a tolerância à lei por alguns membros da comunidade tinha sido um erro. Assim, a comunidade de Antioquia, juntamente com Paulo, “percebeu que o espaço dado à lei era ao mesmo tempo conviver com legalismo, ou melhor, legalistas, e ao mesmo tempo criar um inimigo para Cristo”

(O'Connor, 2007, p. 105). O que se pode perceber é que a comunidade Cristã dos primórdios, em que pese sua fé ser algo novo, mantinha as antigas práticas judaicas ainda muito presentes. No entanto, há que se distinguir que a “comunidade não era uma igreja entre os judeus; eram judeus convertidos que criam no Messias Jesus. Designavam-se como povo eleito; como o verdadeiro Israel escatológico” (GOPPELT, 2003, p. 265).

Aspecto importante em sua análise acerca da autoridade na Ekklesia não está no cânon, que são os escritos produzidos pela própria comunidade, e nem numa possível autoridade apostólica. O cânon é sem dúvidas o sucessor da autoridade apostólica. “Não enquanto letra, mas como norma do vivo testemunho oral a Cristo que tem sua origem no Espírito Santo” (BRUNNER, 2010, p. 83). A autoridade das escrituras são autoridades é isso mesmo, enquanto testemunhas do Espírito Santo e interpretadas pelo mesmo. A tradição apostólica, enquanto norma, só é possível pelo também testemunho do Espírito Santo acerca de Cristo. Não há dúvidas de que há, como já foi relatado na prática da comunidade, o deixar-se influenciar pela interpretação do cânon tendo como exemplo a sinagoga. Neste contexto, apenas Cristo era autoridade como cabeça do corpo. “A existência de uma autoridade apostólica pessoal tinha seu fundamento na contingência histórica do evento da revelação” (BRUNNER, 2010, p 83). É somente na pessoa do Espírito Santo que cada membro da comunidade recebe seu Charisma.

Para o teólogo, a história esqueceu-se de Paulo e também de sua ideia de Ekklesia; a concepção legalista tomou lugar na Igreja, compreendendo equivocadamente a natureza da comunidade nascente e “fazendo dela uma entidade legal, uma instituição Sacramental” (BRUNNER, 2010, p 83). Essa motivação, segundo ele, não tem relação com a sinagoga, mas algo muito diferente, não constituindo sua origem no mundo da fé da tradição judaica, mas no mundo helênico. Não foi uma transformação jurídica legalista em um primeiro momento, mas, o entendimento equivocado da revelação do Cristo também impulsionou sua transformação. Foi um mal-entendido. Usando a tradução para o português, este entendimento foi o Equívoco da Igreja: de uma Igreja dirigida pelo Espírito Santo, a

uma instituição legal de poder. De acordo com Brunner, o produto final desse equívoco é o Catolicismo Romano¹⁴.

1.4.1 O equívoco: Entendimento Sacramental como salvação e a institucionalização da Igreja

Como expresso em linhas anteriores, a Ekklesia é uma comunidade de crentes em Cristo, unidos na direção do Espírito Santo. Ela compreende a si mesma como algo totalmente novo; comunidade daqueles que, através de Jesus Cristo, participavam do novo pacto na nova era. Porém, este grupo nascente tomou uma expressão totalmente diferente nos séculos posteriores à sua fundação. Uma comunidade cristã dirigida pelo Espírito Santo transformou-se em instituição com poder de jurisdição. Como se deu a transformação é o que procuraremos tratar no presente tópico. De antemão, como já foi dito, o produto final deste desenvolvimento é a Igreja Católica Romana. Outrossim, a Igreja Romana não é necessariamente o equívoco, mas o produto final. O Protestantismo, no entanto, não ficou de forma alguma longe da crítica de Brunner. Segundo o teólogo de Zurique, as Igrejas da Reforma também compartilham do mesmo desenvolvimento, “porque a palavra “Igreja”, que nós também utilizamos inescapavelmente, agrilhoa-nos ao equívoco Católico Romano” (BRUNNER, 2010, p. 95).

Não se pode pensar em uma transformação súbita, mas algo que se deu em pequenos, contínuos estágios. Esta mudança que, em seu momento final, transformou-se em uma instituição, “já se encontrava latente na Ekklesia do Novo Testamento” (BRUNNER, 2008, p. 81). Apesar da inclinação na Comunidade primitiva, estes elementos não pertenciam ao caráter essencial da Ekklesia, “ao contrário, estão em oposição a ela” (BRUNNER, 2008, p. 81). Apesar de ter sido um desenvolvimento quase imperceptível, Brunner identifica um elemento essencial que provocou tal transformação: a refeição sacramental¹⁵. A refeição festiva torna-se a

¹⁴ Para um melhor entendimento de nosso desenvolvimento da pesquisa, é bem que fique claro que não é o Catolicismo Romano que é o equívoco, porém um produto final de um desenvolvimento histórico.

¹⁵ Segundo Miranda, a escolha da refeição pascal tem como fundamento a instituição da Eucaristia. Essa instituição determinará todo o futuro da Igreja. A reunião com os doze apóstolos anterior a pascoa, ou seja, a última ceia, tinha como finalidade de dar o “poder somente aos apóstolos sobre o rito sacramental.” (Miranda, 2015, p. 56). A partir desse ponto de vista, a união dos cristãos era determinada pela Eucaristia, e tinham na figura dos apóstolos, a responsabilidade de trazer essa união. Ainda em sua análise, a escolha dos

“essência da salvação e a real e decisiva autorrevelação do divino, privando a Palavra de sua centralidade, e {...} conferindo à refeição em si o caráter de coisa santa” (BRUNNER, 2008, p. 82). Os elementos de sinais tendo meramente como base material o rito torna-se algo santo, viabilizando-se como o meio de comunicação do próprio Deus. Assim, o que era uma refeição festiva na comunidade, agora se tornou o centro da fé do cristão.

Esta nova visão da ceia como refeição sacerdotal trouxe mudanças e consequências significativas no desenvolvimento futuro da Igreja. O autor identificou quatro fatores que foram fundamentais para o que ele chamou de transformação: o primeiro deles foi a ideia de uma congregação local. Assim, a pluralidade de igrejas que se reuniam em casas deu lugar a uma congregação local, porque a refeição sacerdotal tomou o centro da cristandade, tornando-se a “verdadeira Igreja de Cristo” (BRUNNER, 2008, p. 83). Em segundo, viu-se a unidade e singularidade da comunidade estabelecendo-se em torno de um indivíduo. Os presbíteros e superintendentes deram lugar à figura autoritária do bispo, passando a assegurar a unidade da Igreja. Terceiro, tendo a Eucaristia como alimento de salvação sacramental, deu-se a distinção entre o sagrado e o profano, estabelecendo a figura do sacerdócio e a figura do laicato. E finalmente, em quarto, com a morte da primeira geração dos apóstolos, deu-se a transferência de autoridade aos sacerdotes e bispos.

Uma forma diferente é verificável entre a direção do Espírito Santo e a visão sacramental da nova ordem de ofício. A obra do Espírito Santo, que conferia à congregação sua vida orgânica, era uma unidade espiritual e, precisamente por isso, o Corpo de Cristo; agora, “tornou-se uma unidade sacramental” (BRUNNER, 2008, p. 83). A comunhão pessoal, característica do período primitivo, é paulatinamente modificada; o Corpo de Cristo não é mais a comunhão dos que professavam a fé em Cristo dirigidos pelo Espírito Santo; esta é perceptível a partir da refeição santa. “Eles agora recebem o Corpo de Cristo, em vez de serem o Corpo de Cristo” (BRUNNER, 2008, p. 84).

doze, tem relação com as doze tribos de Israel, que é o primeiro ato da criação desse novo povo de Deus. Miranda deixa muito claro que a Eucaristia é o centro da comunidade. A participação dos doze apóstolos na última ceia, não tem somente a intenção de formar o novo povo de Deus, mas, “desse mesmo povo dar a vida pela Eucaristia” (Miranda, 2015, p. 56). A Eucaristia é uma forma de alimentar a alma assim, como alimento tem a função de alimentar o corpo. (Miranda, 2015, p. 61).

Entramos, aqui, no ponto em que Emil Brunner entende o processo de institucionalização da Igreja como diferente da nascente Ekklesia. Isto é, com a mudança no entendimento sacramental da salvação, prossegue para ele outro equívoco, a institucionalização da Igreja. Como foi expresso em linhas anteriores, na comunidade o Espírito Santo delegava dons a cada membro, sem nenhum poder de ofício. O teólogo toma como base as comunidades dirigidas pelo apóstolo Paulo que, apesar dos problemas existentes, eram grupos em que os dons espirituais destacavam-se.

Na Ekklesia paulina a ordem era, como vimos, do tipo carismático-espiritual. O Espírito Santo ordenava a comunidade espiritual pela distribuição de um dom (*charisma*) especial a cada pessoa e com isso os diferentes ministérios (*diakonai*) que enquanto serviço prestado, são fundamentalmente iguais de igual valor porque são igualmente necessários para o Corpo (1Cor 12: 15 – 25). Há, na verdade, em toda comunidade algumas pessoas que são descritas como líderes, em relação às quais uma subordinação respeitosa era esperada devido a certas funções. Mas esta função de ordem é ela mesma apenas uma entre outras, e, assim, uma que é pouco enfatizada. Mas, sobretudo, esse carisma não cria qualquer graduação, nenhum poder de comando, nenhum direito à obediência. Não há qualquer outra obediência do aquele que resulta do reconhecimento daquele senhor que através de seu Espírito distribuiu a cada um o seu serviço. (BRUNNER, 2010, p. 105).

O que vemos na descrição do autor é uma comunidade em que qualquer forma de subordinação era funcional, e não forma de ofício. O Espírito Santo distribuía a cada um o seu dom, para serviço da comunidade. Assim, a comunidade estava acima dos próprios interesses pessoais. A ordem era estranha à Ekklesia, e foi introduzida como forma de jurisdição posteriormente, a partir da entrada da sacramentalização. Conforme Roger Haight, a chave para o entendimento da eclesiologia paulina era a casa. Esta, então, servia como local de encontros para clubes e associações; ela também representou o estabelecimento do cristianismo na cidade.

Segundo Haight, apesar de parecer que as Igrejas paulinas tinham muita afinidade com a sinagoga, “suas reuniões em casas davam a elas mais autonomia em relação ao judaísmo do que as assembleias em Jerusalém ou em Antioquia” (HAIGHT, vol 1, 2012, p. 101). Haight, em seu estudo da obra de Wayne A. Meeks *The First Urban Christians* viu nas comunidades paulinas a autoridade em três

importantes categorias: inicialmente, o apóstolo detinha a autoridade maior, menos em virtude do ofício que pelo missionário fundador destas. Outra forma de autoridade seriam os obreiros associados, que englobavam emissários, delegados e agentes semiautônomos. E por fim os líderes locais, como guias espirituais: “agora vos rogamos, irmãos, que aceiteis com apreço os que trabalham entre vós, e os que vos presidem no Senhor e vos admoestam” (1Ts 5,12). O que parece é que não se tratava de três ofícios, mas várias obrigações, incluindo-se à daqueles que conduziam a comunidade em necessidades específicas. Segundo Haight, o patrono de uma igreja doméstica (casa) dispunha de um certo poder de governo, porém, predominavam outras formas de labor nestes grupos: profetas, instrutores, operadores de milagres, entre outros. No entanto, “o fundamento da autoridade repousava no Espírito como fonte desses dons carismáticos” (HAIGHT, vol 1, 2012, p. 102). Em sua análise, semelhante a Brunner, havia de certa forma uma hierarquia nas comunidades, porém, ainda não existia o ofício como norma de jurisdição.

Com a entrada da ordem vem a hierarquia, ou seja, há os que mandam e os que têm que obedecer. Foi relatado, em linhas anteriores, que isto se deu com a influência da carta de Clemente Romano à Igreja de Corinto. Uma vez que eles foram indicados pelos Apóstolos, “os líderes têm o direito, a jurisdição de liderança na comunidade, e este direito deve ser obedecido, exatamente como foi decretado” (BRUNNER, 2010, p. 105). Com tal mudança, a liderança é vista nos homens de jurisdição, um denominando a parte que compete ao restante. Os líderes, então, sobrepõem-se à comunidade em virtude de seu ofício. Observa-se aqui uma forma de desenvolvimento, onde a ordem é dada segundo o dom de cada um, tendo a ordem como poder de jurisdição. Antes, existia certa subordinação acerca dos mais antigos, que acolhiam os novos convertidos como forma de guias espirituais; agora, a subordinação dá-se na forma de regulação.

Com a junção do primeiro elemento sacramental, a Ceia do Senhor, com o segundo, o institucional, torna-se o centro da Igreja, conferindo ao sacerdote a liderança espiritual, legal, tornando-o assim “o centro do qual a Igreja é edificada” (BRUNNER, 2010, p. 106). O sacerdote tem o poder de união da Igreja através do Sacramento, tomando o lugar da Palavra. A partir desta afirmação, Brunner recorre às cartas de Inácio de Antioquia. Para Inácio, os cristãos deveriam evitar os que promovem cismas, pois estes não herdariam o reino de Deus. Não pode haver

salvação fora da unidade da Igreja; tal unidade consiste em uma organização institucional.

A unidade, mais do qualquer nexos metafísico, para Inácio, dá-se na obediência às autoridades eclesiais. O bispo representa o foco central desta unidade; “o bispo único provê a base da unidade da comunidade” (HAIGHT, vol 1, 2012, p. 182). Para Inácio, segundo Haight, o bispo era considerado como Deus: o que ele sanciona é a vontade de Deus; o fato de honrá-lo é ser aceito por Deus. Haight vê ainda três formas de responsabilidade do bispo: desempenhar a função litúrgica, presidir a eucaristia com poder e função doutrinal e, por último, dispor de autoridade governamental. “Todas essas funções asseguram a unidade da comunidade no culto, na doutrina e na organização” (HAIGHT, vol 1, 2012, p. 183). Na concepção de Brunner, esta forma institucional que a Igreja desenvolveu ao longo de sua história permaneceu acima da fé pessoal dos crentes, que então aceitavam a nova vida dirigida pelo Espírito Santo. Tem sua autocompreensão como objeto, como algo santo que está acima da fé dos cristãos enquanto indivíduos: “este é o passo decisivo para o afastamento da Ekklesia do Novo Testamento, não apenas na forma paulina, mas também na forma judaico-cristã” (BRUNNER, 2010, p. 107). Este foi, em suma, seu entendimento sobre o equívoco da Igreja: ela distanciou-se progressivamente da nascente Ekklesia. Nas palavras de Emil Brunner,

a estrutura autoritária totalitária, a Igreja Católica Romana, é, do ponto de vista do Novo Testamento, um equívoco inacreditável, e o “desenvolvimento” que tomou este curso é um equivocadamente desenvolvido trágico, a história de uma aberração, onde cada passo em direção a isto é na realidade um passo para longe da verdade. (BRUNNER, 2010, p. 97).

É justamente esta pergunta pela verdade o objeto de nossa pesquisa. O que seria esta verdade por trás desta afirmação de Brunner? Antes de tentar responder à questão, nossa atenção estará voltada ao homem a quem a mensagem da Ekklesia é dirigida. Em Brunner, esta, nada mais é que uma nova humanidade. Ou melhor, a restauração do homem caído, que está em contradição com seu Criador; o homem que foi criado à imagem de Deus, e se opôs ao Criador. A contradição é justamente a oposição à sua origem. Isto é, “o conflito está entre sua verdadeira natureza e sua natureza real empírica” (BRUNNER, 1947, p. 114). Assim, o autor afirma por meio

dos que creem que a doutrina cristã é a única que está com a total realidade humana, e somente ela explica e entende o homem. Para o teólogo de Zurique, todos conhecem algo sobre o elemento superior como destino humano, assim como também conhecem um pouco de sua própria contradição: o homem que está em pecado, e por isso afastado de seu Criador, Deus.

O segundo capítulo de nossa pesquisa será voltado à sua antropologia, e à condição do homem em pecado, e necessidade de uma resposta do homem diante ao criador.

CAPITULO 2: O HOMEM EM CONTRADIÇÃO COM O CRIADOR

Esse capítulo, vamos dar importância a sua antropologia, ou seja, a condição do homem como pecador. Esta condição, é a própria contradição do homem diante do criador. Aqui, iremos investigar esta contradição do homem que em está pecado, e que em sua Queda rompe com Deus o criador. Nossa atenção está diante do homem que tem que dar uma resposta ao Deus. Com a Queda, o homem perde a imagem de Deus, e, somente em sua resposta ao criador, ou seja, em sua relação com o criador o homem é um ser totalmente livre e responsável. Veremos que a responsabilidade do homem, não consiste apenas em sua responsabilidade social. Porém, sua responsabilidade está em sua resposta correta diante do Deus. Ontologicamente o homem só é um ser, na medida em que se relaciona com Deus.

2.1 A pergunta pelo homem

Quem é o homem, para que lhe dê importância e atenção, para que o examine a cada manhã e o proveja a cada instante? Poucas são as perguntas pelo homem no Antigo Testamento, sobre ele mesmo. Apenas três vezes ela é realizada¹⁶. Quando feita por Jó, foi talvez no momento mais difícil de sua existência. O sofrimento de um homem, aliás, nos induz a determinados questionamentos: por que existe o sofrimento? Qual a sua origem e causa? Por que acontece comigo? Como posso sofrer? Quem lê este magnífico livro percebe que o seu propósito é tratar, de forma dramática, do problema do sofrimento.

Quem nunca indagou sobre sua existência: quem somos, de onde viemos, para onde vamos? O que é o homem? Este é um problema que está longe de ser respondido por qualquer especialista. É uma questão que nos acompanha desde longos séculos. Talvez a parte mais especializada em dar resposta sobre o ser humano, sua origem e destino, seja a religião. Porém, nem mesmo esta pode dar certezas objetivas acerca do tema; possivelmente, alcançar a compreensão adequada sobre si seja um dos maiores dilemas da humanidade. O Conhece-te a ti mesmo ainda é um desafio atual para o pensamento filosófico. Apesar de termos, por muitos séculos, nos debruçado sobre a questão, os resultados ainda são muito modestos, dado o tamanho do desafio.

¹⁶ Ver Teologia do Antigo Testamento, Smith.

E, apesar de a máxima socrática fazer parte da Grécia antiga, a percepção sobre o homem pouco evoluiu. Segundo Merval Rosa, foi a “percepção do Tu, o que teria criado a necessidade de o homem procurar em primeiro lugar o conhecimento do mundo objetivo, e só depois voltar-se para si mesmo” (ROSA, 1996, p. 13). A busca pelo Eu na história da humanidade não é muito antiga; na realidade, ela é recente, “a antropologia é um conceito da modernidade, mas a questão sobre o que é o homem já está presente nos documentos mais antigos da história humana” (ZILLES, 2011, p. 42). Para Merval Rosa, esta mudança de perspectiva no pensamento humano deve-se, em grande parte, a três importantes revoluções científicas na história recente: a revolução copernicana, a darwiniana e a freudiana.

Conforme o autor, em que pese seu caráter estritamente objetivo, a visão copernicana afetou de forma substancial o destino do homem enquanto homem. A Terra, deixando de ser o centro do universo, tanto quanto o ser humano, perdeu sua importância central, passando ambos a serem tratados com acentuado relativismo. “A nova cosmologia gerada pela teoria heliocêntrica de Copérnico forneceu a base de uma nova antropologia” (ROSA, 1996, p. 13). A teoria heliocêntrica afetou a filosofia estoica, que afirmava que o homem racional era o fim supremo, e o próprio cristianismo que afirmava existir uma providência que governava o destino dos seres. A segunda, darwiniana, apesar de seu domínio no mundo biológico, afetou-o diretamente. Ele passa a ser visto como continuidade, com o comportamento de outros animais, marcando sua imagem no mundo moderno. A revolução freudiana, por sua vez, foi a mais dramática, no que concerne à imagem do homem contemporâneo. Demonstrou que grande parte do comportamento humano é determinada por fatores inconscientes, que se travam internamente, e são bem mais intensos do que conscientemente queremos admitir. Neste sentido, ele “nem sempre consegue ser aquele indivíduo harmônico, lógico e racional como pretende” (ROSA, 1996, p.14). Pelo contrário, é um ser marcado por conflitos interiores, e diversas ambiguidades. O homem moderno encontra-se a cada dia mais alienado, e mais pobre de si mesmo. Ele “chegou ao máximo do conhecimento da realidade objetiva, porém, ao mínimo de sabedoria subjetiva” (ROSA, 1996, p. 14).

Na Grécia antiga, os filósofos pré-socráticos eram conhecidos como filósofos físicos; sua principal área de conhecimento era o cosmos. Tinham como meta principal a estrutura do universo. Buscavam nos elementos da natureza as respostas sobre a origem do ser e do mundo. Focando principalmente neste aspecto, eram

chamados de filósofos da *physis* ou da natureza, e foram os responsáveis pela transição da consciência mítica para a filosófica; seu trabalho era dar uma explicação racional para a origem de todas as coisas. Suas teorias foram desenvolvidas entre os séculos VII e V a.C. Rodolfo Mondolfo, conhecedor da história da filosofia antiga, afirma que “mesmo quando a ênfase do filosofar era fundamentalmente cosmológica, a preocupação antropológica estava presente” (ROSA, 1996, p. 15). Mas foi com os sofistas que a ideia do sujeito começa a aparecer de forma substancial na filosofia antiga. Sua ênfase seria a educação do homem e sua relação com o universo social. Porém, o ponto culminante da preocupação com o Eu está em Sócrates, no Conhece-te a Ti mesmo.

Diferentemente do mundo antigo, em que a preocupação com o filosofar envolveu de forma dominante a cosmologia, a idade média foi marcada por uma radical ênfase no pensamento teocêntrico. O grande nome desta era foi Tomás de Aquino. A idade moderna, por sua vez, é marcada pela predominância antropológica. A ênfase antropológica, que se caracterizou na filosofia antiga com os sofistas, reaparece com grande influência no universo renascentista.

O humanismo foi uma das características de maior destaque no Renascimento. Tinha como característica buscar o melhor dos seres humanos, sem a necessidade de ter que se servir da religião, como acontecia no teocentrismo medieval. A valorização do homem seria encontrada nas virtudes e qualidades negadas pelo pensamento católico medieval. Sua preocupação foi colocá-lo no centro do universo, como a mais perfeita obra da criação. Este antropocentrismo renascentista vai de encontro ao pensamento medieval, em que a religião era o centro de todas as coisas. O fruto desta época é o surgimento do homem preocupado consigo mesmo, um verdadeiro questionador da realidade, responsável por seus pensamentos e atitudes diante do mundo em que vive.

A pergunta pelo homem na religião, mais especificamente na antropologia teológica, difere substancialmente da antropologia filosófica, pela qual temos uma margem especulativa mais ampla sobre sua natureza. Na antropologia teológica só teremos acesso a ele à luz dos elementos fornecidos pela Revelação. Apesar do limite imposto, não quer dizer que não abra margem a possíveis especulações. Temos ciência, no entanto, de que apesar da possível margem especulativa, somos limitados porque a ideia de Revelação implica um ato de fé. Estudar antropologia teológica não quer dizer que nos distanciaremos totalmente de um espírito científico.

Temos que ter o cuidado, porém, de não nos afastarmos de seu ponto referencial. Apesar dos limites, não quer dizer que não possamos encontrar equivalência entre outras formas de investigação antropológica; ela só se constitui corpo doutrinário, “para aqueles que acreditam na Revelação” (ROSA, 1996, p. 19).

Expomos nos parágrafos antecedentes que, na longa peregrinação do homem pela tentativa do autoconhecimento, a realidade objetiva de suas pesquisas históricas está bem mais alicerçada e confiável que o conhecimento adquirido de si mesmo. A máxima socrática nunca foi tão contemporânea: Conhece-te a Ti mesmo permanece o mesmo desafio do tempo do filósofo, tornando-se constante desafio ao ser humano moderno. Outrossim,

a não solução desse problema filosófico se deve, em grande parte ao fato de ser praticamente impossível estabelecer-se uma antropologia em bases objetivas. Mesmo quando se advogue que isso é possível, em se tratando de antropologia física e, até certo ponto, de antropologia cultural, certamente não o será quando se cogita de uma antropologia filosófica. Não se filosofa à parte do subjetivo. O pensar pressupõe e, de certo modo, inclui o sujeito pensante. (ROSA, 1996, p. 19).

Isto nos mostra, até certo ponto, a dificuldade de estabelecer uma antropologia que seja totalmente objetiva, o que ocorre pelo simples fato de o homem ser ao mesmo tempo o sujeito da pesquisa, e o objeto a ser pesquisado; sujeito conhecedor e objeto a ser conhecido. Uma antropologia totalmente objetiva só seria possível se o homem tivesse condições de colocar-se fora de si mesmo; distanciar-se do seu objeto de pesquisa. Aqui, o sujeito cognoscente e o objeto cognoscível identificam-se mutuamente. O autor salienta que uma completa objetividade na pesquisa parece ser um ideal quase inatingível, porque não apenas na antropologia, mas em outras áreas do conhecimento humano, a chamada realidade objetiva, “é sempre um fato socialmente construído, isto é, o conhecido inclui, inevitavelmente, de algum modo, o conhecedor” (ROSA, 1996, p. 20).

A exclusão humana do conhecimento da realidade objetiva é sempre tentativa que nos leva a círculo hermenêutico, parte de uma concretude antropológica. Existiria a possibilidade de um determinado ponto de partida totalmente livre de pressuposto? Michael Polanyi, em sua análise do desafio copernicano de colocar o homem em um plano totalmente objetivo para obtenção do conhecimento do universo, afirma que só se pode ter esse olhar a partir da centralidade do humano, e

“qualquer tentativa rigorosa de eliminação dessa perspectiva humana de nossa visão do mundo deverá conduzir-nos ao absurdo” (Apud, ROSA, 1996, p. 20).

A pergunta pelo homem que foi expressa no início dessa seção e, que o conhecer a ti mesmo ainda é um desafio atual para a filosofia. Com o encontro do pensamento grego com a tradição judaico-cristã, a resposta a essa pergunta não se encontra mais no homem, mas em Deus. Não se procura mais a essência do homem, mas a sua salvação. “A inquietude do homem é radicalizada. Parte de um Deus um Deus pessoal e de suas exigências imprevisíveis” (ZILLES, 2011, p. 45).

Essa questão do Deus pessoal e de suas exigências (a uma resposta do homem), está no centro da antropologia do teólogo suíço Emil Brunner. Em sua teologia, a doutrina cristã do homem é de singular importância por dois critérios fundamentais: a) como tema de interesse comum na discussão com o mundo descrente, b) como base da ética social. É inevitável o interesse do conhecimento do homem, tanto na antropologia secular como na teologia cristã. A pergunta sobre ele nunca foi tão atual desde Sócrates, seja na área da filosofia, da psicologia e nem de tanta importância na teologia. Como diz o autor: a pergunta sobre Deus pode até ser desinteressante ou irrespondível, mas a pergunta pelo homem é um dos assuntos que mais geram contradições, seja nas pesquisas empíricas ou teóricas. Isto é claro, e devemos admitir que existem outras formas de antropologia independentes da fé cristã, baseadas em ciências naturais ou mesmo em psicologia, que não afetam diretamente a fé. Mas, em que pesem as afirmações positivas, é necessário equipará-las com uma negativa. Ou seja, o pecado cega o homem e causa obstáculos, não se abrindo para a luz da revelação – o que o impede de experimentar genuinamente a verdade diante de si mesmo. Brunner fornece duas razões para isto: primeiro, para o homem tornar-se cristão, deve começar a entrar em si mesmo; de outra forma, ele deve sair de si mesmo. O sair de si mesmo é fundamental para o conhecimento cristão. Só com a conversão, ele pode tornar-se cristão.

Brunner está convicto de que todo desenvolvimento político e social pressupõe uma antropologia bem definida e da qual tudo deriva. Por trás do liberalismo, do totalitarismo e do comunismo, existe de certa forma uma visão do homem, “assim como, por outro lado, postulados sociais, políticos ou culturais particulares são deduzidos da visão cristã do homem” (BRUNNER, 2006, p. 75). O autor salienta que ideias de pensadores como Rousseau no Contrato Social, e o

ideal da sociedade sem classes de Marx, são consequências de suas respectivas antropologias. Por outro lado, acusa o Estado totalitário da negação dos direitos humanitários e do não reconhecimento da dignidade humana. Neste contexto, entende a necessidade de “uma antropologia de vital importância para a relação da Igreja Cristã” (BRUNNER, 2006, p. 75). É o que procuraremos expor nas seções seguintes.

2.2 A Doutrina do Estado Original (Primitivo)

Desde Agostinho, a doutrina padrão tem uma relação direta com a discussão teológica da Igreja. O homem está em rebelião com o Criador. Não se pode negar que a despeito do espaço e tempo da elaboração desta doutrina, ela faz parte da história do mesmo mundo. Porém, não se pode negar que a construção agostiniana pertence a uma época que não fala da mesma forma ao homem moderno. A narrativa do pecado que se encontra no capítulo 3 de Gênesis, que delineou um possível estado primitivo do homem do ocidente¹⁷, integra um período e uma cosmovisão diferentes do sujeito moderno. As prerrogativas agostinianas não fazem parte daquele, ou mesmo do céu existente da era medieval; integram uma cosmovisão antiga.

Outro aspecto seria pegar, como ferramenta metodológica, a historicidade como fato histórico de um Adão no Paraíso. Para Brunner, seria um equívoco: aqueles que pensam preservar a fé dos pais, na realidade, estão fazendo algo totalmente estranho. Ao tentar reproduzir o fato no espaço e tempo modernos, que pertencem a uma época a ele desconhecida, de forma alguma poderão realizar tal empreendimento. Situar um Adão no Paraíso seria um tanto quanto improvável para o mundo moderno. Adão está alojado em uma cosmovisão antiga; isto só seria possível em duas concepções: nunca ter tido conhecimento de um mundo pós-copérnico, ou caso permanecêssemos fiéis a um mundo antigo e rejeitássemos todos os esforços para cooperar com as mudanças que já vêm acontecendo a milhares de anos na visão do tempo e do espaço. Tal empreendimento seria impossível; a mudança de cosmovisão da modernidade é algo que afeta a todos,

¹⁷ Quando falamos neste estado original do homem ocidental, estamos nos referindo à interpretação agostiniana. Brunner está preocupado em falar ao homem moderno sobre o que a cosmovisão do passado não poder falar.

sendo crente ou não crente, e não há como desviar-se. Acreditar nesta possibilidade seria negar todo o conhecimento da evolução científica.

Uma possível tentativa (assim como outros teólogos buscaram fazer) de equacionar a figura de Adão no Paraíso em um mundo que precede a existência do homem seria combinar esta ideia com uma visão de mundo na qual milhões de anos precederam a existência do ser humano; em que muitas destas espécies já foram extintas; aonde as espécies vêm e vão à própria história da Terra. Por maior que seja este esforço, é impraticável: os elementos essenciais não estariam em poder da tentativa. Adão está relacionado cronologicamente com o povo de Israel e simultaneamente com os dias da criação do mundo, sendo o primeiro dos seres humanos e poucos dias mais jovem que a criação do mundo. “O Estado Original no Paraíso é o que é pelo fato de que participa deste caráter original da criação do Cosmos” (BRUNNER, 2006, p. 78). Foram feitos esforços para uma possível adequação do homem Neandertal com Adão no Paraíso por alguns teólogos europeus, porém, sem nenhuma eficácia. Este esforço apenas “produz uma concepção bastarda impossível, composta das visões mais heterogêneas e incongruentes” (BRUNNER, 2006, p. 78).

Brunner apresenta três possibilidades de saída para resolver a questão, a partir de uma concepção pré e pós-copernicana. A primeira seria a fiel concepção de um Adão dos antigos, com o completo abandono de toda a visão moderna do universo. A segunda, uma tentativa de combinar a visão copernicana do mundo com uma concepção de Adão como figura histórica. E uma terceira e mais contundente, seria a total renúncia à visão antiga, que está necessariamente envolvida na aceitação da mudança trazida por Copérnico, com o abandono da segunda forma de meio termo, que se tornou interiormente impossível. Admitindo esta última opção, explicar um Adão no Paraíso e o Estado Primitivo como parte da história terrena e temporal, como tradicionalmente ocorreu na história da Igreja, seria insustentável.

Pensar em termos copernicanos é de fundamental importância para o abandono da história de um Adão no Paraíso. Da mesma forma, ao pensar em termos Bíblicos, temos que sustentar firmemente a distinção Criação e Pecado e, portanto, a ideia de uma Queda. “Em sua percepção, renunciar a isto significa abandonar a fé Bíblica como um todo” (BRUNNER, 2006, p. 79).

Por outro lado, alguns teólogos procuram um atalho, propondo Adão como figura histórica que viveu em um Paraíso; não teríamos, porém, mais acesso a esta

figura abandonada pela história. Ela teria certa associação com a figura de Abraão e com a memória de Israel, mas como foi dito seria quase impossível o acesso à pessoa. Para Brunner, este atalho fez com que aqueles que tomaram o caminho, supusessem um “Adão pré-existente, e uma Queda meta-histórica deste Adão meta-histórico ou transcendental, assim, combinando ideias platônicas e kantianas com a verdade Bíblica” (BRUNNER, 2006, p. 80).

Este Adão colocado no Paraíso foi o primeiro homem criado por Deus e posteriormente abandonado por Ele. Fazendo uso metodológico da figura lendária, eles eliminariam as diferenças entre o Adão transcendental e a visão agostiniana do Adão no Paraíso descrito no livro do Gênesis. Para Brunner, o ganho desta descrição era evidente, pois, “todas as impossibilidades associadas a uma visão de Adão como uma figura histórica, seriam eliminadas” (BRUNNER, 2006, p. 80). A teoria agradou e muito a modernidade. Porém, levaria a entender uma doutrina da criação aos moldes platônicos e, conseqüentemente, uma desastrosa doutrina da Queda e do Pecado.

Brunner rejeitou a teoria agostiniana de cosmovisão antiga de um Estado Primitivo que já não supria mais as necessidades da modernidade. De outro lado, também rejeitou as especulações metafísicas de um possível Estado Primitivo e de uma Queda transcendental. O teólogo procurou outro viés mais seguro, que não incorreria nem na teoria pré-copernicana agostiniana e nem numa possível criação e Queda transcendental.

Brunner procura um caminho que, segundo ele, diminui a tensão causada pela visão antiga agostiniana e a visão moderna pós-copernicana. Assim, desvia-se da ideia de um mundo criado em seis dias e do possível estado primitivo de um Adão no Paraíso. O método estabelecido é o cristocêntrico. Não se trata aqui de uma Cristologia, e nem um possível entendimento da humanidade do Cristo. Jesus aqui não é o objeto de sua pesquisa, mas a fonte e a norma de toda verdade (BRUNNER, 2006, p. 82). A antropologia que o autor quer desenvolver tem como fundamento metodológico a Cristologia.

Conforme Brunner é condição fundamental para que o homem tenha um encontro com Deus, que reconheça a si próprio como criatura; como um ser criado por Ele. Não se pode negar que o homem tem um sentimento religioso, e que este sentimento é parte essencial da condição humana; que a necessidade do divino é inerente à sua condição. Porém, para que sua condição de criatura seja

reconhecida, o divino tem que ser o verdadeiro criador. Somente a partir do encontro do humano com o divino, ele se reconhece como criatura; como um ser que necessita incondicionalmente do Criador, estabelecendo sua verdadeira condição de ser realmente livre.

Como foi aqui descrito, o homem só se reconhece como “Eu” na medida em que se relaciona com o Criador; é um ser criado e dependente Dele. Porém, se esta síntese não for bem estabelecida em sua capacidade de distinguir-se do resto da criação, que seria mero objeto, ele corre o risco de confundir sua natureza criada com a natureza de Deus, como se a sua fosse a razão de Deus. Quanto mais desenvolvido, o homem se torna em mente e espírito; quanto mais claramente ele faz a distinção entre pessoas e coisas, “mais ele se inclina a identificar o Sujeito humano e o divino”¹⁸ (BRUNNER, 2006, p. 83). Para Brunner, nesta busca incessante da razão humana, em que o homem procura com seus próprios esforços a divindade que jamais pode encontrar, ele segue fazendo tal identificação¹⁹. A única forma de ele corrigir o equívoco é no encontro pessoal entre o humano e o divino.

Este encontro é um ato de fé, onde ocorre aquilo que Brunner denominou a “Verdade como Encontro”. Porém, não é na percepção da conexão com o corpo que o homem reconhece a si mesmo como um ser criado por Deus; é “por meio da fé que o homem reconhece que o corpo faz parte de sua natureza e, não uma adição estranha” (BRUNNER, 2006, p. 84). A percepção de reconhecimento como criatura não nega a sua liberdade, porém, ele tem conhecimento de que esta é fundamentada no encontro com Deus; é um ser criado e totalmente dependente de seu Criador.

2.3 A imagem de Deus na criação

O ponto de partida de Brunner da imagem de Deus no ser humano tem como característica o encontro. Deus encontra o homem em Jesus Cristo, como um ato de liberdade e de revelação. No ato de Deus se revelar ao homem, ele ao mesmo tempo mostra ao homem a relação do próprio homem com Ele, (Deus). É de singular importância ao ser humano a ciência desta relação. A vontade generosa do

¹⁸ Segundo Brunner, de Heráclito em diante, a filosofia ocidental, quando não tocada pelo materialismo, fez repetidas tentativas para alcançar esta identificação, e o autor a encontrou na filosofia indiana, mais expressivamente no Panteísmo.

¹⁹ Entre a busca incessante da razão e o Panteísmo, onde tudo é Deus.

Criador, que se comunica a ele, é a causa de todo fundamento do seu ser. Deus quer que ele atenda seu chamado em amor como um ato responsivo. O homem, ao aceder ao chamado de Deus, apresenta-se não como uma criatura como qualquer outra, ou como mero objeto, mas como resposta ativa e espontânea de alguém que se reconhece como criatura livre. Ao encontrar-se com o Criador, torna-se um ser pensante livre, um Eu autodeterminado. E, somente assim, pode responder livremente ao Criador. “O Eu livre, capaz de autodeterminação, pertence à constituição original do homem como criado por Deus” (BRUNNER, 2006, p. 86).

Brunner insiste que um ser totalmente liberto é um ser responsável; responsabilidade constituída de uma liberdade limitada.²⁰ Esta, entendida como liberdade restrita, é a condição que distingue a liberdade de Deus, acima do que entendemos por responsabilidade e, ao mesmo tempo, o que a diferencia do resto da criação como objeto. Este é o propósito da criação do homem: de responder a seu Criador. Ele toma posse de sua liberdade para que possa “responder a Deus, de tal maneira que, por meio dessa resposta, Deus glorifique a Si mesmo, e ao mesmo tempo, comunique-se com sua criatura” (Brunner, 2006, p. 87).

Na teologia de Brunner, o homem é um ser totalmente livre no uso de sua responsabilidade. Ele pode negá-la ou mesmo fazer mau uso dela, porém, não consegue livrar-se. Isto porque a responsabilidade é parte inalterável da estrutura do ser; é a verdadeira existência humana. Este aspecto formal do ser humano, no Antigo Testamento, é conceituado como ser criado à imagem de Deus. O feito à imagem de Deus significa algo que ele não pode perder de forma alguma. Tal similaridade formal entre Deus e o homem consiste em sua existência como sujeito; como pessoa, alguém feito para liberdade. O homem livre e responsável é o elemento substancial da *Imago Dei* em sua teologia. Mesmo em sua liberdade limitada, ele é constituído de capacidade, de construção e de plena realização humana. Mas sua total realização está condicionada à verdadeira resposta ao criador. Assim, na condição de pecador, não lhe é negada a possibilidade de convivência social e relacional; contudo, ao homem só se dá sua verdadeira existência como ser, como sujeito, na resposta correta dada ao Criador.

²⁰ Responsabilidade, em Brunner, tem uma conotação de dependência. Brunner procura distanciar-se do eu cognoscente autônomo do idealismo. Por outro lado, denota que a liberdade do idealismo não é meramente uma liberdade e nem uma irresponsabilidade num sentido do ser em sociedade. Mas um eu que não reconhece sua dependência do Criador.

A concepção neotestamentária da *Imago Dei* é apenas uma pressuposição. Esta imagem, para o Novo Testamento, é totalmente perdida, e não há condições de ser recuperada, a não ser que seja restaurada. Brunner fala de um sentido material da palavra, identificada com a existência na palavra. Nela dá-se a verdadeira *Imago Dei*. Enquanto que no Antigo Testamento falava-se de uma existência formal, pela qual o homem tem sua existência como ser responsável, aqui ela é a verdadeira existência dele. “A restauração da *Imago Dei*, a nova criação da imagem original de Deus no homem, é idêntica ao dom de Deus em Jesus Cristo recebido pela fé.” (BRUNNER, 2006, p. 89). A condição da restauração da imagem de Deus está na fé em Jesus, que é a verdadeira existência do homem perdido no pecado. Em sua teologia, a restauração da imagem original dá-se na real humanidade que se encontra no amor divino. Da mesma forma, “a verdadeira liberdade do homem é completa dependência de Deus.” (BRUNNER, 2006, p. 89). A verdadeira humanidade não está relacionada com o que o homem pode fazer ou expressar em si mesmo. Não aflora do pleno desenvolvimento humano, mas do que recebe de Deus em sua relação com Ele. É na permanência em comunhão com o Criador, que é revelado o Amor. De outra forma, a separação de Deus é a perda da real humanidade, é a destruição da *Imago Dei*.

Brunner faz distinção da *Imago Dei* entre um conceito de substância, e outro de relação, citando o entendimento católico de imagem de Deus. Responsabilidade é uma relação e não substância. Tal afirmação faz toda a diferença em sua análise. Se responsabilidade for substância, o catolicismo está certo, a *Imago Dei* é concebida no sentido estrutural formal, como dotação da razão, como liberdade criativa, “então o homem possui a Imagem de Deus em si mesmo” (BRUNNER, 2006, p. 91). Para o autor, esta forma de pensar a Imagem de Deus é a porta de entrada para um panteísmo ou mesmo idealismo; o homem possui a razão divina em si mesmo, sem precisar ser restaurada em Jesus. Neste sentido, a obra salvífica de Cristo não teria efeito algum no ser humano: este com sua própria razão responderiam ao Criador; sua Imagem de Deus não teria sido destruída com a Queda. Ele, que tem em si mesmo a razão divina, precisará apenas tornar-se consciente dela e fazer distinção da outra, que é inferior.

É importante que se tenha uma ideia clara da imagem estrutural formal e da imagem material. Se não, deve-se negar que o pecador possui qualquer qualidade de humanidade, ou carecemos de concordar que a perda da *Imago Dei*, no sentido

material, deve ser considerada meramente como obscura ou corrupção parcial da imagem. O homem de qualquer forma está diante de Deus, respondendo ou não ao Criador; ele é responsável. No entanto,

o fato de que o homem, empregando mal sua liberdade e negando sua responsabilidade, volta suas costas a Deus, não significa que ele não mais esteja diante de Deus. Pelo contrário, ele está perante de Deus como pecador; ele está diante de Deus numa atitude errada, por isso se encontra sob a ira de Deus. (Brunner, 2006, p. 92).

A perda da imagem material não tira a responsabilidade do homem diante de Deus. Ele é livre para tomar decisões. Ainda que pecador, somente ele é diferente do resto da criação, e tem consciência de escolha. Deus o chama à existência para que O responda de forma correta, não para que possa ter liberdade de escolha entre o que é certo e o que é errado. O homem não está destinado a escolher entre fé e incredulidade, ou mesmo obediência e desobediência. O fato de ter “consciência dessa liberdade de escolha, é o efeito do pecado e da separação de sua relação com Deus” (BRUNNER, 2006, p. 92). Como foi dito, ele é responsável, tem liberdade para tomar decisões, porém, não possui autonomia separada de Deus.

O homem anterior à Queda tinha uma relação direta com Deus, no entanto esta foi rompida, tornando-se de relação direta para mediada. A mediação entre Deus e o homem agora é a lei. Esta forma de mediação da lei, Brunner vai chamar de representação. “A responsabilidade do homem está separada da generosa graça de Deus, e agora só pode ser entendida como responsabilidade legal” (BRUNNER, 2006, p. 93). Ela é resultante da falsa autonomia do ser humano. Do ponto de vista neotestamentário, a “lei é estranha à relação original do homem com Deus.” (BRUNNER, 2006, p. 169). Isto acontece com a ruptura do pecado, e a consequência é a total separação entre o homem e Deus. Ele agora está diante da ira do Criador; rompeu o relacionamento com a busca de sua autonomia. Então,

através da ruptura do homem com Deus, esta relação direta se perdeu. Seu lugar é tomado pela lei. Existe agora uma autoridade neutra ou abstrata entre Deus e o homem. Deus não mais confronta o homem pessoalmente, mas Ele é representado por uma autoridade impessoal, pela lei. Em lugar da presença ativa de Deus há esta presença representativa através da lei. (BRUNNER, 2006, p. 170)

Agora, não é Deus quem se relaciona diretamente com o homem por causa da responsabilidade deste. Pela sua falsa autonomia, ele rompe com Deus, e sua existência é remediada de forma legalista, o que no pensamento brunneriano é um equívoco. Estar no legalismo significa existência legalista, moralidade legalista-farisaica. O homem tinha uma relação direta com Deus; com a lei, tal relação torna-se impessoal, o que o distancia o homem de seu criador. “Quanto mais legalista for, quanto mais toma forma estatutária, menos se identifica coma verdadeira vontade de Deus” (BRUNNER, 2006, p. 170). Deus não se apresentou ao homem de forma de uma demanda abstrata, mas por amor. “Porquanto com amor eterno te amei, por isso com benignidade te atraí” (Jeremias, 31:3).

2.3.1 A Questão Pecado

Seu entendimento sobre o que é pecado não tem relação alguma com questões morais ou desvio de caráter. No entanto, existe a necessidade da redenção do homem. Assim, “à luz da revelação cristã opera a transição do estado de ser-um-pecador para aquele do ser redimido” (BRUNNER, 2006, p. 129). A concepção de pecado, em Emil Brunner, só pode ser entendida a partir da revelação do Novo Testamento. Isto porque seu ponto de partida não está na tradicional narrativa de Gênesis 3. Entender um possível Adão no Paraíso faz parte de uma cosmovisão antiga, e sua preocupação é falar ao homem moderno. Outra questão de grande importância para Brunner é que, em sua concepção, a narrativa contida no terceiro capítulo do livro do Gênesis pouco influenciou a doutrina do Pecado na Bíblia, quer no Antigo ou no Novo Testamento. Além disso, ele entende que as grandes dificuldades intelectuais associadas a esta passagem mítica do Gênesis são equivocadas, pela relação errônea de sua interpretação. No entanto, Brunner preserva a Queda, e está ciente de que não há como entender a mensagem de redenção do Novo Testamento se não a preservarmos. Somente a partir de uma humanidade caída, compreendemos a necessidade de sua redenção. Com isso, conclui que,

toda concepção de pecado que tenta se estabelecer sem essa ideia mítica de uma Queda, prova em um exame mais detalhado, ser uma reinterpretação otimista do fato real do pecado, que torna o pecado um fato da natureza ou apenas a preocupação moral do indivíduo. (BRUNNER, 2006, p. 131).

Diferentemente de Kierkegaard, que vê o pecado como uma possibilidade²¹, Brunner o vê como uma realidade inerente à humanidade. Isto é, em algum momento de sua existência, a queda é algo real para o ser humano.

2.3.2 Pecado como rebelião como apostasia

O pecado é apostasia, é rebelião. Mesmo se não tivéssemos nenhuma informação a respeito da Queda, ou se omitíssemos passagens Bíblicas referentes ao pecado, a verdade despontaria sobre todos nós. A respeito do relato mítico da Queda, contido no capítulo 3 do Gênesis, Brunner afirma que não tem tanta importância no Antigo ou no Novo Testamento. Este relato é mencionado apenas duas vezes no Novo Testamento: em Romanos 5. 12 – 21, Paulo discorre de forma mais teologicamente detalhada; e outra mais casual em 1º Timóteo 2, 24. O pecado não é simplesmente uma vida subjugada pelos sentidos que ainda não conseguiram ser dominados pelo espírito, como explicava a filosofia grega. Na perspectiva Bíblica, o pecado não se caracteriza como um fenômeno primário; “não é o início, mas o desvio do início; o abandono da origem; o rompimento com aquilo que Deus deu e estabeleceu” (BRUNNER, 2006, p. 132). Enquanto na filosofia grega o pecado é entendido como intrínseco à natureza humana, isto é, algo que acompanha o ser humano em sua própria constituição, na concepção Bíblica ele se caracteriza como um desvio do início. “O pecado é apostasia, rebelião, desvio do elemento primário a criação na Palavra de Deus, mas, o segundo elemento é a contradição desta criação” (BRUNNER, 2006, p. 133).

Ao entender o pecado como apostasia, Brunner recorre à história da Queda: o homem quebra a comunhão com Deus, devido à sua oposição; ele quer ser como Deus. Seguindo tal ponto de vista, a submissão a Deus é algo quebrado pela sua oposição. “O homem quer estar um nível com Deus, e assim fazendo, se torna independente dele” (BRUNNER, 2006, p. 134). A oposição o coloca como um ser que deve sua existência a si mesmo, isto é, sua liberdade está em oposição com sua criação. Brunner sustenta que a total emancipação do homem a Deus é “a desistência da atitude de dependência, a fim de tentar conquistar a plena

²¹ O Conceito de Angustia: Uma Simples reflexão psicológico-demonstrativa direcionada ao problema dogmático do pecado hereditário.

independência, a qual torna o homem igual a Deus” (BRUNNER, 2006, p. 134). Apesar de nem todos terem consciência de seu pecado, ele é mais profundo que a própria consciência que podemos ter dele, afirma o teólogo de Zurique. O homem precisa de Cristo para ter consciência de sua situação pecaminosa, e também necessita estar apto a perceber o abandono de seu verdadeiro destino divino na criação. A questão que se dá é o “abandono de Deus por parte do homem” (BRUNNER, 2006, p. 134). A busca por liberdade incondicional é a negação de sua responsabilidade²², a emancipação daquilo que nos torna responsáveis. Assim, a busca por liberdade é a própria escravidão do ser humano. O desejo de autonomia é a auto-deificação do homem, a própria negação de Deus.

2.3.3 Pecado como uma ação total

Para Brunner, ao considerar o pecado como esforço para alcançar a liberdade absoluta do homem, este ato de desvio determina toda a sua existência. O pecado significa a criação de um novo estado de vida. O homem feito à imagem de Deus, para responder a seu Criador, reivindica para si que toda sua existência é livre. Ele se desprende das amarras que o atam a Deus; dá-se o rompimento da criatura com seu Criador. O ato pecaminoso afeta todo o ser humano; não apenas parte de seu ser, mas sua totalidade. É justamente com esta questão que o autor está preocupado. Segundo ele, a totalidade que afeta o homem é o significado real pecado. Diferentemente do conceito não-cristão de que o pecado parte de um princípio, ele procede de alguma parte; assim como um instinto do homem, uma parte inferior, sua interpretação é que este afeta todo o ser. Brunner faz uma analogia de que o coração é o lugar do pecado do homem, o “Quartel General do Estado Maior, não o escritório de algum oficial subalterno” (BRUNNER, 2006, p. 136). Assim, para o teólogo de Zurique, o coração é que comanda todo o ser: assim, sendo este afetado, o ser humano é contaminado pelo pecado.

Brunner faz agora uma analogia desta totalidade com a visão kantiana do Mal Radical e sua aproximação com a verdade cristã. Ele concorda com Kant em sua rejeição de que o mal do homem seja determinado pelos sentidos. Não são os impulsos sensoriais as causas do mal no homem, porém estes “só se tornam maus

²² Aqui, o que Brunner entende por responsabilidade significa a resposta correta do homem ao seu Criador.

quando permitem a si mesmos estar sob o controle deles, quando se entregam à tentação, isto é, quando passam para o lado tentador” (BRUNNER, 2006, p. 137). Em sua leitura do filósofo prussiano, o mal é um ato do homem em sua totalidade; e o porquê de Kant falar do coração mal. “Esse mal é radical porque destrói a base de todas as máximas” (BRUNNER, 2006, p. 137). Em seu conceito, Kant tem a percepção do mal humano em sua unidade pessoal, percebendo-o como uma unidade unificada. Assim, o filósofo pode fazer esta distinção a partir da Revelação Divina; porém, na medida em que o faz, e que cede lugar da Lei Divina à Razão, e ao considerar a autonomia do homem como autolegisladora, ele perde a visão do mal radical. Brunner sinaliza a incapacidade de Kant de perceber o mal total humano, ao tentar relacionar o mal radical pela ferramenta hermenêutica da Lei Divina. Isto porque a lei é ambígua e pode ser interpretada do ponto de vista da teonomia ou da autonomia. Deste modo, “a profundidade máxima do mal radical permaneceu oculta para Kant” (BRUNNER, 2006, p. 137). Apesar de este chegar a afirmar o *ego totus*, e mesmo reconhecendo empiricamente o *nos toti*, a unidade de ambos ainda permanece oculta a Kant. Ou seja, o mal que afeta toda a estrutura do ser humano só pode ser percebido a partir da Revelação Cristã. Não há espaço, em sua concepção, para a Razão entender esta estrutura complexa que é o mal em todo o ser.

2.4 O Pecado Universal (Universalização do Pecado)

Paulo escreve aos Romanos 3, 23: “Porque todos pecaram e estão destituídos da glória de Deus”. Segundo o autor, não é difícil admitir que todos os homens pecaram. Até mesmo no paganismo pré-cristão encontramos declaração de que o pecado é algo universal. Brunner compara esta universalidade como *nos toti*, que para ele é mais aceitável do que a análise do mal radical em Kant. Destarte, o mal que a humanidade comete em sua totalidade forma, segundo ele, um reino do mal capaz de infectar toda a sociedade, espalhando-o de pessoa a pessoa. Sua radicalidade é tão grande na esfera moral, que chega a compará-lo a uma epidemia física no homem. Infecta as instituições com poder tão grande, que seu retorno à sociedade faculta reinfecção dos próprios indivíduos. Este pecado que assume forma de dano social, incorporando-se nas instituições, é maior do que qualquer mal individual. Entretanto, isto não nos conduz ao mistério, à ideia Bíblica de

solidariedade do pecado. Só podemos entender tal concepção, ou ter esta percepção, através da revelação cristã. “O pecado não é apenas algo que nos afeta a todos do mesmo modo, mas é algo que nos diz respeito como um todo” (BRUNNER, 2006, p. 139). Isto é, a mesma revelação divina em Jesus Cristo, pelo qual nos tornamos conscientes do nosso destino divino na criação, revela nosso pecado. Cada ser humano tem plena consciência do pecado da humanidade, em sua totalidade.

Brunner acompanha Paulo na ideia de que Jesus é o Redentor da humanidade, porque o pecado é de toda ela. Assim, o pecado do indivíduo é o pecado da humanidade. Da mesma forma que todos pecaram em Adão, todos foram redimidos em Cristo. Tanto a universalidade da redenção como do pecado são um, e a mesma forma para a coletividade. “Perante Cristo somos uma humanidade indivisível” (BRUNNER, 2006, p. 140). Este é um mistério que o próprio autor reconhece sua incapacidade de entender, de um ponto de vista intelectual: “é um mistério da fé.” (BRUNNER, 2006, p. 140); o ser humano não tem capacidade de penetrar em seu âmago. O autor toma emprestado o pensamento de Kierkegaard ao dizer que ele é parte da natureza do homem; que cada um é ao mesmo tempo indivíduo e humanidade; que Deus cria cada um como pessoa distinta. Assim, a verdadeira humanidade baseia-se na Palavra de Deus, que é a mesma para todos. “Tudo o que diz respeito a um ser humano, diz respeito a todos” (BRUNNER, 2006, p. 140). A solidariedade²³ do pecado diz respeito a todos, da mesma forma que a Redenção em Cristo. A verdadeira humanidade do homem é baseada na Palavra de Deus.

Podemos ir mais longe e dizer que o destino para o qual cada um de nós foi criado inclui como seu -*Télos* a comunhão de todos - cada um de nós é destinado ao Reino de Deus, não apenas para um *Télos* divino individual - e, portanto, o fato de eu ser um pecador diz respeito a todos os outros. (BRUNNER, 2006, p. 140).

O destino designado a toda humanidade tem sua prerrogativa tanto no sentido positivo quanto negativo. O teólogo de Zurique afirma que o pecado é intrínseco ao homem, e que o conhecimento deste pela humanidade não é consequência de investigação, mas sim de uma verdade a priori. Brunner não tem a

²³ Do ponto de vista jurídico, esta solidariedade é um compromisso pelo qual as pessoas se obrigam umas às outras e cada uma delas a todas.

intenção de explicar o pecado sobre sua unidade em Adão. Ao falar de solidariedade, isto é, de não ser algo do indivíduo, mas sim da coletividade, Brunner procura fazer uma analogia com a noção de inconsciente coletivo da psicologia moderna²⁴. Assim, o que é individual não é meramente uma pessoa individual; mas a pessoa está conectada de forma mais profunda na personalidade da alma de todas as outras, “de modo que tanto nosso destino divino quanto nosso pecado são pessoais e universais, nosso ato responsável e nosso destino comum” (BRUNNER, 2006, p. 141).

2.4.1 A Universalidade do Pecado no Tempo

Na doutrina da Criação, somos todos descendentes de Adão, e mesmo cada indivíduo tendo seu nascimento mediado pelos pais, é criado por Deus; cada indivíduo é um Adão concebido por Deus, e também descendente dele. Neste sentido, ao falarmos de Queda para sustentar o que a doutrina eclesiástica através de Agostinho sustentou, ou seja, a transferência do pecado de Adão às gerações posteriores, cometemos um equívoco: “seguimos um método que não está no sentido Bíblico” (BRUNNER, 2006, p. 142). Segundo Brunner, a história da Queda não é lembrada e não tem tanta relevância nem no Antigo e nem no Novo Testamento. “Nem mesmo o texto de Romanos 5. 12-21, que para o autor é uma exceção, tendo sido considerado como o “*locus classicus*” da teologia cristã desde os tempos de Agostinho. ” (BRUNNER, 2006, p. 142). Em sua interpretação, o texto paulino de forma alguma pode ser tido como suporte à interpretação de Agostinho.

²⁴ Esta teoria, na concepção de Carl Gustav Jung, faz-se num campo onde se guardam nossas ideias pré-concebidas. Do mesmo modo, ele afirmou que o inconsciente coletivo é a parte que não temos ciência sobre nossa própria essência. Isto é, comportamentos, sentimentos ou mesmo impressões que não temos como controlar conscientemente, residem nesta parte. Permanecem seguros, devido a nossa incapacidade de sozinhos termos acesso a eles. Diferentemente de Freud, que afirmou que toda esta herança era alimentada por nossas vivências pessoais, Jung propôs que se tratava da história da própria humanidade. Tal ideia parte do princípio de que não somos entes isolados, mas fazemos parte de um grande conjunto. Ou seja, cada indivíduo faz parte, contribui e partilha de uma herança e envia a mesma a toda comunidade. Assim, a humanidade partilha do mesmo vínculo. Para Jung, a teoria do inconsciente coletivo é algo que pode ser entendido. Segundo ele, neste consenso, a humanidade nos passou (ou passa) certas representações de um objeto sem termos conhecimento algum dele. Exemplo está na figura de Deus: não temos acesso a seu conhecimento empiricamente, porém negar a sua existência ou não, não nos diz muita coisa. Isto é, não chegamos à conclusão de forma verificável sobre o assunto. Porém, a ideia de Deus foi passada por nossos antepassados. Assim, criaram uma ideia de um ser poderoso e que está acima de qualquer humano.

Portanto, assim como por um só homem entrou o pecado no mundo, e pelo pecado, a morte, assim também a morte passou a todos os homens, porque todos pecaram. Porque até ao regime da lei havia pecado no mundo, mas o pecado não é levado em conta quando não há lei. Entretanto, reinou a morte desde Adão até Moisés, mesmo aqueles que não pecaram à semelhança da transgressão de Adão, o qual prefigurava aquele que havia de vir. Todavia não é assim o dom gratuito como a ofensa; porque, se, pela ofensa de um, morreram muitos, muito mais a graça de Deus e o dom pela graça, que é de um só homem, Jesus Cristo, foi abundante sobre muitos. O dom, entretanto, não é como no caso em que somente um pecou; porque o julgamento derivou de uma só ofensa, para condenação, mas a graça transcorre de muitas ofensas para justificação. Se pela ofensa de um, e por meio de um só, reinou a morte, muito mais os que recebem a abundância da graça e do dom da justiça reinarão em vida por meio de um só, a saber, Jesus Cristo. Pois assim como por uma só ofensa veio o juízo sobre todos os homens para condenação, assim também por um só ato de justiça veio a graça sobre todos os homens para justificação que dá vida. Porque, como, pela desobediência de um só homem, muitos se tornaram pecadores, assim, por meio da obediência de um só, muitos se tornarão justos. Sobreveio a lei para que avultasse a ofensa; mas, onde abundou o pecado, superabundou a graça; a fim de que, como o pecado reinou pela morte, assim também reinasse a graça pela justiça para a vida eterna, mediante Jesus Cristo, nosso Senhor. (BIBLIA, Romanos, 5, 12 -21).

Brunner sustenta que Paulo não tem nenhuma intenção de explicar o pecado, nem sequer sua natureza. Ele compreende que Cristo conquistou a morte e, através deste ato trouxe a vida. Ao reportar à história da Queda, Paulo diz que em Adão todos pecaram, e em Cristo todos são redimidos. Cada ser humano torna-se um pecador por seu próprio ato. Só podemos entender esta verdade em Cristo: Nele, a humanidade é vista como pecadora; uma unidade no pecado, que também em Cristo é redimida. Como foi dito, ao fazer referência a Adão, o apóstolo Paulo não tem a intenção de “explicar a origem do pecado, nem escusar o homem por seu pecado; tudo que é pretendido é que a referência à origem histórica do pecado enfatiza sua universalidade, que é confirmada pela fé” (BRUNNER, 2006, p. 142). Do ponto de vista da fé em Cristo, fazemos parte da humanidade pecadora, porém estamos unidos em sua redenção. A solidariedade do ser humano no pecado refere-se às gerações passadas, tanto do ponto de vista individual quanto coletivo. Não podemos ter acesso, em nossa consciência, ao momento da existência em que não éramos pecadores, ou de nosso primeiro pecado. No entanto, “este primeiro pecado não pode ser reconstruído por nós de maneira psicológica; está perdido na névoa da

infância ou meninice” (BRUNNER, 2006, p. 143). Brunner argumenta que, da perspectiva cristã, o homem tem ciência do pecado como parte de sua constituição; algo que está associado à sua essência. Porém, a questão do quando e do como da Queda, não há como responder do ponto de vista da história da humanidade.

Com o pecado, o homem rompeu seu estado imediato com Deus; com isso, a incapacidade da revelação direta entre Deus e ele se perdeu. Com a lei tomando o lugar da revelação, tomou lugar uma revelação abstrata e impessoal. Ao invés de Deus confrontar o homem pessoalmente, Ele é representado por esta autoridade impessoal. Onde estava a presença de Deus, agora existe uma presença representativa. A lei torna-se a vontade de Deus, não de forma paternal pessoal, mas algo concreto e imóvel. Quanto mais legalista for a lei, menos se identifica com a vontade de Deus. Mesmo que seja resumida em mandamento de amor, ela é uma exigência, uma demanda abstrata. A vontade de Deus, o amor de Deus, não pode ser estabelecida de forma fixada ou abstrata, pois é impessoal. Brunner, no Antigo Testamento, concebe a lei como revelação, mas a vê de forma secundária. A verdadeira revelação do amor generoso de Deus está somente em Jesus Cristo. “A lei, portanto, é, por um lado, a resposta irada de Deus ao pecado do homem; por outro lado é o meio pelo qual Deus traz à tona a apostasia pecaminosa do homem” (BRUNNER, 2006, p. 171). Para Brunner, a lei traz a luz ao homem como forma de reconhecimento que ele é um pecador, que está em rebelião contra o Criador.

2.4.2 A não-liberdade, o *Servumarbitrium*

“Aqueles que não entendem a liberdade humana, não entendem o homem. Aqueles que não entendem a não liberdade do homem não compreendem o pecado” (BRUNNER, 2006, p. 172). Foi na antiguidade que os teólogos (da época) tentaram, através de suas defesas, buscar a dignidade humana por meio da liberdade e responsabilidade dadas por Deus. Era uma tentativa que almejava a correção das barreiras impostas pelo determinismo atual presente. A tentativa, entretanto, impediu-os de ter uma correta relação entre pecado e culpa. Mas foi em Agostinho que houve uma reação contundente acerca da liberdade humana. Agostinho viu a natureza do pecado como não liberdade; acentuando a verdade de *non posse non peccare* contra a teologia pelagiana, o bispo de Hipona afirmava a impossibilidade do não pecar. A doutrina agostiniana do Pecado Original foi uma tentativa de

explicar este *non posse*; por outro lado, corria-se o perigo de entrarmos em um novo determinismo. No pensamento medieval, surgiu a ideia do *liberumarbitrium*. Tal entendimento foi um distanciamento radical da ideia agostiniana de pecado. Os Reformadores, na intenção de lembrar ao homem que o pecador é caracterizado pelo *servumarbitrium*, “essa caracterização, combinada com a doutrina agostiniana do Pecado Original, proporcionou uma abertura para outro tipo errado de determinismo” (BRUNNER, 2006, p. 172).

Assim, com a Queda, o homem perde sua liberdade originária, tornando-se incapaz da realização do seu destino. Porque o mal se apoderou do homem, agora torna fundamental a importância de sua redenção. Brunner concorda com a fórmula agostiniana *non posse non peccare*. A condição é a impossibilidade de não pecar e a incapacidade de “perceber o fato de que fomos feitos à Imagem de Deus em sentido material” (BRUNNER, 2006, p. 173). O mal que atingiu o homem com o efeito da Queda mostrou a incapacidade do homem de qualquer esforço moral ou mesmo religioso para romper a barreira do *non posse non peccare*. Para Brunner, esta condição é o verdadeiro significado do *servumarbitrium*.

Brunner chama atenção para o cuidado com o perigo da precipitação de querer combinar o *servumarbitrium* com alguma espécie de metafísica determinista. Assim, parte do princípio de que apesar do pecado, o homem nunca deixa de ser sujeito. Mesmo como pecador, é um ser responsável. Neste sentido, o teólogo de Zurique quer falar daquilo que entendeu como a *Imago Dei*, em seu sentido formal: mesmo com a Queda, o homem é um ser semelhante ao Criador, e tem ainda a capacidade de um ser responsável. O fato de ter pecado, o mais grave que possa ter sido, de forma alguma ameniza sua responsabilidade enquanto pessoa. “Quanto maior o pecado, mais responsabilidade e, portanto, mais culpado o homem se torna” (BRUNNER, 2006, p. 174).

Quando olhamos o homem, percebemos que ele é um ser social e totalmente responsável por suas atitudes. A capacidade de criar cultura é algo inerente ao ser humano. Ele constrói sua identidade no meio social em que vive. Em sua análise, Brunner não faz relação alguma com pecado e moralidade. O homem é um ser moral, cuja vida é dirigida por suas decisões. Por mais ético e compromissado com a sociedade, de modo algum deixa de ser um pecador. Porém, ele só se torna um verdadeiro humano, na medida em que responde ao Criador. O homem é um ser relacional e, nessa relação que o homem conhece seu verdadeiro ser. Ele, de forma

alguma, é destituído de responsabilidade. Pode até ser um pecador virtuoso, mas jamais deixa de ser um pecador.

2.4.3 A contradição humana

“Porque não faço o bem que prefiro, mas o mal que não quero, esse faço. Mas, se eu faço o que não quero, já, não sou eu quem o faz, e, sim, o pecado que habita em mim” (Romanos, 7, 19-20). A situação em que o apóstolo Paulo se encontra, para Brunner, é a condição humana. Tendo ou não ciência do pecado, o homem está em contradição com Deus e consigo mesmo. Sua condição é de um pecador; é de estar em revolta consigo mesmo, situação que se assemelha a uma enfermidade crônica. Dois tipos consequentes desta contradição são a auto-deificação, que teria como característica o egoísmo; e a deificação do mundo, ou seja, os prazeres oferecidos pelo mundo. Apesar da contradição, o homem ainda é um ser destinado a Deus; seu estado, caracterizado pelo autor, é de conflito perpétuo. Ele permanece em situação de oscilação “entre o desejo de fugir de Deus, e o desejo por Deus, entre uma negação ateuista da existência de Deus e um medo supersticioso de Deus” (BRUNNER, 2006, p 176). Este conflito existencial, que é consequência do pecado, repete-se em muitas variações de uma falsa relação entre moralidade e religião: há uma moralidade sem religião que chega ao extremo utilitarismo e convencionalismo; e uma religião amoral que aponta para outro extremo. Como exemplo temos as crueldades praticadas em nome da religião, ou de Deus. Esta contradição, no que diz respeito às relações humanas, não acrescenta em nada; na realidade só se torna prejudicial. Tais extremos são percebidos, segundo Brunner: de um individualismo intenso (e por sua vez inútil) a uma vida de comunidade, gerando um coletivismo hostil ao ser humano, deixando “tanto a liberdade individual quanto a verdadeira comunidade mal compreendidas” (BRUNNER, 2006, p. 177). Esta incongruência, perceptível para Brunner, é algo intrínseco na história da humanidade. A religião historicamente teve um papel fundamental em atrocidades cometidas em nome de Deus. Por outro lado, governos totalitários também tiveram expressão em crueldades em nome de uma soberania racial.

No intuito de sustentar este aspecto dualista do homem, Brunner recorre ao personagem da história da filosofia Blaise Pascal, no dualismo *grandeur et misère de*

*l'homme*²⁵. A partir dele, temos a percepção de que nada há de humano que não traga alguns traços da glória original da criação. Por outro lado, nada há de humano que não traga traços da Queda. Este mal-entendido do homem faz parte da Queda; sua pecaminosidade comprometeu o entendimento de si mesmo. Trata-se de um conflito permanente da existência humana, “porque é fomentado pela interação da falsidade em ambas as visões” (BRUNNER, 2006, p. 177).

²⁵ O que Pascal quer sinalizar com *grandeur et misère de l'homme*, é justamente esta condição de contradição do homem. Para Pascal, o homem não se apega apenas a suas fraquezas, a sua miséria; também existem nele sinais de grandeza. Para ele, apesar da condição de pecador, tanto a grandeza quanto a miséria são visíveis. Assim, o autor não tem a intenção de lançar a humanidade ao total desespero, mas à esperança salvífica do Deus. Este caminho percorrido por ele pode-se entender como dois abismos: o infinitamente grande e o infinitamente pequeno. O homem está oprimido por sua natureza pecaminosa. Está jogado em um pequeno espaço do universo. A nobreza está em sua capacidade de pensar, apesar de saber que seu destino é a morte. Apesar de seu amor pela ciência, Pascal tinha certeza de que o universo é silencioso para o coração humano e a ciência não tinha nada a dizer para que o homem pudesse se consolar. Para o autor, outro problema que atormenta o homem é o estado de inação. Este estado é um vazio que tem o poder de levá-lo ao desespero. Porém, em vez de contemplar este abismo de agonia, a saída do homem é afastar-se deste estado e procurar algo que possa lhe dar prazer, diversão. Assim, para ele, o ser humano é um vazio infinito que só poderia ser preenchido por algo infinito (Deus). No entanto, o homem busca algo que não pode o preencher, que são os prazeres terrenos. Para Pascal, a única religião capaz de nos proporcionar esta ideia das contradições do homem é o cristianismo. Ela nos ensina tanto nossa corrupção quanto nossa redenção.

CAPITULO 3: A VERDADE COMO ENCONTRO: A CONCEPÇÃO CRISTÃ DA VERDADE

Neste último capítulo, vamos dar atenção ao que o teólogo suíço entendeu como verdade. Ou seja, o que ele cunhou como Verdade como Encontro. Assim, distanciando do Sócrates Platônico que afirma que a verdade se encontra latente no homem, para Brunner, a verdade vem ao homem. Aqui, Brunner procura superar o objetivismo e o subjetivismo na história da Igreja, que segundo o mesmo eclipsou a verdadeira fé em Jesus. Vamos ver aqui, que o subjetivismo da fé distanciou o homem de sua relação com relação com o criador; e o objetivismo, viu no dogma uma fé equivocada tomando da mesma forma o lugar da fé como encontro pessoal do homem com Deus.

3.1 Idealismo e o naturalismo

Emil Brunner propõe-se a apresentar uma discussão filosófica que vai além da contraposição entre objeto e sujeito, na qual – segundo ele – a história da filosofia e da ciência, que têm origem na filosofia grega, está impregnada pela contraposição entre objeto e sujeito. Suas reflexões, que serão aqui desenvolvidas, são fruto de palestras que foram apresentadas pela primeira vez no outono de 1937, na Fundação Olaus Preti, na Universidade de Uppsala, Suécia, intituladas Verdade Como Encontro.

Em sua reflexão, Brunner procura distanciar-se do pensamento apriorístico grego, assim como epistemologicamente de Sócrates, para o qual a verdade encontrava-se latente no homem, e para o filósofo bastava uma ajuda para trazer a verdade à luz, a partir de arguições. Este método de investigação filosófica, feita em diálogo, consiste em conduzir a pessoa a um processo de reflexão e descoberta dos próprios valores. Para tal, faz-se uso de perguntas que têm por objetivo revelar possíveis contradições presentes em sua forma de pensar. Contradições estas que são normalmente baseadas em valores e também em possíveis preconceitos. Assim, o que cabe ao filósofo é ajudar a redefinir tais valores, levando a pessoa arguida a pensar por si mesma. “Esta é a ideia grega idealista da verdade, como a expressa a palavra *Aletheia*. Tem como base o pensamento da ideia apriorística” (BRUNNER, 1967, p. 14).

Esta forma apriorística do conhecimento da verdade teve em Platão uma das grandes vozes da antiguidade. Platão desenvolveu-as a partir de um pensamento duplo, tanto na matemática, quanto na ética. Porém, foi na geometria que o filósofo entendeu que figuras perfeitamente puras, assim como o triângulo, nunca se encontram no mundo sensível, e por outro lado não podem ser percebidas por nós através de qualquer tipo de ensinamento, mas somente são perceptíveis pelo exercício do pensar. O mundo sensível, para Platão, nada mais é do que uma reprodução imperfeita do mundo das ideias. Este mundo ideal é livre de qualquer impureza do mundo sensível. Percebe-se, a partir desta forma epistemológica, que qualquer percepção deste mundo não pode ser apreendida pelo sensível, seja por abstração ou omissão de qualquer forma de impureza, mediante a purificação, ou qualquer aumento de conhecimento. Assim, o conhecimento da ideia tem que estar latente no homem. Não pode vir por qualquer conhecimento adquirido. O que para nós, entendemos como verdadeiramente bom ou mesmo verdadeiramente belo, são apenas reproduções imperfeitas do mundo das ideias. “Se perguntarmos pela verdade do homem ou pelo homem verdadeiro, a resposta evidente é: o verdadeiro homem é o homem tal como se vê na ideia” (BRUNNER, 1967, p. 15).

Para Brunner, com este pensamento ideal ético, o idealismo tem exercido sua mais poderosa influência na história da humanidade. Segundo o teólogo, dentro da história da filosofia, esse idealismo tomou outras formas e, em seu desenvolvimento ulterior, foi ampliado à metafísica do espírito. Espírito que se tornou o sujeito cognoscente, o eu pensante. Característica do idealismo é a afirmação de que a realidade é um produto da mente humana, e existe apenas na medida em que é percebida pelo sujeito cognoscente. “O espírito é a verdadeira realidade; mas o espírito é acima de tudo o sujeito cognoscente, o eu pensante. Somente graças à posição do eu pensante os objetos existem; apenas pelo espírito conhecedor, há um cosmos infinito” (BRUNNER, 1967, p. 16). Na concepção de Brunner, o idealismo impôs a mente humana como evidencia irrefutável, “enquanto o empirismo nunca deixou de ser qualificado como realismo ingênuo” (BRUNNER, 1967, p. 16). Porém é inevitável a importância do empirismo para a ciência.

A questão do status da ciência, portanto, em relação à realidade que tenta descrever é de fundamental importância. A resposta do realismo é afirmar que ‘a realidade existe independentemente de ser percebida ou compreendida por nós’. A posição do realismo ingênuo,

ou realismo científico, é, porém, bem mais ousada. Ela sustenta que não apenas a realidade existe independentemente da nossa cognição, mas que, igualmente, 'as afirmações da ciência são descrições fiéis de como a realidade é'. Dizendo de um outro modo, 'a posição do realismo ingênuo equivale a uma adesão completa ao objetivismo, à primazia do objeto sobre o sujeito cognoscente'. Para o realismo ingênuo as afirmações da ciência têm o status de 'verdades inquestionáveis'. Em tal posição não existe uma mediação, é como se 'o cientista tivesse o telefone de Deus'. (MEDEIROS; BEZERRA, 2000, p. 109).

Não há como negar a importância do realismo ingênuo para o desenvolvimento da ciência. Nas palavras de Brunner, "realismo ingênuo ou não, prevaleceu" (BRUNNER, 1967, p. 16), isso, graças à grande evolução da ciência empírica. Influenciado pelo empirismo, o positivismo de Augusto Comte teve grande relevância no mundo ocidental, na segunda metade do século XIX. Ponto fundamental do positivismo é ter a ciência como norma e guia de uma sociedade. A ciência, para o positivismo, é a única forma de conhecimento possível. Como o único método válido, deve ser estendido a todos os campos da atividade humana. "Assim, ele chega à identificação da verdade e do conhecimento científico como conhecimento do que realmente existe" (BRUNNER, 1967, p. 16).

Brunner entende que, do ponto de vista científico, o homem não fica aquém de ser um objeto ao alcance de investigações seja da física, da química ou mesmo da biologia. O que ele pondera, é a forma do entendimento positivista da verdade que em sua essência "acredita poder compreender o homem em sua totalidade como um objeto" (Brunner, 1967, p. 16). Para o autor, o positivismo comete um grande erro em não reconhecer ou não ter reconhecido seus próprios limites na compreensão do ser humano. O homem, que pode ser entendido como um simples objeto da ciência, não pode encontrar nenhum sentido existencial em sua vida. Tentar perceber o humano como algo parcial, como objeto alcançável, é o mesmo que a perda da totalidade do humano. Fé, religião, cultura, entre outros, segundo Brunner, não encontram lugar na cosmovisão científica do positivismo.

Se a ciência com seu objetivismo do conceito de verdade é a verdade, então não apenas a fé cristã não pode aspirar à verdade, mas também não pode o mundo das ideias de Platão, nem o mundo de Aristóteles impregnado com o princípio do intelecto, nem o logos iminente do mundo de Heráclito, sem falar nos sistemas medievais engenhosamente compostos de metafísica antiga e fé cristã, a *harmonicemundi* de um Kleper, a Teodicéia de um Libniz, as

esplêndidas filosofias espirituais dos idealistas alemães, de Fichte, Schelling e Hegel: então tudo deles se desvendam como fantasias antropomórficas (BRUNNER, 1967, p. 18, *tradução nossa*).²⁶

É justamente deste tipo de ciência objetiva que Brunner procura se distanciar. Assim a fé cristã, com seus mais de dois mil anos e os grandes tratados de metafísica na história, que pelo positivismo não passa de uma mera abstração e conceitos impessoais, deveria submeter-se ao cientificismo positivista. Como já foi dito, o Positivismo fundamenta-se na ideia de que o único tipo de conhecimento autêntico é o científico, e que este pode advir apenas da afirmação positiva de teorias, por meio do método científico. O que vale é o conhecimento cientificamente demonstrável. Brunner reconhece a veracidade do conhecimento científico, podendo este ser frio e insensível até certo ponto, porém, demonstrável. No entanto, o que o teólogo conjectura é sobre a veracidade do conhecimento humano. Assim, como sujeito cognoscente do idealismo, o positivismo cientificista não pode abarcar todo o conhecimento humano. Brunner parece ir além, e entende que

da mesma forma que o conceito de verdade do idealismo atualmente não pode nos convencer, também não é suficiente esta "verdade" do realismo positivista, apesar de ser cientificamente comprovada. Nem a imagem do homem tal como nos aparece da ideia do sujeito pensante, nem o que nos é imposto como conhecimento objetivo, abarca toda a verdade do homem. O homem não é apenas o sujeito cognoscente, nem apenas o objeto cognoscível. Esta compreensão da verdade, que desde Descartes se rege pelo esquema de oposição entre objeto e sujeito, esquece justamente o que é decisivo: a unidade do homem (BRUNNER, 1967, p. 19. *Tradução nossa*).²⁷

²⁶ Si la ciencia con su objetivismo del concepto de la verdad es la verdad, entonces no sólo la fe cristiana no puede aspirar a la verdad, sino tampoco el mundo de las ideas de Platón ni el mundo de Aristóteles impregnado de principio de la entelequia, ni los logos inminente del mundo de Heráclito, sin hablar de los sistemas medievales compuesto ingeniosamente de metafísica antigua y fe cristiana, la armonía mundi de un Kleper, la Teodicea de un Leibniz, las espléndidas filosofías espirituales de los idealistas alemanes, de un Fichte, Schelling y Hegel: entonces todos ellos se deshacen como fantasías antropomórficas.

²⁷ Pero de la misma manera que el concepto de la verdad del idealismo actualmente no nos puede convencer, tampoco nos basta, a pesar de poder ser demostrada científicamente, esta "verdad" del realismo positivista. Ni la imagen del hombre como nos aparece desde la idea, desde el sujeto pensante, ni aquella que se nos impone como conocimiento objetivo, abarca toda la verdad del hombre. El hombre no es sólo el sujeto cognoscente, ni es sólo el objeto conocible. Esta comprensión de la verdad, que desde Descartes se rige por el esquema de contraposición de objeto y sujeto, pasa por alto precisamente lo decisivo: la unidad del hombre.

O autor está preocupado com a verdade do Homem. Já em sua leitura de Kant, parece entender que o homem só pode encontrar sua liberdade e responsabilidade como ordenança, algo como uma moral que se associa a um dever que vem dele próprio, e de sua razão (autonomia). O que Brunner parece acreditar é que esta responsabilidade dá-se em uma relação interior, na própria Verdade²⁸. A interioridade dá-se em um outro: Deus. Conforme ele acredita, embora os sistemas pós-kantianos não soubessem resistir ao espírito positivista do século XX, ainda há representantes para quem a pergunta pela verdade do homem tem se mantido viva, expondo, por sua vez, as debilidades do realismo ingênuo. Porém, é de Kierkegaard que Brunner se aproxima. Para ele, a grande contribuição do filósofo dinamarquês foi reconhecer a totalidade da verdade, não no homem, mas para além dele.

3.2 A Verdade como Encontro: o homem como ser responsável

No começo de sua obra *Migalhas Filosóficas*, Kierkegaard faz a seguinte indagação: Em que medida pode-se apreender a verdade? O autor parte da pergunta socrática acerca da verdade. Problematiza mais a questão, ao inquirir acerca da impossibilidade de procurar algo de que se tem conhecimento. Por outro lado, como se pode procurar algo de que não temos conhecimento? Segundo o teólogo, Sócrates resolve a questão com o recurso de que a verdade já se encontra adormecida no homem.

Diante desta aporia, o Sócrates platônico descobre um novo caminho, o da anamnese, ou seja, a alma recorda aquilo que já existia. Esta deve extrair a verdade que está sob sua posse, numa forma de recordação. Eis aí a prova da pré-existência da alma, desenvolvida em sua obra intitulada *Mênon*, também conhecida como teoria da reminiscência. Não há dúvidas, no pensamento do Sócrates platônico, de que maieuticamente, para fazer surgir a verdade, é imprescindível que esta esteja presente desde seu início na alma. É o princípio socrático de que a verdade não pode vir ao homem, nem por qualquer ensinamento. Ela já está de alguma forma latente nele. Assim, do ponto de vista socrático, o mestre não é a condição, pois a verdade já se encontra no sujeito.

Para não explicar do ponto de vista socrático, Kierkegaard procura outro caminho. O aprendiz é a não-verdade e cabe ao mestre lembrar-se de qualquer

²⁸ Para Emil Brunner a verdade é o próprio Cristo do Evangelho.

possibilidade de verdade. Ao levar o aprendiz para longe de si, e ao retornar para dentro de si mesmo, ele descobre que não tem a verdade, porém, que a mesma é a não verdade. A única analogia com a maiêutica socrática é a consciência de que, ao adentrar em si próprio, o homem descobre sua não-verdade. Na concepção de Kierkegaard, o mestre é a condição; o mestre lembra o sujeito de que ele é a não-verdade; o mestre é a própria verdade e o mesmo traz o sujeito a ela. Neste sentido, a diferença fundamental entre a proposta kierkegaardiana e a do Sócrates-platônico, é que em Kierkegaard pressupõe-se que a verdade não está no homem (na condição de pecador, o homem está fora da verdade). Com seus próprios esforços, seria impossível ao aprendiz chegar a ela. Pode-se concluir que a verdade vem de fora do homem. Neste sentido, é o Deus que vem ao homem por ele mesmo. Na revelação, Deus dá o primeiro passo.

Não dúvidas de que o teólogo de Zurique foi influenciado pelo pensamento do dinamarquês, no que diz respeito à existência e ao conhecimento da verdade. Esta não está no homem, mas sim, vem a ele. Este princípio hermenêutico, que podemos chamar de revelação, está presente em Brunner.

Conhecimento de Deus existe na medida em que há uma auto-manifestação de Deus, isto é, na medida em que há “revelação”. Há uma doutrina de Deus, num sentido legítimo da palavra, somente na medida em que o próprio Deus lhe conferir. A doutrina humana de Deus – que é indubitavelmente a doutrina da Igreja – só é legitimada, e pode somente pretender ser “verdade”, na medida em que a divina revelação – aquela que Deus ensina de Si mesmo – é validamente expressa por ela. Assim, a doutrina Cristã não apenas aponta para além de si mesma, para seu “sujeito” real, mas, aponta para longe de si mesma, à divina “doutrina”, ou seja, àquilo que o próprio Deus manifesta e “ensina” sobre si mesmo. (BRUNNER, 2004, p. 29-30).

Como dissemos, Brunner negavelmente parte do princípio kierkegaardiano da verdade. Porém, ele quer ir mais adiante e explicar algo que segundo ele, não foi bem claro em Kierkegaard. “Assim, o momento histórico como momento decisivo da compreensão cristã da redescoberta da verdade tornou-se claro. No entanto, “ele deixou inexplicável o segundo momento, tão importante como o primeiro: o pessoal” (BRUNNER, 1967, p. 28). O que na realidade Brunner propõe desenvolver nesse segundo momento, é o homem em relação com Deus. Seu ser, sua pessoa só se torna um verdadeiro humano, em sua totalidade, na medida em que se relaciona com o criador: Deus.

É inegável que o homem é um ser social por natureza. As relações e convivências fazem parte do seu cotidiano. O homem nasce em uma família e cresce de acordo com os direitos e deveres da sociedade a qual pertence. Assim, ele é gerado e posteriormente educado segundo os ditames que regem a comunidade vigente. Ou seja, estudar, trabalhar, casar e constituir família neste meio de convivência é o que se dará em toda sua existência enquanto humano. As relações sociais confrontam a convivência humana, pois o homem, como um ser social, necessita do outro; na sociedade cada indivíduo cumpre uma função, por mais simples que seja. É “impossível” para ele viver solitário; sem a socialização o indivíduo não se desenvolve enquanto ser humano. Ele é, ao mesmo tempo, um ser pensante e frágil. Pensante por sua capacidade cognitiva de criar, de desconstruir, de agir, entre outras. E frágil porque não consegue viver em isolamento, como se não precisasse de ninguém. Isto, aliás, seria a prisão de sua existência. Sendo assim, ele precisa interagir com os semelhantes para a construção de sua própria identidade.

Neste contexto, há duas questões fundamentais na construção do ser humano. A primeira, sua intimidade: o homem é um ser dotado de consciência de si próprio, baseada em sua racionalidade e emoções. Porém, apesar de sua individualidade, ele só se constrói efetivamente nas relações pessoais, com os semelhantes. A segunda seria sua própria sociabilidade: um ser enquanto membro de uma sociedade, que passa por um longo processo de socialização; e que tem prazo para assumir suas responsabilidades como um membro ativo daquela. Ao mesmo tempo em que o homem é um ser social por natureza, é também um ser subjetivo com suas qualidades e características, que influencia e se deixa influenciar pelo próprio meio, fazendo parte das transformações históricas da coletividade.

Pelo exposto acima, entendemos que a autonomia do ser humano está condicionada à sua própria relação social, seu meio de convivência, suas realizações pessoais enquanto ser social. Porém, o que queremos destacar é o pensamento de Brunner acerca do homem em sua relação com o ser supremo, que entendemos como Deus. Para nosso autor, todas as realizações possíveis ao homem não têm qualquer sentido, se não vierem de um encontro com o criador. A liberdade do indivíduo não se encontra em sua autonomia, em seu direito de ir e vir, nem mesmo em sua capacidade de pensar ou agir. Pelo contrário, a autonomia é justamente sua prisão; o homem só pode ser liberto à medida que reconhece sua

total dependência de Deus. É somente na relação com o Eu supremo que o ele chega à sua autonomia e liberdade²⁹.

O ser humano como pessoa não se baseia no seu pensamento, mas na sua responsabilidade, no facto de ser chamado por um Eu supremo e comunicado a ele {...} a exigência do Eu do Supremo que é, ao mesmo tempo, a assistência do Eu que justifica livremente, tal como entendido na fé. É apenas nesta relação dupla, e não na sua racionalidade, que o homem tem a sua origem e fundação como pessoa (BRUNNER, 1967, p. 28-29. Tradução nossa)³⁰

Para o homem, resta responder ao seu Criador. É justamente neste poder de resposta que ele encontra a natureza mais profunda de seu ser. Passa de simples natureza humana, para ser responsável e espiritualmente livre. Sua capacidade de autoconhecimento está na habilidade de resposta ao Criador, e não em sua própria razão. É neste chamado que o homem tem consciência de sua dupla pertença, ser Dele e ser para Ele. Não há dúvidas de que a afirmação de Brunner só pode ser percebida pela fé. O teólogo chama fé de algo atual, relevante, responsável; fé compromissada com o Criador e ao mesmo tempo com o próximo.

Em Brunner, parece haver uma relação intrínseca entre fé e comunhão. Somente através desta relação que se entende o homem como um ser em liberdade. Liberdade, neste sentido, é também responsabilidade. O autor enxerga uma “certa analogia entre a visão de Kant de que o ser da pessoa pode ser entendido como liberdade somente no dever, e o que temos dito de responsabilidade” (BRUNNER, 1967, p. 29). Porém, a diferença fundamental é que o dever e a responsabilidade em Kant estão imanentes na sua própria razão, e não algo que vem de fora do homem. Brunner radicaliza ao afirmar que “qualquer liberdade que não seja fundamentada na perspectiva cristã é a raiz de todo mal do homem, o pecado original³¹” (BRUNNER, 1967, p 30). O homem não pode ser o senhor de si mesmo; ser senhor de si mesmo o faz prisioneiro de sua razão.

A afirmação do autor de que o ser do homem se fundamenta em sua relação e em seu poder de resposta ao Criador não é uma afirmação da razão humana. Mas

²⁹ Ver Gálatas 2,20.

³⁰ El ser del hombre como persona no se basa en su pensamiento, sino en su responsabilidad, en el hecho de que le llame un Yo supremo y se le comunique, la exigencia de Yo-del-Señor que es, al mismo tiempo, asistencia de Yo que justifica gratuitamente, como se entiende en la fe. Sólo es esta doble relación no en su racionalidad, tiene el hombre su origen y fundamento en tanto que persona.

³¹ Ver Dogmática Vol 2. Doutrina Cristã da Criação e Redenção. Fonte Editorial.

sim uma afirmação de fé que foi estabelecida na autodoação de Deus na pessoa de Jesus Cristo, como prova do amor de Deus à humanidade caída. Somente na morte e ressurreição do Cristo que se faz relevante todo o discurso de fé. “É pelo poder outorgado pela ressurreição de Cristo que a criatura humana tem forças para obedecer à ordem de colocar-se integralmente, existencialmente, à disposição de Deus” (BARTH, 2009, p. 320). Este é o fundamento que torna realidade toda a existência humana. O homem é chamado à obediência a Deus. É somente nesta obediência que ele conhece sua liberdade como ser. Neste sentido,

sua independência não é uma liberdade à parte de ou em oposição a Deus, mas em Deus; é a liberdade para reconhecer-se como alguém criado por Deus em amor e para oferecer-se como alguém mudado pela vontade de Deus. Sua liberdade não é independência, mas dependência de Deus. (BRUNNER, 2010, p. 31).

O Deus se revela ao homem como um Eu-Senhor e exige dele total obediência. “O conhecimento desta ação como ação de Deus significa, ao mesmo tempo, o conhecimento do homem como pecador e do novo ser de uma pessoa como filiação de Deus” (BRUNNER, 1967, p. 31). Assim, para Brunner, conhecer a Deus obedientemente não é somente ter ciência da verdade, mas ao mesmo tempo ter comunhão com ela. A liberdade do homem consiste em reconhecer sua total dependência do Deus como criador e provedor da existência humana. Conhecer a Deus é o mesmo que conhecer o amor (1ª João 4,8); o amor de Deus que se fez em Jesus Cristo. O amor que se doa, que é incondicional, que se entrega. Somente na pessoa, na morte e na ressurreição do Cristo, que se pode entender este amor incondicional (1ª João 3,16). Encontrar a Deus significa ao mesmo tempo encontrar sua humanidade, não de forma abstrata, mas na humanidade divina Deus em Jesus Cristo. “A verdade do homem é baseada na humanidade divina de Cristo, que entendemos com fé na palavra de Cristo. Esta é a verdade como encontro” (BRUNNER, 1967, p. 31). Brunner está convencido de que somente nesta verdade como encontro, é que o homem pode descobrir seu ser original. Ele se liberta da sua própria verdade, que é a autônoma de si mesmo. Ela vem ao encontro do próprio homem, o torna livre e o restabelece em seu verdadeiro ser. Ser para Deus (Tu). Esta não é uma verdade que possuímos, tal qual podemos ter posse de outras; não é uma verdade adquirida por nossa própria competência, porém que nos é dada, quando reconhecemos a morte e ressurreição como um evento de salvação e

autocomunicação de Deus em Jesus Cristo. É o mesmo que comunhão. E está em oposição ao modelo socrático-platônico de que a verdade já se encontra latente no homem; ela vem ao encontro do homem. Só podemos ter conhecimento dela, e de si mesmo, somente na medida em que aceitamos que ela vem em direção ao homem.

Brunner está ciente de que esta verdade vinda ao homem é um tanto contraditória para qualquer um que queira pensar a respeito. Este é o paradoxo que o Evangelho de João tem a pretensão de testemunhar. “O que em filosofia ou misticismo está lá como fundamento transcendente do ser, é designado aqui como evento” (BRUNNER, 1967, p. 11). Assim, o Evangelho quer nos dizer, ou melhor, nos diz que todo fundamento do seu ser vai em direção ao homem, e não o contrário. Mesmo que ele tenha tal pretensão, não é de sua alçada poder adquiri-la. É o que fica claro na diferença da compreensão Bíblica da verdade, ou qualquer outro tipo. A verdade como encontro é a palavra que vai em direção ao homem, e que faz com que ele se abra para uma nova experiência com o Criador, que responda ao chamado de Deus. Para o grego o *Logos*, como princípio da verdade, o é enquanto ser pensante, no ato de filosofar.

Brunner está interessado não neste eu enquanto ser pensante, mas no eu em atitude responsória, como capacidade de comunicação. Para ele, o que torna o homem um ser verdadeiramente humano não é sua capacidade de pensar em sua individualidade, solitário em sua própria razão, porém, sua capacidade de responder ao chamado do Tu, o Deus criador que se revelou em Cristo Jesus. A verdade como um encontro não é a verdade de algo, nem de algo espiritual, de ideias. “Ao contrário, é ela quem quebra o conceito neutro de verdade e espírito; verdade que só tem sua expressão adequada na figura do Eu-Tu” (BRUNNER, 1967, p. 35).

Brunner, apesar de entender a verdade como encontro como o fundamento transcendente do ser, percebe o limite onde pode encontrá-la. No tocante à ciência, ambas têm seu lugar de reflexão, e também seu limite. Se esta verdade cristã for concebida como ortodoxia, ela sofre a tentação de adentrar em lugar que não seja seu. Sem dúvidas, encontrará resistência na epistemologia científica. Porém, ao conceber a verdade como encontro, a ciência não estará sob sua tutela e nem entrará em conflito. “O conhecimento científico conhece seus limites epistemológicos, assim, não abarca toda a realidade, e jamais dominará precisamente aqueles problemas que concernem ao homem como ser” (BRUNNER, 1967, p.45-46).

Para o autor, o desenvolvimento científico dos séculos XIX e XX percebe-se um tanto quanto enigmático, correndo o risco de ceticismo de sua própria solução. Segundo ele, existem não poucos cientistas que estão abertos à fé cristã, porém, há uma exigência de que a fé respeite seu limite e não invada o território científico através de um dogma, algo que aconteceu com muita frequência na história passada da Igreja. Assim, “uma ciência autocrítica e uma teologia autocrítica, que se entende como uma reflexão com base na responsabilidade, não estão em uma relação mutuamente contraditória, mas complementar” (BRUNNER, 1967, p. 46). Brunner deixa bem claro, em seu entendimento, o valor da ciência enquanto serviço para a humanidade. Porém, não tem dúvidas de que o seu desenvolvimento está longe de abarcar toda a necessidade do ser. De outra forma, impõe os limites da reflexão teológica, que é a reflexão sobre as verdades de Deus enquanto revelação ao homem. Assim,

compreender a ciência da perspectiva da fé significa entendê-la instrumentalmente como um meio que serve à pessoa e ao mundo da pessoa. Entendê-la como verdade última, como verdade em geral, é degradar a pessoa à categoria de uma coisa e, teologicamente falando, torna a ciência uma superstição hostil ao ser pessoal. (BRUNNER, 1967, p. 51).

Com essas palavras, o teólogo de Zurique compreende o valor e o limite tanto da ciência, como da reflexão teológica. Ao conceber a verdade como encontro, procura se distanciar tanto do objetivismo naturalista científicista e, por outro lado, se distancia do subjetivismo idealista do eu cognoscente. A verdade como encontro, como uma verdade que vem em direção ao homem, possui toda sua fertilidade na atitude responsória da fé.

3.3 Reflexão para além de uma antítese objeto—sujeito

A verdade como encontro, enquanto reflexão opõe-se ao pensamento socrático de que esta já está latente no homem; ela não está nele, mas vem a ele. Na concepção do teólogo, esta tem seu início no Antigo testamento, mas possui sua forma mais evidente no testemunho dos apóstolos no Novo testamento. Em seu confronto com o mundo do intelectualismo grego, foi profundamente alterada por uma teologia ortodoxa, trazendo prejuízos, tirando o ensinamento do Cristo de seu

centro e substituindo-a por doutrinas trinitárias e das duas naturezas³². Na análise de Brunner, a teologia dos Reformadores, em seu princípio, chegou a restaurar o ponto central da fé cristã, porém posteriormente tornou-se a própria ortodoxia. Outrossim, logo no início do século XX, em que a fé reformada parecia extinguir-se da cristandade, foi restaurada na pessoa de Karl Barth, com sua obra Carta aos Romanos, trazendo novamente a teologia para sua natureza Bíblica. Suas grandes influências foram Blumhardt e Johann Christoph. Além deles, outra influência neste momento foi o filósofo e teólogo dinamarquês Sören Kierkegaard, que se opunha a Hegel, distanciando-se assim de um sistema teológico.

Segundo Brunner, não muito tarde houve uma mudança radical no pensamento de Barth. Assim, como a ortodoxia protestante, houve uma alteração de ênfase em sua teologia. Esta influência veio do catolicismo romano, com a adaptação da doutrina *natus ex Maria virgine* que, para o autor, nada tem a ver com os escritos neotestamentários, e que compreende o nascimento do Filho de Deus de forma sobrenatural. A verdade que se encontra em Jesus Cristo não tem nenhuma relação com esta doutrina, “nem os credos mais antigos da Igreja entendem sobre partenogênese” (BRUNNER, 1967, p.59). Tal mudança fez com que a verdade da revelação fosse substituída por um feito sobrenatural, sob autoridade eclesiástica em que temos que crer como dogma. “Na direção desta fé, o dogma da Igreja desenvolveu-se como o ensinamento do Deus Trino e das duas naturezas em Cristo” (BRUNNER, 1967, p. 59). Esta compreensão foi comprimida no credo da Igreja, e, de acordo com Brunner, foi no ano de 1924 que Karl Barth deixou explícita como *Credendum*, em sua Dogmática. A mudança manifestou-se em três pontos fundamentais: para Brunner, Barth aderiu aos professores ortodoxos do século XVII e à teologia ortodoxa da época, alinhando-se a um escolasticismo para satisfazer os requerimentos do intelecto, tornando cada vez mais extensos seus escritos, estabelecendo distinções e tornando cada vez maiores os volumes de sua Dogmática.

Outro ponto de grande importância foi o distanciamento de sua origem: Blumhardt, Johann Christoph e Kierkegaard. “Tal distanciamento, conforme Brunner, foi a passagem da existência da fé para uma teológica” (BRUNNER, 1967, p. 60). Assim, o autor faz uma distinção sobre teologia como reflexão sobre a fé, e a fé

³² Ver, Dogmática Vol 1

como existência. Permanecendo nesta existência teológica, que ele classificou como teologismo cego, corre-se o risco de inverter o significado da palavra de Cristo. Para o teólogo, Barth nunca conseguiu e nem se empenhou em diferenciar sua teologia como existência teológica da fé da comunidade leiga, que constitui a comunidade cristã. Conforme Brunner, não houve esta diferenciação porque, para Barth, a fé é simplesmente "a realização subjetiva de uma *res objetiva*" (BRUNNER, 1967, p.61). Em Brunner, fé está devidamente entrelaçada com aquilo que Paulo expressou na primeira carta aos Coríntios 13: a caridade, a fé e a esperança. Continuando sua crítica, Barth não dedicou sua reflexão ao ministério dessa tríade³³, como mencionado acima, porém, "negligenciando ao aviso dos Reformadores, dedicou centenas de páginas ao mistério da Trindade" (BRUNNER, 1967, p. 61).

Para o teólogo de Zurique, o real afastamento de Karl Barth de sua origem teológica foi a inclinação para um objetivismo que se distanciou da fé Bíblica e dos Reformadores. Para estes, falar de Deus é o mesmo que falar da fé. Assim, um pensamento Trinitário e da eleição que negligencia a fé, é um pensamento sobre Deus. Segundo ele, a noção de Lutero de que Deus e fé estão intrinsecamente ligados, tem sido perdida paulatinamente; o próprio "Barth não lida com a fé até o final de sua Dogmática, onde deixa claro que esta ocupa um lugar muito inferior em comparação com a revelação de Deus" (BRUNNER, 1969, p. 62). Brunner parece estar ciente de que a fé neotestamentária foi esquecida na história, tanto no Catolicismo Romano quanto no Protestantismo. A fé como verdade, como encontro, como responsabilidade de responder a um chamado do Criador, um chamado à comunhão aos moldes do Novo Testamento, foi substituída por uma fé especulativa. "A correlação entre a verdade da revelação e a verdade da fé que encontramos na Bíblia e nos Reformadores foi quebrada, e o lugar de uma verdade divina que só está aberta à fé é agora tomada por uma especulação metafísica sobre Deus". (BRUNNER, 1967, p. 62).

Brunner não aponta sua crítica somente em direção ao seu contemporâneo suíço Karl Barth, Rudolf Bultmann também não ficou isento de suas duras críticas. A crítica ao teólogo alemão, é que este seguiu o mesmo extremo de Barth; sua teologia, porém, tomou rumos diferentes. Enquanto em Barth a teologia se fez em

³³ Faço-me valer da palavra tríade, da tradução inglesa "triad", ou seja, objeto de três entidades e, também, de três naturezas (trindade). A tradução do Espanhol usou a palavra trindade com letra m minúscula, fazendo distinção à Trindade Pai, Filho e Espírito Santo.

um extremo objetivismo, em Bultmann seguiu por um subjetivismo distanciado da revelação histórica em Deus e em sua autocomunicação; em sua palavra que é Jesus Cristo.

Bultmann, como um historiador do Novo Testamento, preocupou-se em apreender o testemunho, o Kerigma da comunidade primitiva, e o viu não em uniformidade, mas em sua pluralidade, diversidade de vozes no Novo Testamento. Seu esforço teológico, “seria expor e refletir o Kerigma que exprime e divulga a fé na ação de Deus em Jesus Cristo” (BULTMANN, 2004, p. 23). Todos estes testemunhos tinham por característica, primeiramente, trazer Jesus como revelador da verdade divina, e declarar a si mesmo como alguém que alcançou uma nova vida. Porém, ao identificar a fé em Cristo com uma nova autocompreensão, tira dela o que para Brunner é essencial, a relação. A fé não pode ser reduzida a apenas uma forma de autocompreensão de si mesmo, mas a uma forma de relacionar-se e responder ao Criador. Assim, “reduzir a fé em uma autocompreensão causa uma mudança ao meramente subjetivo e ao meramente individual, ao estilo do idealismo” (BRUNNER, 1967, p. 65).

Outro fator que não ficou livre das críticas de Brunner e que o mesmo julgou de suma importância para o distanciamento da fé do Novo Testamento, na teologia de Bultmann, foi sua estreita conexão com a filosofia existencial de Heidegger. Em sua crítica, foi erro fatal considerar que a ontologia de Heidegger pudesse servir como compreensão da fé cristã. Um de seus grandes erros, na concepção de Brunner, “foi subestimar a potência da filosofia de Heidegger e não ter dado conta de sua incompatibilidade com que a Bíblia entende como fé” (BRUNNER, 1967, p 66). Em uma possível filosofia cristã em sua concepção, Brunner procurou delimitar suas áreas de atuação. “A teologia é uma preocupação sistemática com a revelação divina da Bíblia, enquanto a filosofia cristã é uma reflexão do crente sobre o ser e sobre as realidades existentes, tal como elas são reveladas empiricamente” (BRUNNER, 1967, p. 70). Ambas teriam seu fundamento epistemológico na mesma fonte, e vocações um tanto quanto diferentes. Não poderia uma filosofia ser presa a sistemas teológicos como aconteceu na idade medieval. Da mesma forma, a teologia não dependeria de ontologias filosóficas, exemplificando a própria dependência de Rudolf Bultmann à ontologia de Heidegger.

Para ele, a filosofia é uma reflexão acerca dos princípios do ser e do pensamento sobre o próprio ser. Não um pensar autônomo, como faz o idealismo,

porém, da autocomunicação de Deus. Neste sentido, Brunner entende que a teologia e a filosofia cristã diferem em sua temática, porém não são totalmente contraditórias. Do ponto de vista do cristão, a teologia é mais importante do que a filosofia. Porque ela se nutre da Palavra Bíblica que joga luz sobre a existência do cristão. Outrossim, do ponto de vista do ser e do pensamento geral que engloba a filosofia, ela se torna fundamental enquanto livre de uma possível autonomia, podendo sistematicamente pensar os princípios do ser. Desta forma, o autor entende que tanto a filosofia quanto a teologia não teriam que se subordinar uma à outra, pois, apesar da origem comum, suas tarefas são distintas. Esta fonte comum é o Deus que se revela por meio de suas palavras e ações que vêm em direção ao homem. É o mesmo Eu Sou que se revelou a Moisés (Ex. 3,14). O Deus que foi identificado como aquele Ser Absoluto, transcendente e abstrato da especulação filosófica, nada tem a ver com o Deus vivo que se revelou ao homem. Este ser absoluto teve grande influência no pensamento cristão, tanto na baixa quanto na alta idade média, identificado abstratamente como o *sumummbonum sumummens*, que enquanto Deus foi tido como Aquele que se revelou em Cristo Jesus. No entanto, “a primeira tarefa da filosofia cristã consiste em demonstrar que o conceito de Ser divino não tem nada a ver com esta ontologia do *sumummbonum*” (BRUNNER, 1967, p. 72). Sua verdadeira ontologia, sua vontade livre é determinada em si mesma. Neste sentido, a liberdade do homem não consiste em sua autonomia, como faz o idealismo, por não ter sua liberdade em si mesmo; sua liberdade está condicionada à vontade do ser absoluto que se revela onde o homem encontra sua origem e sua meta.

O problema da relação do pensar e do conhecer como ser, deriva necessariamente de nossa própria existência. Este foi e é um problema que perpassou toda a história da filosofia, pelo menos desde Sócrates. Conhecer é o ato de entender, compreender, apreender algo por meio da experiência ou do raciocínio. O conhecimento nos fascina desde a Antiguidade, quando a filosofia passou a pensar nos modos como o ser humano pode conhecer a verdade. Se levarmos em consideração o conhecimento na Antiguidade, Platão admite a existência de duas formas deste: o sensível e o inteligível. O conhecimento sensível, causado por dados oriundos dos sentidos do corpo, era em seu entender inferior e enganoso, enquanto o inteligível era racional e superior, fazendo parte do mundo das ideias. Conhecer é o ato de apreender, de ser capaz de abstrair leis do entendimento e

entender algo. Conhecimento é o atributo de quem conhece, isto é, é aquilo que resulta do ato de conhecer.

Conhecimento, no sentido comum do termo, tem a ver com realidade finita e depende, enquanto científico, de dados empíricos para obter-se até certo ponto um dado verdadeiro. Enquanto fé está na dimensão que transcende a própria razão humana; não pode ser captada enquanto dimensão de fé. “Ao objeto da fé não se chega nem por esforço humano, nem por investigação, nem por inferência conclusiva. É experiência como dado ao sujeito” (HAIGHT, 2004, p. 43).

Brunner entende que a relação entre pensar e ser é algo que tem ocupado a filosofia ocidental desde os primórdios até os nossos dias. Tal problema é algo que pertence à própria existência humana e, quando deparamos com opiniões que divergem do mesmo assunto, acabamos por fazer “distinção entre um ser objetivo e um conhecimento objetivo do ser” (BRUNNER, 1967, p. 86). A preocupação que se propõe a desenvolver aqui não é de ordem científica ou mesmo filosófica, mas teológica. Ela não está direcionada àqueles interessados “em saber o que é, e em que sentido há verdade na fé cristã, mas sim àqueles que, como membros crentes da Igreja, têm conhecimento da verdade divina por meio da revelação em Jesus Cristo” (BRUNNER, 1967, p. 86). O autor quer fazer esta pergunta de dentro da Igreja, e não de fora. O objetivo é ser um olhar retrospectivo e crítico por parte dos crentes em relação à fonte, ao fundamento e à norma de sua fé³⁴.

Para Brunner, a tarefa da teologia é lançar luz sobre questões estranhas que têm entrado na Igreja desde seus primórdios, e que não fazem parte da essência da fé cristã. Dados obscuros para o entendimento do simples membro da Igreja fazem parte de uma reflexão que se dá por meio da Revelação Bíblica, e não por interesses de especulações filosóficas que “afastaram cada vez mais da essência da mensagem Bíblica, causando graves danos à Igreja, tanto na antiguidade como nos tempos modernos” (BRUNNER, 1967, p. 89). Brunner entendeu que, desde o início da história da Igreja, a influência da filosofia grega na revelação divina estava condicionada por verdades de doutrinas sobrenaturais que deveriam ser aceitas como verdades reveladas. Em sua concepção, todas elas fazem parte de uma

³⁴ Apesar de usar as lentes de Kierkegaard, Brunner quer ser um teólogo Bíblico. Neste sentido, ele procura distanciar-se de todo o idealismo grego e mesmo o platônico que influenciaram a teologia cristã. Uma de suas principais características é reivindicar um conceito Bíblico de fé, distanciando-se da tradição e do próprio credo.

mutação intelectual grega que tem causado danos à Igreja desde a antiguidade, e por sua vez alienou o significado da revelação cristã.

Sobre questões próprias da teologia especulativa, conforme sua interpretação, seus interesses de ordem intelectual têm se distanciado a cada dia do essencial da mensagem Bíblica. Para nosso autor, tal forma de pensar teologia causou graves problemas à Igreja antiga, e tem ainda causado problemas até os dias atuais. Segundo Brunner, parecem um tanto estranhas tais inquirições que dizem respeito à própria fé, porque algumas doutrinas já tinham entrado, moldado e transformado mesmo que inconscientemente, por meios que não foram bem detectados, algo de certas categorias a que a própria Bíblia se opõe.

Nos primeiros tempos da história da Igreja, por exemplo, sob a influência da filosofia grega surgiu a ideia de que a revelação daquelas verdades doutrinárias que em si mesmas eram inacessíveis à razão humana; e, conseqüentemente, que a fé consistia em aceitar como verdades essas doutrinas reveladas de forma sobrenatural. (BRUNNER, 1967, p. 89, *tradução nossa*)³⁵.

Partindo de sua análise histórica, tal mutação, que tem sua origem no pensamento grego, afetou diretamente na revelação e na fé, causando danos irreparáveis à doutrina cristã até nossos dias. O desvio é ao mesmo tempo destrutível e difícil de ser detectado. Em seu ponto de vista, perceber esse algo estranho à fé, contrário a própria Bíblia, chega a ser difícil de perceber, e ao mesmo tempo indispensável de detectar por estar alojado em um lugar de difícil acesso. “Difícil, porque é impossível descobri-la em um determinado artigo de fé, pois ela se estende por todo o conjunto; mas indispensável, porque alienou a doutrina cristã em sua totalidade de seu significado específico” (BRUNNER, 1967, p. 90). Este mal-entendido causado pelo pensamento grego, que entrou no cristianismo logo em seu início, foi comparado pelo autor a uma doença mortal de difícil localização: não está em um abscesso ou na própria deformação de algum órgão, “mas, seria um envenenamento do sangue que corrompe os próprios órgãos” (BRUNNER, 1967, p. 90). Ao comparar esse mal-entendido com uma enfermidade sanguínea todos os órgãos do corpo, é dizer que historicamente a igreja adoeceu, de forma que essa

³⁵ Essas Em los primeros tiempos de la historia de la Iglesia, por ejemplo, por influencia de la filosofía griega surgió la idea de que la revelación de aquellas verdades doctrinales que em si misma resultaban in accesibles para la razón humana; y por conseqüente, que la fe consistia en aceptar como verdades estas doctrinas sobrenaturalmente reveladas.

enfermidade tem passado por toda a história do cristianismo contaminando gerações.

Para o teólogo de Zurique, há uma concepção desde os primeiros séculos da era cristã, de que a Igreja teria como posse as verdades reveladas. Tal premissa tem sido um fator determinante em sua forma de atuação. Refere-se à aplicação da antítese objeto e sujeito, entre a verdade objetiva (o credo) e a aceitação subjetiva desta (credo). Neste sentido, a fé torna-se apenas a apropriação de uma verdade objetiva que é dada. O perigo dá-se, quando na certeza desta equação, surgem outras objetividades, tais como o institucionalismo eclesiástico, a própria institucionalização dos sacramentos e a hierarquia sacerdotal. A consequência é a própria contraposição antitética, confundindo o pessoal (ser). O próprio equívoco da fé.

Isto ocasionou um mal-entendido desastroso, que afeta todo o conteúdo da doutrina da fé cristã, e que atua fatalmente na prática da Igreja, prejudicando gravemente o anúncio da palavra e da fé na comunidade. A concepção Bíblica da verdade não pode ser apresentada como um exemplo da antítese objeto-sujeito: “Isto, pelo contrário, falseia a verdade completamente” (BRUNNER, 1967, p. 91). O fato é que é impossível não pensar nesta correlação antitética sujeito-objeto, por que é indispensável ao conhecimento natural-racional; não poderíamos prescindir dela e nem a suprimir. O que significa que, com relação à essência da fé, a correlação objeto-sujeito deve ser substituída por outra de caráter totalmente diferente. Terá que ir além da antítese sujeito-objeto.

3.3.1 O objetivismo e subjetivismo, na história da Igreja

Brunner enxergou certa incoerência na forma como a fé pessoal foi modificada por uma obediência e submissão à Roma, como um dos deveres fundamentais do cristianismo. Algo que, em sua concepção, é estranho à fé no sentido Bíblico. A revelação dada por Deus torna-se submetida à posse de uma instituição à qual o converso agora deve obediência. Não é que não se pode dever obediência a uma instituição religiosa; o problema é quando esta tem de mudar o significado de algo dado por Deus. Ele refere-se, aqui, à transformação da ceia, como comunhão dos crentes, para um sacramento que só pode ser manipulado pelo poder hierárquico. Em seu entendimento, no ensinamento dos apóstolos não houve

uma pessoa escolhida por Deus com certos poderes “sobrenaturais”, ou melhor, escolhida para manipular o sacramento.

Esta realidade conceitual mágico-materialista do sacramento, e esta real submissão como forma de obediência à Roma, ele vê como objetivação da fé. Este é um dos equívocos, na compreensão de Brunner: a fé não pode estar subordinada a uma forma objetiva; ela é dada por Deus pela graça mediante a fé no Cristo. Qualquer que seja a objetivação da fé, é estranha a própria fé, é um equívoco. “Entendo aqui por "objetivismo" uma tendência do espírito humano e da vontade humana de tomar posse, de manipular como objeto de certa forma e dentro de limites precisos de algo que por sua própria natureza escapa ao controle humano” (BRUNNER, 1967, p. 93). É normal do ser humano buscar algo que lhe dê de alguma forma segurança; ele tende e tenta inserir em um sistema de segurança humana aquilo de que não pode dispor. A fé não é algo que se pode manipular, como coisas. A visão do sacramento como Brunner entende, foi mudado logo nos primeiros séculos da igreja.

O sacramento, no pensamento brunneriano, não é uma sacramentalização do pão e do vinho de forma sobrenatural, mas comunhão de fé. É um ato de fé e esperança e nada mais. O “Senhor deu o Sacramento à sua comunidade para que nela pudesse estar presente aos crentes, nutrindo e fortalecendo sua fé” (BRUNNER, 1967, p. 93). No entanto, houve uma mudança logo nos primeiros tempos da era cristã. O que, segundo ele, era um acontecimento livre, a presença da graça na fé dos cristãos, “tornou-se um ato sacrificial, uma medicina celestial” (BRUNNER, 1967, p. 94). Com tal mudança, de um acontecimento pessoal e comunal, de uma experiência de fé subjetiva, “passou para uma prática impessoal, para algo físico-metafísico” (BRUNNER, 1967, p. 94). A transformação dos elementos não se efetua a partir de simples oração de um membro da comunidade, mas sim por meio das palavras do sacerdote que está envolvido do poder divino. A Igreja tem o poder de manipular os elementos aos seus próprios desejos. O sacramento não é mais um ato de comunhão pessoal da comunidade de fé, mas agora se tornou parte do ofício sacerdotal; está subjugado ao poder eclesiástico.

Há ainda uma segunda classe de objetivismo, bem mais sutil e sofisticada. Existe uma discussão presente na história da Igreja, sobre o que é a Palavra de Deus, e quem tem posse desta palavra. Neste momento, faz-se necessário dispor um pouco de tempo no movimento profético do Antigo Testamento. Um dos pontos

principais é a experiência religiosa do profeta. Podemos falar aqui da gênese do oráculo profético, como aquilo que corresponde à experiência íntima que o profeta tem com Deus. “É o momento em que o “Espírito” ou a “Palavra” de Deus vêm sobre o profeta” (FOHER; SELLIN, 1978, p.522). No caso dos profetas ligados ao culto (*nabis*), o papel principal é exercido pelo Espírito; já no caso dos profetas individuais, o exercício vem pela Palavra.

Com os profetas individuais, dá-se uma experiência íntima com Deus, e cabe a eles levar a mensagem do Senhor. “Profetas em Israel apresentam-se como a realização da Palavra do Deus na Aliança e mantém com todo o ímpeto da paixão que arrebatava seu coração e ações” (NEGRO, 2009, p. 153). O profeta não é alguém que tem posse da palavra, mas alguém que é constrangido por Deus a levar Sua mensagem ao povo. “Rugiu o leão, quem não temerá? Falou o Senhor Deus, quem não profetizará”? (Amós, 3-8). Jeremias, ao tentar recusar o chamado de Deus, por ser jovem, tem como resposta Dele: “a todos a quem eu te enviar, irás; e tudo quanto te mandar, falarás” (Jeremias 1:7). Isaias, em sua experiência com Deus, não pôde resistir, “a quem enviarei, e quem há de ir por nós? Então disse eu: Eis-me aqui, envia-me a mim” (Isaias 6:8). A confiança do profeta não vinha de sua capacidade, pelo contrário, muitos tentaram negar o chamado do Deus de Israel. O ser constrangido pelo Senhor não poderia resistir. “Certamente os profetas não tinham uma confiança estável em seu ofício, e em sua missão. Cada um dependia da palavra de *lahweh*, que os chamava continuamente à ação” (WOLFF, 2003, p.78)

Brunner entende que Deus quis revelar a si mesmo em Cristo. Embora esta revelação fosse dada de uma só vez, ela ainda permanece direito de Deus, e jamais poderia estar à disposição do homem. Mas esta, embora dada de uma vez por todas, ainda é direito de Deus e obra de Deus e, portanto, permanece reservada somente a Ele. A proclamação da escrita só é Palavra de Deus à medida que o próprio Espírito Santo a faz reconhecida. Não é a palavra da escritura em si a Palavra de Deus; ela só o é quando o Espírito Dele se faz presente, abrindo o coração do homem para recebê-la.

Seja no meio profético ou mesmo na proclamação do evangelho, o homem só tem a Palavra de Deus na medida em que o Próprio Ihe dê. Nem mesmo a Igreja a tem em seu poder; a Igreja só tem posse dela quando Deus Ihe dá para ser proclamada. Conforme Brunner, tanto para o homem como para a própria Igreja, a espera desta palavra torna-se angustiante; é o aguardar com esperança. A

revelação foi dada de uma só vez, porém permanece nos direitos Dele; o homem não tem posse deste direito. Historicamente, tal angustia tem sido um problema para a Igreja: ela precisa ter segurança de si e, por outro lado, dar a seus adeptos a plena certeza da fé, de forma mais direta que pelo meio da oração e da espera. “Por esta razão, a Igreja construiu um grande aparelho, um sistema de seguro eclesiástico por meio do qual ela pode assumir o controle da revelação divina” (BRUNNER, 1967, p. 96). A fé, que antes vinha a partir de uma revelação pessoal e ao mesmo tempo angustiante, agora é um dogma. A palavra divina agora está ao alcance de um sistema eclesiástico; a livre Igreja da fé e da graça converteu-se na Igreja do Sagrado Direito Canônico.

O homem tem o que quer. Agora ele tem revelação divina e, ao mesmo tempo, posse humana: a autoridade invisível e celestial, mas também a visível e humana. Ele tem o Espírito de Deus e administra seus bens; ao ser ordenado, o sacerdote recebe o Espírito Santo das mãos da Igreja. (BRUNNER, 1967, p. 96, *tradução nossa*)³⁶.

A mudança foi tão radical, que uma Igreja que até então não tinha submissão a nenhuma instituição, é subordinada a um poder legal impessoal. Ela se tornou o poder de Deus na Terra. A Igreja, que antes era dirigida pelo Espírito Santo, formou para si estruturas de poder. Ao invés da direção do Espírito, é guiada por normas como formas estatutárias. Da submissão ao Espírito Santo, à submissão ao dogma. Outra vez o homem cria para si uma autoridade impessoal, semelhante a lei; o dogma torna-se a condição sem a qual o cristianismo não poder existir. Com a manutenção deste, desenvolveu-se plenamente a ideia do sacerdócio (o clero) como uma classe distinta dos leigos, dotada de dignidade e direitos especiais.

“Mas este objetivismo encontra sua contrapartida em uma tendência não menos profundamente enraizada no ser humano e igualmente desastrosa para a Igreja: o subjetivismo” (BRUNNER, 1967, p. 97). Da mesma forma que existe no ser um grande desejo de segurança, é inegável a existência de liberdade. De um ponto de vista histórico, como descrito acima, o dogma foi uma forma de a Igreja exercer sua proteção contra as interpretações “heréticas”. Isso não quer dizer que, diante desta proteção, não houvesse quem conseguiu driblar estes dogmas. Quer dizer,

³⁶ El hombre tiene lo que quieria. Ahora tiene la revelación divina, y a la vez la posesión humana: la autoridad invisible y celestial, pero también la visible y humana. Tiene o Espiritu de Dios, y administra sus bienes; al ser ordenado, el sacerdote recibe elEspiritu Santo de manos de la Iglesia.

viver a religião se distanciando das doutrinas eclesiásticas. Logo nos primeiros anos da Igreja primitiva, a Igreja de Corinto sofreu um ataque potente de subjetividades. Porém, para defender-se deste movimento que tinha minado suas estruturas, teve que construir um sistema de segurança. “Não podemos dizer que foi uma objetivação doutrinária, mas uma reação ao subjetivismo” (BRUNNER, 1967, p. 98).

Historicamente, para demonstrar sua identidade, a Igreja recorre à revelação da Bíblia. Isto se dá em uma forma de objetivismo, mostrando que a Igreja é a fiel herdeira da verdadeira revelação. Por outro lado, o subjetivismo faz uso da sua experiência pessoal, afirmando que o único governo é o Espírito Santo. “Só o indivíduo pode experimentar, e só em solitária experiência pode ter certeza da revelação divina” (BRUNNER, 1967, p. 98). A subjetividade é a afirmação de que não há nada estabelecido, nada divinamente fixado. “Tudo que é padronizado e estabelecido, toda doutrina fixa, todo ministério ordenado, toda constituição ou regulamento eclesiástico, e até mesmo a fixação da Palavra de Deus no cânon Bíblico é imediatamente equivalente a falsificação” (BRUNNER, 1967, p. 99). O percentual de subjetivismo é tão radical, que muda até mesmo o modo de lidar com a autoridade Igreja (neste caso a instituição): vai desde uma aliança, até franca oposição. As consequências históricas desta relação derivam de confrontos pacíficos até perseguições.

Foi na Reforma Protestante que Emil Brunner conseguiu ver este ir além dos extremos, um objetivismo e subjetivismo que marcou por séculos a história da Igreja. O princípio epistemológico da Reforma Protestante, segundo ele, não consistiu no uso de apenas um conceito, mas dois contraditórios: a Palavra de Deus na Bíblia e o testemunho do Espírito Santo, porém, compreendidos e vividos como uma unidade, não dualidade. Tratou da verdade em Cristo como um acontecimento de salvação a todos que confessassem a fé individual-subjetiva, e ao mesmo tempo fraternal. Esta verdade reformada distanciou-se do ponto de vista eclesiológico heterônomo do catolicismo para uma verdade Bíblica do Verbo Encarnado. “A Reforma se livrou do jugo da dominação de séculos tanto teológica quanto eclesiológica {...} do intelectualismo grego, o sacramentalismo, o canonicismo, e o juridicismo eclesiástico” (BRUNNER, 1967, p. 100-101). A consequência desta liberdade que a Reforma propôs foi a redescoberta da concepção original da verdade.

Mas este conhecimento como algo libertador foi concedido à Igreja, em toda a sua pureza, por um período muito curto. Brunner identificou o que ele entendeu

como um retorno ao objetivismo católico. Isto aconteceu durante a época da pós-reforma, em reação à recém-formulada teologia católica tridentina³⁷. Este período do lado protestante foi conhecido como ortodoxia protestante, um tempo extremamente radical em sua composição teológica. Brunner viu este momento como um dos mais importantes da ortodoxia protestante.

A ortodoxia é de fato a forma mais importante de objetivismo e, portanto, de equívoco objetivista no que diz respeito à mensagem Bíblica. Por mais anti-católica que possa parecer em termos do conteúdo de sua fé ou de seus postulados eclesiásticos, a Ortodoxia é essencialmente católica, porque nela a Palavra de Deus se tornou mais uma vez uma magnitude disponível, e a doutrina objetiva o objeto essencial da fé. (BRUNNER, 1967, p. 102. Tradução nossa)³⁸

Brunner comparou a era da ortodoxia a uma cascata gelada, em que surgiram grandiosos movimentos que desembocaram no rompimento da unidade paradoxal da Palavra e do Espírito. Sua consequência foi que a Escritura se converteu em uma coleção de oráculos divinos, estando a Palavra de Deus sob a posse do homem. O enfrentamento contra o princípio católico da tradição, e conseqüentemente o entusiasmo do Espírito individualista, juntamente com o princípio racionalista que há pouco havia chegado, fez com que não conseguisse resistir “à tentação de criar um sistema de garantias, incluindo dogmas confessionais, noção de inspiração verbal e a Bíblia entendida como um livro de doutrina revelada (BRUNNER, 1967, p. 102). Para nosso autor, a Bíblia tornou-se o papa de papel frente ao papa de Roma. O

³⁷ Reforma Católica é o movimento criado pela Igreja Católica. Em 1545, a Igreja Católica Romana convocou o Concílio de Trento (na cidade italiana de Trento), estabelecendo entre outras medidas, a retomada do Tribunal do Santo Ofício; a criação do Index Librorum Prohibitorum, com uma relação de livros proibidos pela Igreja e o incentivo à catequese dos povos do Novo Mundo; com a criação de novas ordens religiosas; a reafirmação da autoridade papal; a manutenção do celibato eclesiástico; a reforma das ordens religiosas; a edição do catecismo tridentino; reformas e instituições de seminários e universidades; supressão de abusos envolvendo indulgências e a adoção da Vulgata como tradução oficial da Bíblia. O período que se seguiu ao Concílio de Trento foi marcado por uma grande renovação da vida católica. A Igreja recobrou novo vigor. A reforma fundada nos decretos e nas constituições tridentinas foi levada a efeito pelos papas que se sucederam. A publicação de um Catecismo Romano deu completa execução aos decretos do Concílio e continuou o saneamento dos costumes da Igreja, fomentando a criação de seminários para dotar os padres de uma cultura mais ampla.

³⁸ La ortodoxia es una forma, de fato, la más importante del objetivismo, y por tanto del equívoco objetivista con respecto al mensaje bíblico. Por anti-católica que parezca en cuanto al contenido de su fe o de sus postulados eclesiásticos, la ortodoxia es esencialmente católica, porque en ella la Palabra de Dios se ha vuelto a convertirse en una magnitud disponible, y la doctrina objetiva, en objeto esencial de la fe.

homem já não depende mais da Palavra de Deus, que foi usurpada pelo apelo à doutrina pura, e conseqüentemente, equiparada à Palavra de Deus.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A intenção da pesquisa foi compreender como o teólogo suíço Emil Brunner entendeu o equívoco sobre a Igreja a partir de seu conceito de verdade. No que diz respeito à eclesiologia de Emil Brunner se faz necessário tecer alguns comentários que julgamos importantes.

Brunner faz parte de um movimento teológico, que teve seus grandes mestres na teologia liberal do século XIX. Fez parte de um grupo de teólogos do início do século XX que teve como uma de suas preocupações, a crítica a teologia liberal, a qual, Brunner foi um dos seus maiores críticos; talvez o maior alvo de sua crítica, foi o teólogo alemão Friedrich Schleiermacher³⁹. No entanto, apesar de ser um crítico da teologia liberal, segundo Clinton Stockwell, “ele ainda tomou emprestado muito da tradição de Schleiermacher, Ritschl e Herrmann. Sua ênfase na experiência e suas categorias personalistas demonstram essa dependência” (STOCKWELL, Jr, 1980, p. 34). Outra atuação dos teólogos dialéticos, foi recuperação dos principais temas da Reforma Protestante do século XVI, assim como a pecaminosidade do homem e a soberania de Deus. Essa época, foi a redescoberta do filósofo dinamarquês Kierkegaard e Martin Lutero. No entanto, outra grande influência, foi o apóstolo Paulo. Ou melhor, nos escritos paulinos.

A eclesiologia de Brunner, tem como um de seus pontos fortes, a comunhão com pouca ênfase ao culto. No que parece, o culto realmente não tem grande importância. O homem é envolvido na comunidade e movido pelo amor que experimenta de Cristo, “e só gradualmente aprende a conhecer Jesus Cristo como fundamento da Igreja (BRUNNER, 2020, p. 14). De características amorfa e profana, sua eclesiologia tem como crítica, a hierarquia e a sacramentalização. Outra característica está em sua tentativa de reconstruir a Ekklesia do Novo Testamento, como forma de comunidade dirigida pelo Espírito Santo. Essa comunidade dirigida pelo Espírito faz parte de sua tentativa de resgatar a Ekklesia paulina, do qual parecer ser sua maior influência. Para fazer isso, Brunner vai usar a linguagem moderna para falar ao homem moderno.

Para Brunner, a ekklesia Paulina era uma comunidade de pessoas como o corpo de Cristo. No entanto, Brunner procurou usar a linguagem do personalismo para traduzir e comunicar a Bíblia para

³⁹ Ler Luís Henrique Dreher, O Método Teológico de Friedrich Schleiermacher.

seus leitores contemporâneos. Brunner pegou emprestado de homens como Ebner, Husserl e Martin Buber. As categorias familiares de "Eu e Tú" e "Eu e Ele" foram usadas por Brunner para ilustrar o ensino da Bíblia para o homem moderno⁴⁰ (STOCKWELL, Jr, 1980, p. 222, Tradução nossa).

Como foi expresso em linhas anteriores, Kierkegaard foi influência significativa na construção de sua teologia. O elemento fundamental da filosofia kierkegaardiana na construção da teologia de Emil Brunner foi a subjetividade. Isto está explícito em sua forma de entender fé. Brunner negou a fé como forma de observação do Dogma e da doutrina. O equívoco da Ekklesia enquanto Igreja, como uma instituição sagrada, "corresponde ao equívoco da fé, pelo qual a fé foi equivocadamente entendida como afirmação de doutrina ou de fatos" (BRUNNER, 2020, p. 13). A concepção de fé em Emil Brunner é fé na existência em Cristo. "A verdadeira fé é indivisível não só fé em Cristo, mas também existir em Cristo" (BRUNNER, 2020, p. 14). A fé, portanto, não consiste apenas em acreditar em algo, "mas é um acontecimento real que penetra em toda a pessoa: é entrar em comunhão com o Redentor, uma autêntica participação em sua Ressurreição" (BRUNNER, 1967, p. 2014).

Outro fator de suma importância é sua crítica à instituição. Brunner não parece ser totalmente contra a instituição, um anti-institucionalista, porém, a Ekklesia não poder ser reduzida a uma instituição. Isto é, a Igreja enquanto instituição não pode ser norma para a fé da comunidade. A Ekklesia não era extinta de ordenanças, como leis, organização e ofício, no entanto, a essência da comunidade não pode ser determinada por seus ofícios. Instituição enquanto norma de fé é a própria subordinação da fé. Brunner também não foi um anti-sacramentalista, apesar de ter se distanciado da tradição reformada no que diz respeito ao sacramento. No entanto, viu no sacramento o degrau para a hierarquia e distinção entre o que é sagrado e o que é profano. Sua insistência era que os sacramentos tanto da ceia do Senhor como a do batismo, não deveria obscurecer a dimensão pessoal (STOCKWELL, Jr, 1980, p. 46). Com a permanência da sacramentalização, a figura do sacerdote se tornou como alguém com poder de jurisdição, e o povo leigo,

⁴⁰ For Brunner, the Pauline ekklesia was a community of personas as the body of Christ. Yet, Brunner sought to use the language of personalism to translate and communicate of the Bible for his contemporary readers. Brunner borrowed from men like Ebner, Husserl, and Martin Buber. The familiar categories of "I and Thou" and "I and It" were used by Brunner to illustrate the teaching of the Bible for modern man.

tornou-se a esfera profana da sociedade. Brunner rejeitou qualquer aparência de institucionalismo no início da Ekklesia, e com isso, também rejeitou qualquer forma de autoridade apostólica no início da comunidade cristã e nas cartas pastorais.

Brunner afirma categoricamente que a Igreja sofreu um processo de equívoco, e que o Catolicismo Romano é o produto final desse equívoco. No entanto, o Protestantismo embarcou no mesmo equívoco Católico Romano, permanecendo uma instituição compulsória semelhante a Igreja de Teodósio. Mas esse equívoco acontece de forma lenta e não por meio de uma revolução abrupta, “mas quase despercebidamente uma provendo de outra” (BRUNNER, 2006, p. 96), e a cada passo nessa direção a Igreja se distanciou da verdade. Esse distanciamento da verdade, esse equívoco, acontece com a entrada da sacramentalização na Igreja.

Outra característica que tomou um desenvolvimento equivocado na Igreja foi o conceito de revelação. Brunner identificou esse conceito como excessivamente objetivado nos primórdios da Igreja Primitiva. O conceito cristão da revelação foi obscurecido com o intelectualismo grego. Isso porque Igreja deu ênfase em sua pregação do ponto de vista doutrinal e não o pessoal. Isto se deu com a entrada da filosofia grega na Igreja, a doutrina da revelação toma uma forma diferente, de uma compreensão de uma verdade Eu e Tú, isto é, verdade como encontro, para uma forma de verdade como ideia. Assim, “a Igreja transformou a revelação do Filho na revelação de verdades eternas sobre o Filho” (BRUNER, 2012, p. 149).

A verdade para Brunner é uma relação, o Deus que vem ao homem, e quer do homem uma resposta. Esse entendimento fica claro em sua obra *Verdade como Encontro*. O conhecimento de Deus só pode ser entendido a partir da relação entre o Divino e o homem. Tratar o conhecimento de Deus de maneira análoga ao conhecimento de objetos é fundamentalmente equivocado. “A própria essência do cristianismo está na ocorrência do encontro entre Deus e a humanidade” (Olson e Grenz, 2003, p. 94). O conhecimento de Deus é pessoal, transcende o plano dos objetos e o dualismo sujeito- objeto exigindo do ser uma decisão pessoal, uma resposta.

Verdade como encontro não é verdade sobre algo, nem mesmo verdade sobre algo mental, sobre ideias. Ao contrário, é aquela verdade que despedaça o conceito impessoal de verdade e mente, verdade que pode ser adequadamente expressa apenas na forma

Eu-Tu. Todo uso de termos impessoais para descrever o divino, o transcendente, o absoluto, é de fato a forma inadequada inventada pelo pensamento do eu solitário de falar Dele. (BRUNNER, 1964, p. 24, *tradução nossa*⁴¹).

O conhecimento de Deus não pode ser entendido como verdades proporcionais. Para Brunner, “afirmações de verdades proposicionais, inevitavelmente transformam Deus em um objeto e acabam caindo na esfera do conhecimento do objeto” (OLSON e GRENZ, 2003, p. 95). Estar na verdade, é estar além da dicotomia objeto-sujeito. “Estar na verdade é estar no amor de Deus, e estar no amor de Deus é tornar-se uma pessoa amorosa, estar em comunhão com Deus e os homens” (BRUNNER, 1948, p. 38). A verdade que é a própria revelação de Deus, não se obtém a partir de reflexão, mas, a partir de uma relação.

A resposta à pergunta da pesquisa, a relação entre o processo de equívoco e o conceito de verdade, como foi exposto acima, a verdade para Brunner é uma relação. É o encontro entre o humano e o divino. A verdade para Brunner está no ato de Deus revelar-se ao homem. E, isso, Brunner identificou em dois momentos: no ponto de vista histórico, com a encarnação de Deus em Jesus, o Verbo encarnado, e o outro é o que nos torna contemporâneos em Cristo, ou seja, o testemunho interior do Espírito Santo. Brunner chamou de mediação intrapessoal. Assim nasceu Ekklesia, com o testemunho do Espírito Santo que dava a cada membro da comunidade os dons espirituais. Foi na excessiva objetivação da revelação obscurecida pelo intelectualismo grego que distanciou a então comunidade da nascente Ekklesia, tornando a fé da comunidade, abstrata e impessoal. Mas foi no entendimento sacramental da salvação que Brunner também entendeu o processo da impessoalidade da fé. A Ceia do Senhor passou a ser entendida como meio de salvação e, posteriormente com a declaração da autoridade formal. De uma verdade como encontro, para uma verdade de ideias. De uma fé subjetiva para uma verdade objetiva.

Em sua tentativa de superar o objetivismo e o subjetivismo na história da Igreja e daí a verdade. Sua percepção é que na filosofia antiga a unidade da

⁴¹ Truth as encounter is not truth about something, not even truth about something mental, about ideas. Rather is it that truth which breaks in pieces the impersonal concept of truth and mind, truth that can be adequately expressed only in the I-Thou form. All use of impersonal terms to describe it, the divine, the transcendent, the absolute, is indeed the inadequate way invented by the thinking of the solitary self to speak of it – or, more correctly, of Him.

verdade era vagamente sentida, mas não conhecida. Já nos tempos modernos, a busca pela verdade e da comunhão tiveram caminhos divergentes, a busca dessa unidade da verdade e comunhão só pode ser percebida através da Revelação de Deus, isto é, Jesus Cristo. Em sua tentativa na superação desse equívoco, Brunner mostrou-se o um tanto quanto cético à realidade.

A grande promessa do Evangelho de São João, de que a verdade nos tornará livres, não foi cumprida pelo Cristianismo tradicional, e muito menos pelas modernas concepções intelectualistas da verdade. Nem a ciência nem o dogma cristão provaram ser o poder libertador. A ciência permanece perplexa e desamparada diante do caos ético e social de nosso tempo. E o dogmatismo da Igreja Cristã desacreditou a verdade da revelação e a escondeu daqueles que buscam uma solução real para este caos. (BRUNNER, 1948, p. 43. Tradução nossa⁴²)

Biógrafo e conhecedor das obras de Brunner Edward Humphrey, para ele, as contribuições de Brunner para a teologia da igreja, não foram tão expressivas em quantidade, porém, muito expressivas em sua qualidade. Ressaltou também que nem sempre suas contribuições foram bem compreendidas. No entanto, as grandes alusões a Igreja, estão dentro de algumas de suas principais obras, das quais: Imperativo Divino, As Igrejas, o Movimento Grupal e a Igreja de Jesus, O Equívoco sobre a Igreja, A doutrina Cristã da Igreja, Fé e Consumação.

Para Humphrey, embora Brunner tenha visto o maior desvio na Igreja primitiva e no desenvolvimento posterior no Catolicismo Romano e grandes evidências no Protestantismo; no entanto, ele também viu grandes esforços para a restauração da Igreja primitiva. Brunner teve essa percepção na Reforma de Lutero, em grande parte nos Anabatistas e no Movimento Estudantil Cristão, e também nas Igrejas independentes americanas. Porém, nenhuma delas conseguiu reproduzir a Ekklesia neotestamentária.

Como qualquer outro pensador, Brunner é um homem de seu tempo, e não pode ser divorciado nem de seu tempo e nem de suas influências. O impacto de duas guerras mundiais, fez com que se descreditassem em algumas instituições. A queda

⁴² The great promise of St. John's Gospel, that truth shall make us free, was not fulfilled by traditional Christianity, and still less by modern intellectualist conceptions of truth. Neither science nor the Christian dogma has proved to be the liberating power. Science stands bewildered and helpless before the ethical and social chaos of our time. And the dogmatism of the Christian Church has discredited the truth of revelation and hidden it from those who seek a real solution of this chaos.

da teologia liberal, o colapso do próprio liberalismo e o cientificismo que seria a esperança do futuro da humanidade, teve total influência em sua teologia.

Deu-se início ao século XX, a ascensão do imperialismo, porém, com grandes ameaças. Isso se deu, com a Primeira Guerra Mundial entre os grandes impérios europeus. As grandes nações mais industrializadas europeias, e, por conseguinte, as mais militarizadas, foram as que se enfrentaram. Assim, os grandes impérios que dominavam a Europa no início do século, se dissolveram com a Primeira Guerra Mundial.

A luta constante para uma nova ordem, na maioria das vezes, serviu para desrespeitar os direitos humanos na esperança de um futuro melhor. Na esperança da evolução de um progresso sócio-político, seus esforços nada representou para um mundo melhor. “Grande parte do século foi dominada pela luta entre o estado de direito e sua ausência, entre os direitos do indivíduo e a destruição desses direitos” (GILBERT, 2016, p.13).

Ao introduzir a sua obra, A história do século XX, Gilbert observa que nesse século, se deu algumas das maiores conquistas da humanidade, como também dos seus maiores excessos.

Algumas das maiores conquistas da humanidade aconteceram no século XX, e alguns de seus piores excessos também. Foi um século de avanço na qualidade de vida para milhões de pessoas e, não obstante, um século de decadência em muitas partes de globo. Quando o século começou, alguns de seus futuros tiranos já tinham iniciado sua carreira destrutiva. Ao mesmo tempo, a ciência e a medicina davam passos enormes. O automóvel ainda estava na infância e, em uma década, os aviões já tomariam os céus. Assim como em séculos anteriores, o alto valor dado à vida humana pela religião e pelos costumes estava em conflito quase constante com as selvagerias da guerra. O patriotismo e o imperialismo estavam no auge. E as expectativas sobre um futuro melhor estavam crescendo. O choque entre nações e suas alianças, o esforço árduo de impérios e seu colapso, e as lutas de nacionalidades e grupos nacionais foram centrais para este século. Nenhum ano passou sem que seres humanos fossem mortos em guerras ou sofressem para se recuperar da devastação dessas guerras. “É chamado de o século do homem comum”, escreveu Winston Churchill, “porque nele o homem comum foi quem mais sofreu.” O frequente destino trágico do homem comum, de mulheres e crianças lança sombras em todas essas páginas. Mas há pontos ensolarados entre eles – a coragem e a presença de inúmeros indivíduos, a afirmação de direitos iguais a todas as nações e os direitos do indivíduo contra os fardos frequentes impostos pela opressão do Estado e da tirania militar. (GILBERT, 2016, p.110).

Clinton Stockwell observou que a Segunda Guerra Mundial afetou Brunner em seus escritos. Com o descrédito das instituições e o avanço do totalitarismo juntamente com a despersonalização do homem, tanto pelo comunismo como pelo capitalismo, fez com que Brunner acreditasse que a igreja, ou melhor, a Ekklesia fosse a única alternativa para esse colapso. Não tinha como a igreja permanecer indiferente às grandes mazelas que devastou a Europa com as duas grandes guerras.

Finalizando, acreditamos que a pesquisa pode contribuir e muito com o aspecto da forma como a instituição Igreja, lida com a fé. Brunner nos mostra um sentido de fé que não passa necessariamente pela instituição. Isto é, fé em Cristo não necessariamente está atrelada a uma instituição, mas, sim, em uma relação entre Deus e o homem. Dessa forma acreditamos que em sua concepção de fé, pode ser uma forma de se superar a antítese entre o que é sagrado e o que é profano.

A pesquisa como qualquer outra, também tem seus limites, dos quais não podem ser enxugadas, e essa não é diferente. Por não ter a intenção principal um conhecimento mais profundo do que é a Ekklesia, não foi possível dar uma resposta mais conceitual a respeito do assunto. Nesse sentido, aquele que tiver a pretensão de um melhor aprofundamento no assunto existe outras pesquisas que podem ser consultadas. Isto é, pesquisadores biblistas que são mais especializados no assunto.

Com suas obras sendo traduzidas para o português e o avanço das pesquisas, contribuirá para um melhor desenvolvimento do pensamento do autor. Nosso conhecimento de suas obras ainda é muito incipiente, por isso outras pesquisas e olhares diferentes serão bem-vindas. Sua produção acadêmica é bem vasta e muito tem o que ser pesquisado tanto em Teologia como em Ciência da Religião. Como colocamos o conhecimento do autor no Brasil ainda está iniciando, quem sabe outros interessados no autor poderão contribuir para uma melhor compreensão de seu pensamento.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALTMANN, Walter. **Lutero e a Libertação**. São Leopoldo: sinodal 2016.

_____ Walter. **Nossa Fé e suas Razões: O Credo Apostólico História Mensagem atualidade**. São Leopoldo: Sinodal, 2004.

ALVES, Rubens. **Religião e Repressão**. São Paulo: Teológica. São Paulo, 2005.

_____ Rubens. **Dogmatismo e Tolerância**. São Paulo: Loyola, 2004.

APPEL, Kurt. CAPOZZA, Nicoletta. **Estar-aí-Para-Outros como Participação da Realidade de Cristo: Sobre a Eclesiologia de Dietrich Bonhoeffer**.

<http://revistaseletronicas.pucrs.br>. 2010

BARTH, Karl. **Credo: Comentários ao Credo Apostólico**. São Paulo: Novo Século, 2003.

_____ Karl. **Carta aos Romanos**. São Paulo: Fonte Editorial, 2009.

_____ Karl. **Dádiva e Louvor**. 2ª Edição, São Leopoldo: Sinodal, 1996.

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

_____ Karl. **Dogmática Eclesiástica: Uma Seleção com introdução de Helmut Gollwitzer**. São Paulo: Fonte Editorial, 2017.

BERKHOF, Louis. **Teologia Sistemática**. Campinas: Luz Para o Caminho, 1990.

BÍBLIA ANOTADA. **Versão Almeida Revista e atualizada**. São Paulo: Mundo Cristão, 1991.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. **Trad. do texto em língua portuguesa diretamente dos originais. Direção editorial: Tiago Giraud; Coordenação editorial: José Bortolini**. Nova edição, revista. 6ª reimpressão. São Paulo: Paulinas, 1993.

BOFF, Leonardo. **Igreja Carisma e Poder**. Petrópolis: Vozes, 1981.

BONHOEFFER, Dietrich. **Resistência e Submissão: Cartas e anotações Escritas na Prisão**. São Leopoldo: Sinodal, 2015.

BORNKAMM, Günther. **Bíblia novo testamento: introdução aos escritos no quadro da história do cristianismo primitivo**. 3ª Edição, São Paulo: Teológica, 2003.

BROWN, Cynthia Bennett. **Believing Thinking Bounded Theology, The Theological Methodology of Emil Brunner**. USA: PickwickPublications, 2015.

BRUNNER, Emil. **Christianity and Civilisation. First Part: Pfoundations**. Charles Scribner's Sons. New York USA, 1948.

_____ Emil. **Der Mensch Im Widerspruch: Die Christliche Lehre Vom**

Wahren und Vom Wirklichen Menschen. Zürich. Zwingli Verlag, 1937.

_____. Emil. **Dogmática**: Vol. I Doutrina Cristã de Deus. 1ª Edição, São Paulo: Novo Século, 2004.

_____. Emil. **Dogmática**: Vol. II Doutrina da Criação e Redenção. 1ª Edição, São Paulo: Fonte Editorial, 2006.

_____. Emil. **Dogmática**: Vol. III Tomo 1 Doutrina Cristã da Igreja. 1ª Edição, São Paulo: Fonte Editoria, 2010.

_____. Emil. **La verdad como Encuentro**. Barcelona: Estela, 1967

_____. Emil. **O Equívoco sobre a Igreja**. 1ª Edição, São Paulo: Novo Século, 2000.

_____. Emil. **Man in Revolt: A Christian Anthropology**. Philadelphia, The Westminster Press, 1948.

_____. Emil. **Romanos**. São Paulo: Fonte Editorial, 2017.

_____. Emil. **O Escândalo do Cristianismo**. São Paulo: Novo Século, 2004.

_____. Emil. **Teologia da Crise**. São Paulo: Fonte Editorial, 2004.

_____. Emil. **Dogmatics Vol III: The Christian Doctrine of the Church, Faith and Consummation**. USA, Wipf and Stock. 2016.

_____. Emil. **Dogmatics Vol. II: The Christian of Creation and Redemption**. Philadelphia: The Westminster Press, 1952.

_____. Emil. **Dogmatics Vol. III: The Christian Doctrine of God**. Philadelphia: The Westminster Press, 1952.

_____. Emil. **Truth as Encounter: New Edition, Much Enlarged, of Divine-Human Encounter**. Philadelphia: The Westminster Press USA, 1964.

BUBER, Martin. **O Socialismo Utópico**. São Paulo: Perspectiva, 2005.

BULTMANN, Rudolf. **Teologia do Novo Testamento**. São Paulo: São Paulo, 2004.

CALVINO, Juan. **Institución de la Religión Cristiana Tomo II**. Barcelona: FEliRe, 1999.

CAMÍ, Emmanuel Buch. **La Antropologia Teológica de Emil Brunner**. Madri: Funadción Emmanuel Mounier, 2008.

CHAUÍ, Marilena. **Convite à Filosofia**. São Paulo: Editora Ática, 2001.

DE CRISTO, Escriba. **Dogmas da Cristandade: Dogmas e Doutrinas**. São Paulo:

Clube dos Autores, 2019.

COX, Harvey. **O Futuro da Fé**. São Paulo: Paulus, 2015.

DIANICH, Severino & NOCETI, Serena. **Tratado sobre a Igreja**. São Paulo: Santuário, 2007.

DIAS, Z. Mota. **Instituição e Acontecimento**: Notas sobre as Tensões entre o Eclesiástico e o Eclesial no Interior da Comunidade Cristã. São Leopoldo: Protestantismo em Revista, 2011.

DIAS, Z. Mota. **A Reivindicação do Protestantismo Reformado no Brasil**. São Paulo: Fonte Editorial, 2017.

DOGLIO, Claudio. **Introduzione Allá Bibbia**. Brescia: Scuola, 2010.

DREHER, Luís Henrique. **O Método Teológico de Friedrich Schleiermacher**. São Leopoldo: Sinodal.

DUDLEY, Will. **Idealismo Alemão**. Petrópolis: Vozes, 2013.

ELIADE, Mircea. **O Sagrado e o Profano**: A Essência das Religiões. São Paulo: Martins Fontes, 2018.

ESSEN, Gerog – STRIET, Magnus. **Kant e a Teologia**. São Paulo: Loyola 2010.

FORELL, W. George. **Ética da Decisão**: Introdução à Ética Cristã. São Leopoldo: Editora Sinodal, 2002.

GEFFRÉ, Claude. **Crer e Interpretar**: A Virada Hermenêutica da Teologia. Petrópolis: Vozes, 2004.

GRENZ, Stanley & OLSON, Roger. **A Teologia do Século 20**. 1ª Edição. São Paulo: Cultura Cristã, 2003.

GILBERT, Martin. **A história do Século XX**. São Paulo: Planeta, 2016.

GOPPELT, Leonardo. **Teologia do Novo Testamento**. São Paulo: Paulus, 2003.

GROSS, Eduardo. **O Caráter Hermenêutico da Filosofia da Religião**. Plura, Revista de Estudo de Religião, Vol. nº, p 38-53, 2010.

FORHRER, SELLIN. **Introdução ao Antigo Testamento Vol. II**. São Paulo: Paulinas, 1977.

Haight, Roger. **Dinâmica da Teologia**. São Paulo: Paulinas, 2004.

_____, Roger. **A Comunidade Cristã na História**: Eclesiologia Histórica Vol. 1. São Paulo: Paulinas, 2012.

_____, Roger. **A Comunidade Cristã na História: Eclesiologia Histórica Vol. 2.** São Paulo: Paulinas, 2012.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Fenomenologia do Espírito.** Petrópolis: Vozes, 2005.

HENRY, Michel. **Eu sou a verdade: Por uma Filosofia do Cristianismo.** São Paulo: É Realizações, 2015.

HUME, David. **História Natural da Religião.** São Paulo: Unesp, 2004.

HUPHREY, J. Edward. **Makers of The Theological Mind.** Massachusetts: Hendrickson Publishers, 2016.

KELLY, J.N.D. **Patrística: Origem e Desenvolvimento das Centrais da Fé Cristã.** São Paulo: Vida Nova, 1994.

KIERKEGAARD, SörenAabye. **Migalhas Filosóficas ou Um Bocadinho de filosofia de João Clímacus.** Petrópolis: Vozes, 1995.

_____, SörenAabye. **Pós-Escrito: Às Migalhas Vol. I.** Petrópolis: Vozes, 2013.

KÜNG, Hans. **A Igreja Tem Salvação?** São Paulo: Paulus, 2012.

KOESTER, Helmut. **Introdução ao Novo Testamento Vol. 2. História e literatura do Cristianismo Primitivo.** São Paulo: Paulus, 2012.

LOBATO, Cidiane. O Sentido da Alétheia: Parmênides e Heidegger.
<https://periodicos2.uesb.br/index.php/filosofando/article/view/2175/1843>. 2015

LUNGHINI, Gabriele. **Emil Brunner: NovecentoTeologico.** Itália: Morcelliana, 2009.

MACKINTOSH, R. Hugh. **Teologia Moderna de Schleiermacher a Bultmann,** São Paulo, Novo Século 2002.

MEDEIROS, Alexandre. FILHO, Bezerra. **A Natureza da Ciência e a Instrumentalização para o Ensino de Física.**
https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1516-73132000000200003

MENEZES, Ilca, Santos de. **O Sentido do Destranscendentalismo em Jürgen Habermas.** PRACS: Revista Eletrônica de Humanidades do Curso de Ciências Sociais da UNIFAP. <http://periodicos.unifap.br/index.php/pracs> ISSN 1984-4352 Macapá, n. 6, p. 01-17, dez. 2013

MEUNIER, Bernard. **O Nascimento dos Dogmas Cristãos.** São Paulo: Loyola, 2005.

MIRANDA, Antonio Luiz. **A Eucaristia: Jesus se faz alimento para uma Refeição Espiritual na Igreja.** São Paulo: Paulus, 2015.

MONDIN, Battista. **Os Grandes Teólogos do Século 20**. São Paulo: Teológica, 2003.

MONDIN, Battista. **O Homem, quem é ele**: Elementos de Antropologia Filosófica. São Paulo: Paulus.1980.

O'CONNOR, Jerome Murphy. **Jesus e Paulo**: vidas paralelas. São Paulo: paulinas, 2008.

OLSON, Roger. **História da Teologia Cristã, 2000 anos de Tradição e Reformas**. São Paulo: Vida, 2001, 668p.

PALMER, E. Richard. **Hermenêutica**. Lisboa: Edições. 70, 206.

PANNENBERG, Wolfhart. **Teologia Sistemática Vol. III**. São Paulo: Paulus, 2009.

PASCAL, Blaise. **Pensamentos**. Fonte Digital (versão e-book), 2002.

RATZINGER, Joseph. **Compreender a Igreja hoje**: Vocação para comunhão. 4ª Edição. Petrópolis: Vozes, 2015.

REALE, Giovanni. ANTISERI, **Dario**. **História da Filosofia**: Da Antiguidade e Idade Média, Vol I. São Paulo: Paulus, 1990.

REALE, Giovanni. ANTISERI, **Dario**. **História da Filosofia**: Do Humanismo a Kant, Vol II. São Paulo: Paulus, 1990.

REALE, Giovanni. ANTISERI, **Dario**. **História da Filosofia**: Do Romantismo até Nossos Dias, Vol III. São Paulo: Paulus: 1990.

RIBEIRO, Claudio. **Entrar na Igreja por outra Porta**: Reflexões Eclesiológicas para os Dias de Hoje. Cultura Teológica, São Paulo. Nº 61, 2007.

RIEGER, Joerg. **Cristo e Império**: de Paulo aos tempos coloniais. São Paulo: Paulus, 2009.

RITSCHL, Dietrich. HAILER, Martins. **Os Fundamentos da Teologia Cristã**. São Leopoldo, 2012.

ROLOFF, Jürgen. **A Igreja do Novo Testamento**. São Leopoldo: Sinodal, 2005.

ROSA, Merval. **Antropologia Filosófica**: Uma Perspectiva Cristã. Rio de Janeiro: Juerp, 1996.

RÚBIO, A. García. **Unidade na Pluralidade**: O ser humano à luz da fé e da reflexão cristã. São Paulo: Paulinas, 1989.

RUFINO, Velasco. **A Igreja de Jesus Cristo**: Processo Histórico da Consciência Eclesial. Petrópolis: Vozes 1996.

RUTHES, R. Massambani. **A Secularização e o Cristianismo a-religioso em Dietrich Bonhoeffer como proposta dialógica entre cultura e religiosidade**. <http://revistas.pucsp.br>, 2016.

SCHILLEBEECKX, E. **Cristo, sacramento de encontro com Deus**. 2º Edição. Petrópolis: Vozes, 1968.

SCHREINER, Josef & DAUTZENBERG, Gerhrd. **Formas e Exigências do Novo Testamento**. São Paulo: Teológica, 2014.

SMITH, James. CAVANAUGH, William. **A Evolução e a Queda**: Implicações da Ciência Moderna para a Teologia Cristã. Brasil: Thomas Nelson, 2021.

SMITH, L. Ralph. **Teologia do Antigo Testamento**: História Método e Mensagem. São Paulo, Nova Vida, 2001.

SILVA, Roberto do Amaral. **Princípios e Doutrinas Batistas**: Os Marcos de Nossa Fé. Rio de Janeiro: Juerp, 2007.

SOUZA, Humberto. A. Quaglio. **Kierkegaard sob a perspectiva de Oto**. Revista Pandora Brasil – Número 23, Outubro de 2010 – ISSN 2175-3318

STEGEMANN, Wolfgang. **Jesus e seu Tempo**. São Leopoldo: Sinodal, 2012.

STOCKWELL. Clinton. E. Jr. **The Theology of Emil Brunner**. New Orleans Baptist Theological Seminary, 1980.

THOMPSON. L. Curtis. **Emil Brunner**: Polemically Promoting Kierkegaard's Christian Philosophy of Encounter. Kierkegaard Research, Edited by, Jon Stewart, volume 10, tome1, 2012.

VELASCO, Rufino. **A Igreja de Jesus**: Processo Histórico da Consciência Eclesial. Petrópolis: Vozes, 1992.

WESTHELLE, Vítor. **O Evento Igreja**: Chamado e desafio a uma Igreja Protestante. São Leopoldo, Editora Sinodal, 2017.

WIEBE, Donald. **Religião e Verdade**: Rumo a um Paradigma Alternativo para o Estudo da Religião. São Leopoldo: Sinodal, 1998.

WOLFF, Hans, Walter. **Bíblia Antigo Testamento**: Introdução aos Escritos e aos Métodos de Estudo. São Paulo. Editora Teológica, 2003.

ZAHRNT. Heninz Von. **Über die Theologie Emil Brunners**. Wieland1.files.wordpress.com. 2010.

ZILLES, Urbano. **Antropologia Teológica**. São Paulo: Paulus. 2011.