

A presente tese de doutorado sob o título “*A Desconstrução do conceito de saga na Teologia da Criação em Karl Barth*”, elaborada por Adilson de Souza Filho, foi defendida e aprovada em 30 de janeiro de 2012, perante a banca examinadora composta por: Prof. Dr Rui de Souza Josgrilberg (Presidente/UMESP), Prof. Dr Tércio Siqueira Machado (Titular/UMESP), Prof. Dr Ethienne Alfred Higuete (Titular/UMESP), Prof. Dr Carlos Jeremias Klein (Titular/UNIFIL) e Prof. Dr José Rubens Lima Jardimino (Titular/UFOP).

Prof. Dr Rui de Souza Josgrilberg
Orientador/ e Presidente da Banca Examinadora

Prof. Dr Leonildo Silveira Campos
Coordenador/a do Programa de Pós-Graduação

Programa: Pós Graduação em Ciências da Religião
Área de Concentração: Teologia e História
Linha de Pesquisa: Teologia e Cultura

UNIVERSIDADE METODISTA DE SÃO PAULO
FACULDADE DE HUMANIDADES E DIREITO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA
RELIGIÃO

*A desconstrução do conceito de saga na Teologia da
Criação em Karl Barth*

Por

Adilson de Souza Filho

São Bernardo do Campo, SP – Janeiro de 2012

UNIVERSIDADE METODISTA DE SÃO PAULO
FACULDADE DE HUMANIDADES E DIREITO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA
RELIGIÃO

*A desconstrução do conceito de saga na Teologia da
Criação em Karl Barth*

Por

Adilson de Souza Filho

Orientador

Prof. Dr Rui de Souza Josgrilberg

*Tese apresentada em cumprimento parcial
às exigências do Programa de Pós-
graduação em Ciências da Religião, para
obtenção do grau de Doutor.*

São Bernardo do Campo, SP – Janeiro de 2012

Dedicatória

A todos os engraxates de sapatos

A todos os vendedores ambulantes

A todas as trabalhadoras domésticas

A todas as viúvas jovens, honradas e lutadoras

A todas as crianças órfãs desse nosso Brasil continental

À Igreja Presbiteriana Independente de Cassilândia,
que mudou a minha história desde 1978

Agradecimentos

À Fundação Mary Harriet Speers

*Sem a qual eu jamais poderia ter realizado o ingresso nesta
universidade*

Ao Prof. Dr. Rui de Souza Josgrilberg

*Pelo paciente trabalho de orientador, entendendo as minhas
alternâncias*

Ao amigo Dr. Valdinei Aparecido Ferreira

Que intercedeu por mim junto ao pedido de prorrogação do fomento

Ao amigo Prof. Dr. J.R.Cristofani

*Que vasculhou na internet obras referenciais de Barth, Coats,
Gunkel e Westermann*

Ao amigo Prof. Dr. Carlos Jeremias Klein

*Que prontamente aceitou participar da banca examinadora, o que
me foi uma honra*

Ao amigo Prof. Dr. José Rubens Lima Jardimino

*Pela agradável conversa sobre Paul Ricoeur, em Poços de Caldas,
e pela gentileza de compor a banca examinadora*

Aos amigos reverendos Gerson Correia de Lacerda e

Antônio de Oliveira Faria

Pela arte da revisão ortográfica

SINOPSE

O que caracteriza uma pesquisa acadêmica num curso de doutorado é a apresentação de dois quesitos fundamentais. O primeiro é o elemento de inovação, capaz de enriquecer a pesquisa sobre o tema proposto. O segundo é o dos apontamentos como possibilidades de promoverem novos caminhos de releituras. Nesse sentido, nos convencemos de que a presente tese atende a expectativa, pois, o elemento inovador desta pesquisa é a desconstrução do conceito de saga da criação proposto por Karl Barth. É novo porque não encontramos, como suspeitávamos, nenhum autor, ou mesmo obra ou pesquisa que tenha proposto esta mesma tarefa. Ao contrário, há até alguns autores que enaltecem a pesquisa realizada por Karl Barth, como é o caso de Coats e Brueggemann. Apesar de reagirem a alguns pontos da teologia de Barth, porém, não o fizeram, especificamente, ao conceito de saga. O segundo quesito, estruturalmente ligado ao primeiro, é o que promove as possibilidades de releituras. A partir do pensamento de Paul Ricoeur propomos uma nova hermenêutica bíblica, fundamentada a partir daquilo que Ricoeur chamou de *via longa*, que utiliza-se de vários métodos, inclusive o histórico crítico, para se buscar uma interpretação do *mundo do texto* que gere sentido ao *mundo frente ao texto*. Acreditamos que esta proposta é capaz de superar a leitura puramente dogmática do mundo do texto. De acordo com Ricoeur, acreditamos que os elementos fundantes que pautaram a hermenêutica em torno do *Dasein*, ou mesmo, em torno da relação sujeito/objeto podem contribuir para uma nova hermenêutica, desde que não façam as mesmas concessões ao sujeito *conhecente*. Assim, a possibilidade de uma nova releitura se revela a partir daquilo que Ricoeur definiu, na relação dialética entre *mundo do texto* e *mundo frente ao texto*, como representância (*représentance*) revelante e transformante. E é nesse ponto que as Sagradas Escrituras ocupam o posto de fonte de revelação e inspiração.

Palavras-chave: *Mito, Saga, Criação, Heilsgeschichte, Hermenêutica.*

ABSTRACT

What characterizes academic research in a doctoral course is that it should fulfill two fundamental requirements. The first is the element of innovation, the ability to enrich research on the theme. The second is that it should promote new ways of reading. We therefore believe that this thesis has met the expectation, the innovative element of this research being the deconstruction of the concept of the creation saga proposed by Karl Barth. It is new because we could not find, as we had suspected, any author, or even work or research that proposed to face the same task. Instead, there are even some authors that highly praise the research conducted by Karl Barth, as is the case of Coats and Brueggemann. Although they respond to some points of Barth's theology, they did not specifically deal with the concept of saga. The second aspect, structurally related to the first, is that it promotes new possibilities of reading. Using the approach of Paul Ricoeur, we propose a new biblical hermeneutics, based on what this author calls a *long way*, which makes use of various methods, including the historical-critical, to seek an interpretation of the *text world which* manages to make sense of the *world outside the text*. We believe that this proposal can overcome the purely dogmatic reading of the text world. According to Ricoeur, we believe that the foundational elements that guided the hermeneutic of *Dasein*, or even around the subject/object relation can contribute to a new hermeneutic, since it does not make the same concessions to the *knowing* subject. Thus, the possibility of a new reading appears from what Ricoeur has defined in dialectical relationship between *the text world* and *the world outside the text*, as a transforming and revelant representation. And this is where the Holy Scriptures has the the position of source of revelation and inspiration.

Key-words: *Myth, Saga, Creation, Heilsgeschichte, Hermeneutics.*

RESUMEN

Lo que caracteriza una investigación académica en un curso de doctorado es el presentar dos requisitos fundamentales. El primero es el elemento de la innovación, capaz de enriquecer la investigación sobre el tema. El segundo elemento es el que señala las posibilidades de promover nuevas formas de re-lectura. Por eso, creemos que esta tesis ha cumplido las expectativas, siendo así, el elemento innovador de esta investigación es des-construir el concepto de “saga de la creación” propuesto por Karl Barth. Es nueva porque no encontramos, como sospechábamos, en ningún autor, o incluso trabajo o investigación que se ha propuesto la misma tarea. En cambio, hay inclusive algunos autores que ponen de relieve la investigación realizada por Karl Barth, como es el caso de Coats y Brueggemann. A pesar de que respondieron a algunos puntos de la teología de Barth, sin embargo, no lo hicieron, específicamente dentro del concepto de la saga. El segundo aspecto, estructuralmente conectado al primero, es el que promueve las posibilidades de re-lectura. Comenzando por el pensamiento de Paul Ricoeur proponemos una nueva hermenéutica bíblica, fundamentada en lo que Ricoeur llama un *largo camino*, que usa varios métodos, inclusive el histórico-crítico, que busca una interpretación del *mundo del texto*, generando un sentido al *mundo fuera del texto*. Creemos que esta propuesta es capaz de superar la lectura puramente dogmática del mundo del texto. Según Ricoeur, creemos que esos “elementos fundantes” que guiaron a la hermenéutica alrededor del *Dasein*, o incluso alrededor de la relación sujeto/objeto pueden contribuir a una nueva hermenéutica, desde que no hagan las mismas concesiones al sujeto conocedor. Así, la posibilidad de una nueva re-lectura se revela de lo que Ricoeur ha definido en la relación dialéctica entre *el mundo del texto* y *el mundo fuera del texto*, como la “representancia revelante y transformante”. Y aquí es donde las Sagradas Escrituras ocupan la posición de la fuente de la revelación y la inspiración.

Palabras-clave: *El mito, la saga, la creación, Heilsgeschichte, la hermenéutica.*

SUMÁRIO

Sinopse	05
Abstract	06
Resumen	07
Sumário	08
Introdução	10

I. A SAGA DA CRIAÇÃO NA TEOLOGIA DE KARL BARTH

1.1 Etimologia da palavra Saga	26
1.2 O uso metodológico do conceito de Saga por Barth	31
1.3 A Exegese Teológica como método hermenêutico de Barth	35
1.4 A Saga da Criação a partir da tríade: Dogmática, Estória e História	43
1.5 A Teologia da Criação na perspectiva da <i>Heilsgeschichte</i>	61
1.6 O lugar da Palavra de Deus na Teologia da Criação de Barth	70

II. A (IM)POSSIBILIDADE LITERÁRIA DE MITO E SAGA NA NARRATIVA DE GN 1-2

2.1 Mito e Saga como gêneros literários	77
2.1.1 Mito como gênero literário	79
2.1.2 Saga como gênero literário	89

2.2 Saga como mito enfraquecido	99
2.3 A (<i>im</i>)possibilidade de Saga em Gn 1-2	104
2.4 A desconstrução do conceito de Saga na Teologia da Criação em Barth ..	110

III. A (*IM*)POSSIBILIDADE TEOLÓGICA DA *HEILSGESCHICHTE* NA NARRATIVA DE GN 1-2

3.1 A (<i>Im</i>)possibilidade teológica da <i>Heilsgeschichte</i> na narrativa de Gn 1-2.....	127
3.1.1 A História da Salvação como fundamento da Teologia da Criação em Barth. ..	139
3.1.2 A crítica de Paul Ricoeur ao conceito barthiano de <i>Heilsgeschichte</i>	160
3.2 O conceito de Mito no pensamento de Paul Ricoeur	175
3.2.1 O conceito de História da Criação em Paul Ricoeur	187
3.3 A dialética entre mundo do texto e mundo frente ao texto em Ricoeur	205
Conclusão	219
Bibliografia	230

Introdução

Logo de imediato julgamos necessário fazer duas ponderações que irão orientar o leitor ao longo desta pesquisa. A primeira é de caráter técnico, pois, tem a função de justificar o motivo, que julgamos pedagógico, de utilizarmos a opção de apenas três capítulos para estruturar a presente tese.

É muito comum encontrarmos teses de doutorado estruturadas em cinco, seis e até mesmo sete capítulos. Entretanto, também é muito comum percebermos nas teses com essa formatação ampla de capítulos, uma quantidade imensa de subdivisões; já chegamos a contar, inclusive recentemente, uma tese com setenta subitens. Desse modo, por um lado, é bem didática a estruturação ampla de capítulos; mas, por outro lado, não é nada pedagógica, pois, via de regra, encontramos nessas muitas “propostas” das subdivisões pouco desenvolvimento dos temas e conceitos sugeridos, que em média apresentam duas páginas.

Se levarmos em consideração o fato de que as universidades têm o saudável hábito de disponibilizarem as teses de seus bancos de dados, na internet, para o acesso de todos; então, nesse sentido, considerando que muitos leitores não dominam completamente os assuntos contidos nessas teses, torna-se, então, pouco didático o não desenvolvimento das idéias propostas nas subdivisões.

Desse modo, propomos nesta pesquisa uma estruturação com apenas três capítulos. Conseqüentemente, a quantidade de subdivisões foi reduzida. Contudo, entendemos que esta proposta de estruturação resumida em três capítulos, privilegia o leitor em razão do amplo desenvolvimento das idéias nas subdivisões, sem, contudo, cedermos à sedução dos pleonasmos e mesmo das vãs repetições. Precisamos dizer

também que, apesar da redução de capítulos e subdivisões, não reduzimos a quantidade comum de páginas encontradas em teses de doutoramento.

Outro dado que merece destaque dentro desta primeira justificativa, é a apresentação de biografia do pensador que foi objeto de nossa pesquisa. A biografia de Karl Barth será apresentada ao longo da introdução pelo fato de entendermos a necessidade de ampliarmos ao acesso do leitor todas as informações pertinentes sobre o referido autor; até porque, parafraseando Walter Brueggemann, somos todos frutos do nosso meio e contexto. Ou seja, as nossas leituras, os nossos atos e a nossa socialização são meios de formação de nossa identidade cultural e intelectual. Desse modo, podemos antecipar aqui, dizendo que o período histórico bem como o lugar onde viveu Karl Barth, fizeram toda diferença à sua forma de pensar e à sua produção teológica.

A segunda ponderação que fazemos tem a função de apresentar ao leitor as hipóteses, suspeitas, descobertas e confirmações sedimentadas ao longo desta pesquisa. Para tanto, seguem abaixo a linha de pesquisa adotada, o método hermenêutico utilizado, a justificativa, o objetivo e ainda as citações de alguns pensadores e suas respectivas obras que nos auxiliaram decididamente nesta pesquisa.

Foram utilizadas obras editadas em outros quatro idiomas, sendo alemão, inglês francês e espanhol. Tais obras foram citadas em português, e foram traduzidas de forma livre. Especificamente antecipamos que há nesta pesquisa muitas citações de palavras em alemão, que foram traduzidas na seqüência, porém, em itálico encontra-se o original da obra referida, pois, assim, abre-se ao leitor a sua livre tradução e interpretação.

Objetivos a serem alcançados:

No primeiro capítulo: *A Saga da criação na teologia de Karl Barth* foi apresentada uma estrutura programática, com a intenção de instruir o leitor a entender que os itens *1.1 Etimologia da palavra Saga*, *1.2 O uso metodológico do conceito de saga por Barth*, *1.3 A Exegese Teológica como método hermenêutico de Barth*, *1.4 A saga da Criação a partir da tríade: Dogmática, Estória e História*, *1.5 A Teologia da Criação na perspectiva da Heilsgeschichte* e *1.6 O lugar da Palavra de Deus na Teologia da Criação em Barth*, foram construídos numa linguagem dialogal, intencionando mostrar que os capítulos seguintes trazem em si mesmos as respostas aos questionamentos e suspeitas levantadas.

Sendo assim, o segundo capítulo: *A (Im)possibilidade literária de mito e saga na narrativa de Gn 1-2* apresenta uma estrutura concêntrica, isto é, será o eixo principal para fundamentar a desconstrução do conceito de saga na Teologia da Criação em Karl Barth. As subdivisões *2.1 Mito e saga como gêneros literários*, *2.1.1 Mito como gênero literário*, *2.1.2 Saga*, *2.2 Saga como mito enfraquecido*, *2.3 A (im)possibilidade de saga em Gn 1-2* e por último *2.4 A desconstrução do conceito de saga na Teologia da Criação em Barth*, atendem ao objetivo de mostrar que a fundamentação de Barth sobre aquilo que ele definiu como saga não encontra sustentação a partir de outros teólogos, sobretudo, biblistas. Desta forma, entendemos que as hipóteses e suspeitas levantadas no primeiro capítulo, encontram plausibilidade e sustentação neste segundo capítulo.

A partir de autores como Hermann Gunkel, Westermann, von Rad, Bultmann e Coats pretendemos mostrar que o recurso de gêneros literários como instrumentos de leitura e hermenêutica bíblicas são mais apropriados para sustentarmos nossa fé no Deus Criador. Ao contrário de Karl Barth, a evidência da Palavra de Deus não deve depender da força dogmática para sustentar-se.

Neste sentido, já no terceiro capítulo encontramos uma nova porta de entrada para lermos e interpretarmos o bloco de Gênesis 1-2 a partir da filosofia da linguagem de Paul Ricoeur. A estrutura deste capítulo será propositiva, visando apresentar a análise que Ricoeur faz entre “história primordial” e “história datável”. Este capítulo terceiro: *A (Im)possibilidade teológica da Heilsgeschichte na narrativa de Gn 1-2* visa apresentar a partir das subdivisões 3.1 *A história da salvação como fundamento da Teologia da Criação em Barth*, 3.1.1 *A crítica de Paul Ricoeur ao conceito barthiano de Heilsgeschichte*, 3.2 *O conceito de mito no pensamento de Paul Ricoeur*, 3.2.1 *O conceito de história da Criação em Paul Ricoeur* e por último, 3.3 *A dialética entre mundo do texto e mundo frente ao texto em Paul Ricoeur*, visa uma nova forma para se crer no Deus Criador, mesmo diante da desconstrução da saga como conceito fundante do dogma cristão reafirmado por Karl Barth. Com este terceiro capítulo acreditamos ter conseguido, de forma satisfatória, atender tanto a proposta da pesquisa quanto também da expectativa que tínhamos de apresentar novas possibilidades hermenêuticas da Bíblia, sobretudo, do bloco Gn 1-3.

Ainda sobre o terceiro capítulo, para explicitarmos melhor a tarefa proposta, utilizamos a obra *Pensando biblicamente* de André LaCocque e Paul Ricoeur. Considerando que a morte de Ricoeur se deu no ano de 2005 e que a obra referida foi publicada originalmente em 1998, então, podemos dizer que esta obra representa o pensamento “mais atualizado” de Ricoeur. A obra *Pensando biblicamente* representa uma chave de leitura para analisarmos o pensamento de Ricoeur sobre Gn 1-2. Em diálogo com o biblicista André LaCocque, Ricoeur propõe uma nova forma para ler a narrativa da criação conforme descrita em Gênesis. Este capítulo foi construído sobre a estrutura que estamos chamando de propositiva.

O terceiro capítulo é o mais longo, condensado, além de conclusivo, pois, ademais, retoma algumas hipóteses e lacunas deixadas em aberto nos capítulos primeiro e segundo, para então apresentar tanto seu fechamento quanto sua proposta de abertura hermenêutica. Este capítulo foi construído sobre a estrutura que estamos chamando de propositiva, isto é, contém uma intersecção com os dois anteriores para então propor

uma nova forma de leitura para Gn 1-2, pretendemos fundamentar a inconsistência da tese de Barth, conforme apresentada no capítulo primeiro, denominada de saga como história não histórica. Para atender a esta tarefa, utilizaremos o conceito ricoeuriano de “precedência - cesura”.

De acordo com Ricoeur, “cesura” é o elemento de descontinuidade numa sucessão de eventos. Por exemplo, para Ricoeur não faz sentido perguntar se a história de Abraão sucede a de Adão e de outros personagens apresentados em Gn 2.4-11.22; e há menos sentido ainda perguntar se a história de Abraão está situada depois daquela da criação em sete dias.

De acordo com a análise de Ricoeur, apresentamos nesta pesquisa a tese de que as histórias recontadas em Gn 1-2 servem para “universalizar” a descrição ali feita da condição humana. Para Ricoeur, antes do povo judeu, o que temos entre história primordial e história datável são seres humanos que ficam à parte da qualificação étnica que já reveste a figura de Abraão bem como as dos outros protagonistas na saga dos ancestrais.

Para Ricoeur, os eventos da história primordial não podem ser coordenados com aquilo que os hebreus antigos tinham como o tempo da história, ou datável. Isto significa dizer que, seja na exegese, seja na teologia do Antigo Testamento, a cesura se impõe. Ricoeur afirmou que, reconhecer esta cesura é uma questão de honestidade intelectual, ou mesmo, é uma questão de pensamento correto. Neste sentido, de acordo com Ricoeur, há um certo alívio ao se admitir que não há necessidade de se tentar datar a criação de Adão em relação ao Pitecantropo ou ao homem de Neandertal.

Portanto, é a partir do que Ricoeur definiu como “história primordial” separada por meio de uma *cesura* da “história datável” que fundamentamos a estrutura propositiva, tanto deste terceiro capítulo, quanto também, mediante a intersecção com

os capítulos anteriores, a tese da desconstrução do conceito de saga na Teologia da Criação em Karl Barth.

Biografia de Karl Barth

Karl Barth nasceu na Basileia, Suíça, em 10 de maio de 1886; seu pai era pastor reformado e catedrático nas áreas de história eclesiástica e Novo Testamento, em Berna. O desejo de estudar teologia nasceu quando ficara intrigado com as aulas de catecúmenos em 1901. Decidido e orientado pelo pai a estudar teologia, Barth cursou o primeiro semestre em Berna e depois outro semestre na vizinha Alemanha, precisamente em Tübingen. Logo após foi para Berlim, onde teve entre os mais expressivos mestres o ilustre von Harnack.

Mais tarde, ainda como estudante, foi atraído pelas obras de Kant e Schleiermacher. Neste período conheceu Eduard Thurneysen, o colega que também se tornaria seu grande amigo e confidente ao longo de sua carreira¹. Conhecedor e apreciador da teologia liberal efervescente nesta época, Barth recebeu no final de 1908 o título de bacharel em teologia; em 1909 foi ordenado pastor pela igreja reformada. Nesse mesmo ano foi designado pastor auxiliar e sua primeira comunidade foi em Genebra, Suíça. Nesta mesma ocasião aproveitou para ler minuciosamente as *Institutas* de Calvino².

Em 1911 assumiu a paróquia na vila de Safenwil, Suíça. Tratava-se de uma comunidade de camponeses e operários; e Barth passou a interessar-se e a lutar por melhores condições de vida daquela vila. Barth tornou-se social-democrata – partido ao qual se filiou em 1915 - e acreditava que esse movimento era instrumento de Deus para o estabelecimento do Reino³. Barth pastoreou a comunidade de Safenwil por dez anos; a

¹ GONZALES, Justo, L. *A Era inconclusa. Era Inconclusa*. São Paulo, Vida Nova, 1996, Vol. 10, p.67

² *Idem*

³ *Idem*

experiência pastoral lhe mostrou a incongruência entre o que havia estudado e se encantado com os grandes mestres liberais, e as exigências da vida cristã. Quando subia ao púlpito, percebia a inutilidade de todos os estudos histórico-críticos da vida de Cristo e do Evangelho⁴. A necessidade do povo era da pregação que correspondesse aos problemas colocados pela industrialização, pela socialização, pela luta de classes⁵.

A irrupção da guerra em 1914 destruiu suas esperanças políticas e sua teologia. O mundo novo idealizado pelos social-democratas estava em derrocada. O otimismo de seus mentores liberais parecia deslocado numa Europa dilacerada pela guerra⁶.

Resguardado pela neutralidade suíça frente à guerra, Barth se viu abalado a cada explosão das bombas e ainda com os gritos dos moribundos; participou, mesmo à distância, ativamente de cada fase da luta⁷. Em meio ao caos estabelecido, Barth em conversa com o amigo Thurneysen ocorrida em 1916, concluiu que chegara o momento de fazer teologia com outro enfoque e a melhor maneira de se fazer isso foi voltando ao texto das Escrituras⁸. Aí encontram-se duas das mais importantes características da teologia que Barth começava então a laborar: profunda inspiração bíblica e ilimitada abertura para todos os problemas do homem moderno⁹.

Vale lembrarmos de que esta postura de Barth em retroceder especialmente ao texto bíblico para dar resposta aos questionamentos de sua época foi semelhante à atitude tomada pelos reformadores na ocasião da efervescência religiosa do século XVI; Barth seguiu a trilha dos reformadores, inclusive usando a mesma fonte metodológica de

⁴ BOSCH, J. & CARREZ, M. & DUMAS, A. *Teólogos Protestantes contemporâneos*. Salamanca, SIGUEME, 1968, pp.50-51.

⁵ MONDIN, Batista. *Os Grandes Teólogos do Século Vinte*. São Paulo, Paulinas, 1987, 3ª edição, Vol.2, p.17

⁶ GONZALES, Justo, L. *A Era Inconclusa*. São Paulo, Vida Nova, 1996, Vol. 10, p.68

⁷ MONDIN, Batista. *Os Grandes Teólogos do Século Vinte*. São Paulo, Paulinas, 1987, 3ª edição, Vol.2, p.17

⁸ GONZALES. *A Era Inconclusa*. São Paulo, Vida Nova, 1996, Vol. 10, p.68

⁹ MONDIN. *Idem*, p.17

Calvino, isto é, o *Proslogion*¹⁰ de Anselmo de Cantuária. O texto preferido para suas meditações foi o da Carta aos Romanos. A assídua leitura desse texto teve sobre Barth o mesmo efeito que tivera sobre Lutero.

Barth reencontrou substancialmente a mesma mensagem: *sola fide*, mas, desta vez, não enquanto contraposta às obras, mas sim enquanto oposta à razão¹¹. A obra *Der Römerbrief*¹² (*Carta aos Romanos*) originalmente escrita para uso pessoal de um pequeno grupo de amigos, foi publicada em 1919. Sua publicação abalou o mundo teológico¹³. Nela, Barth combateu veementemente o racionalismo e o liberalismo que tinham invadido a teologia protestante no século XIX. Inspirando-se em Kierkegaard para o qual existe “infinita diferença qualitativa” entre Deus e o homem, Barth proferiu um protesto apaixonado, denunciando todas as tentativas de aprisionar a Palavra de Deus dentro das grades da razão humana. Barth ainda afirmou a oposição substancial entre Deus e tudo aquilo que é humano, vale dizermos: a razão, a filosofia e a cultura¹⁴.

Disse Barth que os teólogos liberais, com sua pretensão de tornarem a fé popular com a ajuda da ciência das religiões, do método histórico crítico e ainda da filosofia, injuriaram a transcendência de Deus¹⁵. Barth afirmou que Deus é o *Totaliter alter*, sendo inútil pensar em alcançá-lo com a razão, com a filosofia, com a religião ou com a cultura: Deus é o *Deus absconditus*; o totalmente outro não pode ser encontrado por nenhum conceito e nenhuma realidade humanas¹⁶.

¹⁰ *PROSLOGION*. Anselmo de Aosta (1033-1109)

¹¹ *PROSLOGION*. Anselmo de Aosta (1033-1109)

¹² BARTH, Karl. *Die Römerbrief*. München, 1919. No Brasil, a editora Novo Século traduziu do alemão e deu o título de: A Carta aos Romanos

¹³ GONZALES. *A Era Inconclusa*. São Paulo, Vida Nova, 1996, Vol. 10, p.68

¹⁴ GIOVANNI, Reale – DARIO, Antiseri. *História da filosofia*. São Paulo, Paulinas, Vol.3, p.742. Cabe aqui dizer que esta obra do REALE e ANTISERI, cita os ditos dos autores entre aspas, porém, não é indicada a fonte. Esta obra não trabalha com citações bibliográficas.

¹⁵ *Idem*

¹⁶ ILLANES, José, Luis & SARANYANA, Josep, Ignasi. *Historia de la Teología. Sapientia Fidei*. Madrid, Biblioteca de autores cristianos, 1995, p.344

Semelhante aos reformadores, Barth interpretou incisivamente os textos bíblicos para formular sua teologia. Na sua obra *Römerbrief* insistiu na necessidade de se retornar à exegese fiel, em lugar das interpretações baseadas nos métodos histórico-crítico e filológico. Barth reagiu contra o subjetivismo religioso que aprendera de seus mestres e seguindo a mesma idéia de João Calvino, disse que o Deus das Escrituras é transcendente e jamais será objeto de especulação humana, pois, somente por meio do Espírito Santo é possível fazer teologia.

Barth afirmou que sem o auxílio do Espírito Santo a teologia acaba girando em torno de si mesma historicizando, ou psicologizando, ou racionalizando, ou moralizando, ou dogmatizando, ou romantizando e dando asas à fantasia¹⁷. Para Barth, por mais corretas que sejam as teses teológicas, certamente serão mortas se não forem sustentadas pelo Espírito Santo¹⁸. Ao introduzir a função do Espírito Santo no labor teológico, Barth também afirmou que a fé é basilar para o exercício teológico. Ao contrário dos teólogos liberais, seus recentes, porém, ex-mestres, Barth disse que a fé não se apóia na força da razão; ela é muito mais o milagre da intervenção radical de Deus na vida do homem¹⁹.

A possibilidade do conhecimento de Deus baseia-se no próprio Deus e não na razão humana; para Barth, contrariando a *analogia entis*, a fé deixa de ser fé quando procura suportes racionais. Ele partiu da *analogia fidei*, afirmando que só assim será possível compreender as verdades cristãs²⁰. Barth estudou exaustivamente a obra de Anselmo, intitulada *Fides Quaerens Intellectum*, e até publicou em 1931 um ensaio sobre tal obra²¹; e sobre as chamadas provas naturais da existência de Deus efetuadas por Anselmo, Barth disse que todas essas provas já se encontravam dentro da fé²².

¹⁷ BARTH, Karl. *Introdução à Teologia Evangélica*. São Leopoldo, Sinodal, 1996, p.39

¹⁸ *Idem*, p.40: Barth nesta afirmação repete a mesma idéia de Calvino quanto ao auxílio do Espírito Santo para se fazer teologia; ver: *Institucion de la Religion Cristiana*. Buenos Aires, Nueva Creación, 1967, Libro I, Cap. VII, p.33

¹⁹ GIOVANNI, Reale – DARIO, Antiseri. *História da filosofia*. São Paulo, Paulinas, Vol.3, p.742

²⁰ *Idem*, p.743

²¹ BARTH, Karl. *Fides Quaerens Intellectum*. Traduzido por: Fé em busca de Compreensão; publicado em português pela editora NOVO SÉCULO, São Paulo, 2000

²² GIOVANNI, Reale – DARIO, Antiseri. *História da filosofia*. São Paulo, Paulinas, Vol.3, p.743

Barth rejeitou completamente a idéia da teologia natural. João Calvino aplicava a Deus a palavra *numem* (numinoso), significando um Deus inatingível. Rudolf Otto redescobriu esse mesmo conceito de *numem* e o empregou magistralmente em sua obra *O Sagrado*²³. Barth na *Römerbrief* utiliza o mesmo conceito de *numem* extraído de Rudolf Otto, para falar do *Deus absconditus*, o totalmente outro.

Contrariando a idéia de Schleiermacher que dizia que pela experiência do sentimento era possível chegar a Deus, e ainda a idéia de Troeltsch sobre a história e ainda a idéia da metafísica sobre Deus, Barth afirmou que o único caminho praticável é o de Deus em direção ao homem e esse caminho se chama Jesus Cristo. Barth disse que a história do homem é história de pecado e de morte e está sob o juízo de Deus, sob o *não*, mas trata-se do *não* dialético, superado no *sim* que Deus pronuncia em Jesus Cristo²⁴.

Esta afirmação de Barth quanto à dependência do Espírito Santo para fazer teologia, nos auxilia a entendermos que a preocupação de Barth era pastoral; ou seja, ele queria fazer teologia para atender as demandas de suas muitas dúvidas em meio às crises sociais de sua época. Daí se justifica a sua repulsa ao método racionalista para o labor teológico. Mas, por mais que Barth quisesse relutar contra a razão, ele dependia exclusivamente dela para fazer teologia, mesmo a sua teologia evangélica.

Em 1921, por causa da grande repercussão da *Römerbrief*, Barth foi convidado e nomeado professor honorário de teologia reformada na Universidade de Goettingen. Em 1922, Barth com Thurneysen e Gogarten, fundaram uma revista com o significativo nome “Zwischen den Zeiten²⁵”: entre os tempos. Nesta revista periódica encontram-se também textos de Bultmann, Brunner, Pannenberg e ainda muitos outros.

²³ OTTO, Rudolf. *O Sagrado*. São Bernardo do Campo, IEPG-Methodista, 1985

²⁴ GIBELLINI, Rosino. *A teologia do Século XX*. São Paulo, Loyola, 1998, p.23.

²⁵ *Zwischen den Zeiten*. München, 1922

Em 1925 Barth deixou a Universidade de Goettingen e se dirigiu para Münster onde se tornou catedrático em dogmática e teologia do Novo Testamento. Em 1927 iniciou a publicação de um grande tratado de dogmática, intitulado de *Christliche Dogmatik*²⁶ (Dogmática Cristã). Podemos dizer que esse momento era o segundo de sua carreira teológica, lembrando que o primeiro foi o da fase liberal. O projeto da Dogmática Cristã foi interrompido logo no primeiro volume; pelo período, esta obra ainda estava ligada à sua fase da teologia dialética²⁷.

A Dogmática Cristã ainda apresentava a grande influência existencialista de Kierkegaard na teologia barthiana. É bem provável que o abandono do projeto da Dogmática Cristã se deu em razão de seu contato com o *Proslogion* de Anselmo. Barth provavelmente tenha se convencido de que a sua Dogmática Cristã fazia concessão demais à filosofia existencialista. Pode-se dizer que, cronologicamente, a partir de 1931, ano também da publicação de sua obra sobre Anselmo, Barth iniciou a sua terceira fase teológica²⁸.

A partir da influência de Anselmo, Barth passou a estudar melhor a função e a natureza da teologia. Compreendeu que sua tarefa não era tanto acentuar a distância entre homem e Deus, mas, penetrar no significado do conhecimento de Deus colocado à disposição do homem na Revelação²⁹. Com a publicação de seu ensaio *Fides Quaerens Intellectum*, sobre o *Proslogion* de Anselmo, Barth definiu sua epistemologia teológica, que deveria guiá-lo em seu novo empreendimento, isto é, na elaboração de sua obra intitulada *Die Kirchliche Dogmatik*³⁰ (Dogmática Eclesiástica). Essa obra consumiu o

²⁶ BARTH, Karl. *Die Christliche Dogmatik*. München, 1927

²⁷ Para Gibellini, op.cit.p.23, a teologia dialética de Barth se explica pelo conceito de revelação que contempla a unidade de elementos que se excluem reciprocamente: Deus e o homem, eternidade e tempo, revelação e história; quanto à metodologia dialética, deve exprimir posição e negação, o sim e o não e corrigindo o sim mediante o não e o não mediante o sim. Mas para Tillich, em sua obra *Perspectivas da Teologia Protestante nos séculos XIX e XX*, reeditada pela ASTE em 1999, p.243, a teologia de Barth nunca foi dialética; trata-se de um termo inadequado. Tillich dizia que a teologia de Barth foi no início profética e depois paradoxal e por último se sobrenaturalizou. Para Tillich, a dialética supõe um progresso interno que vai de um estado a outro impulsionado por dinâmica própria.

²⁸ BARTH, Karl. *Carta aos Romanos*. São Paulo, Novo Século, 2000, p.8, prefácio

²⁹ MONDIN, Batista. *Os Grandes Teólogos do Século Vinte*. São Paulo, Paulinas, 1987, 3ª edição, Vol.2, p.18

³⁰ BARTH, Karl. *Die Kirchliche Dogmatik*. München, 1932

resto do tempo teológico de Barth; começou a escrevê-la em 1932 e foi até 1968, ano de sua morte. Esse também foi o período em que Barth passou o tempo como catedrático, alternando entre Bonn e a maior parte em Basileia.

Em 1933, ano em que Hitler subiu ao poder, Barth era professor de teologia em Bonn, Alemanha. O acontecimento teve repercussão entusiástica, até mesmo no meio dos responsáveis pela Igreja Evangélica da nação alemã, que, aliás, seguindo orientações do governo, foi criada neste mesmo ano, no dia 25 de abril. Barth denunciou tacitamente tal postura, adotada por uma ala da Igreja Evangélica.

Crescia também nessa época, por força do nazismo, o movimento dos “cristãos alemães” que impulsionava para a nova e recém criada Igreja Evangélica a idéia expressa nas seguintes palavras-chave³¹: *Nação, Raça, Führer*. Muitos protestantes liberais apoiaram a absurdidade da perfectibilidade da raça humana. Isso soava como apoio incondicional à semelhante idéia nazista defendida e levada a sério por Hitler. Havia a crença em razão da mistura de evangelho e cultura de que a Alemanha fora chamada a civilizar o mundo.

Essa idéia ecoou em muitos púlpitos alemães e cátedras acadêmicas³². No projeto político de Hitler incluía-se a unificação de todas as igrejas protestantes na Alemanha; isto resultou em aumento de força do partido dos chamados “cristãos alemães”. À medida que a Igreja Evangélica se misturava cada vez mais com a força política e anti-semítica alemã, os teólogos contrários a tal postura tendiam ao afastamento. Em 1934, Barth e Bultmann assinaram um protesto contra os rumos que a Igreja Evangélica havia tomado.

Neste mesmo ano, precisamente, de 29 a 31 de maio de 1934, o Sínodo Confessional da Igreja Evangélica Alemã reuniu-se na cidade de Barmen. Faziam-se

³¹ MONDIN, Batista. *Os Grandes Teólogos do Século Vinte*. São Paulo, Paulinas, 1987, 3ª edição, Vol.2, p.19

³² GONZALES. *A Era Inconclusa*. São Paulo, Vida Nova, 1996, Vol. 10, p.71

presentes, ainda, representantes de todas as igrejas confessionais alemãs, reformadas, luteranas e unida; tratava-se de um concílio livre. Não havia interesse por parte das igrejas confessantes, conforme declarado na introdução da confissão de Barmen, de romperem com a Igreja Unida Alemã; porém, havia o incômodo devido aos rumos tomados por causa da influência do Führer na Igreja Unida. Desta reunião sinodal nasceu a chamada Confissão de Barmen, redigida com a colaboração de Barth e Martin Niemöler. A Confissão de Barmen reafirmou dogmaticamente o Credo de que Jesus Cristo é o único Senhor da igreja.

Dentro das declarações de Barmen encontra-se a rejeição à falsa doutrina de que o Estado poderia ultrapassar a sua missão específica, tornando-se uma diretriz única e totalitária da existência humana, podendo também cumprir desse modo, a missão confiada à Igreja³³. Mas a reação do Reich não demorou muito. Começou a efetuar prisões; quase todos os pastores que criticavam o governo foram recrutados pelo exército. Exigiu-se de todos os professores das universidades que assinassem declaração de apoio incondicional ao Reich. As aulas deveriam sempre começar com a saudação nazista e ainda com fidelidade a Hitler.

Mas, Barth recusou todas essas imposições do Führer e por isso foi expulso da Alemanha, retornando à Basileia, Suíça. A partir de junho de 1935, todas as publicações de Barth surgiram na Suíça. Em 1936 recebeu o título de doutor *honoris causa* pela Universidade de Utrecht, Holanda. Em 1937 recebeu o mesmo título pela Universidade de St. Andrews, Aberdeen, Escócia. Em 1938 recebeu ainda o mesmo título pela Universidade de Oxford, Inglaterra.

O retorno de Barth à Alemanha se deu logo depois da segunda Guerra em 1945, para participar de algumas reuniões eclesiais³⁴. É também neste mesmo ano que ele publicou o terceiro volume de obra *Dogmática eclesial*; este terceiro volume é o da

³³ *O LIVRO DE CONFISSÕES*. São Paulo, 1969, editado pela Missão Presbiteriana do Brasil Central, Capítulo 8.23

³⁴ BARTH, Karl. *Dádiva e Louvor*. Artigos Seleccionados. São Leopoldo, Sinodal, 1986, p.5

doutrina da criação. Em 1946 tornou-se professor visitante em Bonn. Neste ano foi novamente concedido a ele o título de doutor *honoris causa* pela Universidade de Münster. Em 1948 participou na Assembléia de fundação do Conselho Mundial de Igrejas, em Amsterdã, Holanda.

Em 1952 recebeu a Condecoração Britânica do Mérito pela Paz. Em 1954 recebeu mais uma vez o título de doutor *honoris causa* pela Universidade de Budapest, Hungria. Em 1956 recebeu o mesmo título pela Universidade de Edinburgo, Escócia. Em 1959 recebeu novamente esse título pela Universidade de Estrasburgo, França. Em 1961 foi jubilado, mas ainda foi encarregado de fazer mais uma preleção: *Introdução à Teologia Evangélica*. Em 1962 viajou aos Estados Unidos; recebeu novamente o mesmo título de doutor *honoris causa* pela Universidade de Chicago.

Em 19 de abril de 1963, lhe foi concedido o Prêmio Sonning, em Kopenhagen, Dinamarca, por méritos especiais em favor da cultura européia. Neste mesmo ano recebeu o título de doutor *honoris causa* pela Universidade da Sorbonne, Paris, França. Em 1966 foi nomeado Senador Honorário da Universidade de Bonn, Alemanha. Neste ano Barth viajou ao Vaticano. Em 1968 Barth ainda proferiu uma palestra acerca dos “Discursos” de Schleiermacher.

Neste mesmo ano, já sofrendo por longa data de várias enfermidades, em 10 de dezembro, Barth faleceu na cidade de Basileia, Suíça. Cabe ainda acrescentarmos sobre Karl Barth a sua paixão pela música clássica. Em 1956, quando proferiu uma palestra sobre a humanidade de Deus, Barth assim escreveu sobre a música clássica: *Talvez os anjos, quando desejam entoar louvores a Deus, executem a música de Bach, mas tenho minhas dúvidas; de uma coisa, porém, tenho certeza: em seus momentos de lazer, certamente tocam Mozart, e então até o Senhor se compraz em ouvi-los*³⁵.

³⁵ BARTH, Karl. *Wolfgang Amadeus Mozart*. (1956), pp.14-15

Cabe ainda acrescentarmos a homenagem feita por Hans Küng na ocasião do funeral de Barth na Catedral de Basileia; falando como teólogo católico, disse: *Nosso tempo precisa urgentemente do doctor utriusque theologiae, perito em ambas as teologias, evangélica e católica*. E se alguém agiu de maneira exemplar em nosso século, este é Karl Barth³⁶.

³⁶ Encontram-se registradas tais palavras, também, na obra de GIBELLINI, já citada anteriormente, p.31

CAPÍTULO 1
A SAGA DA CRIAÇÃO SEGUNDO
KARL BARTH

1.1 Etimologia da palavra Saga

A origem do termo saga vem do verbo islandês *segja* (“dizer, recontar”) e é uma exclusividade desta região e do período medieval³⁷. De acordo com Boyer, *uma saga não é uma lenda, conto, texto poético, épico, texto religioso*³⁸. Segundo Iánez, *as sagas são um tipo de narrativa onde se descreve a história de uma família ou linhagem histórica da Islândia Medieval, especialmente os feitos guerreiros que tiveram lugar entre os anos 874 e 1030*³⁹. Para Boulhosa, *as sagas em sua origem eram transmitidas oralmente e relacionavam-se com a criação de uma identidade e preservação das tradições regionais*⁴⁰. O estilo predominante nas sagas é de uma narrativa factual, objetiva e rápida, regida em prosa, concentrando-se nos fatos de um personagem “digno de memória”⁴¹.

Em nossa língua portuguesa, a palavra saga, de acordo com o significado proposto pelo Dicionário Aurélio⁴², tem exatamente o sentido ou a mesma idéia do contexto cultural escandinavo, ou seja, *saga é designação comum às narrativas em prosa, históricas ou lendárias, nórdicas, redigidas, sobretudo na Islândia, nos séculos XIII e XIV*. Entretanto, é comum encontrarmos em nossa cultura brasileira o uso do termo saga de modo vulgar ou popularesco, como é o caso de telenovelas, peças teatrais ou mesmo filmes. E, quando isso ocorre, quase sempre acontece uma confusão dos termos saga com lenda ou folclore. Na língua portuguesa ou mesmo na cultura brasileira, temos sagas contadas a partir do ponto de vista de novelas, seriados, histórias folclóricas e ainda lendas, como as criadas pela literatura, sendo que, entre as mais conhecidas, destacam-se as de Monteiro Lobato, como Mula sem cabeça, Saci-Pererê,

³⁷ LANGER, Johnni. In: Alétheia. Revista de estudos sobre Antiguidade e Medievo. Volume 1, Janeiro/Julho de 2009, p.2

³⁸ BOYER, R. *L'Islande médiévale*. Paris, Les Belles Letres, 2002, p.190. Apud, LANGER, Johnni. In: Alétheia – Revista de estudos sobre Antiguidade e Medievo. Volume 1, Janeiro/Julho, 2009, ISSN: 1983-2087

³⁹ Iánez, Eduardo. *História da literatura universal, volume II. A Idade Média*. Lisboa, Planeta Editora, 1989, p.117. Apud: Johnni. In: Alétheia – Revista de estudos sobre Antiguidade e Medievo. Volume 1, Janeiro/Julho, 2009, ISSN: 1983-2087

⁴⁰ BOULHOSA, Patrícia Pires. *Sagas islandesas como fontes da história da Escandinávia medieval*. Signum 7, 2005, pp.17-18. Apud: Johnni. In: Alétheia – Revista de estudos sobre Antiguidade e Medievo. Volume 1, Janeiro/Julho, 2009, ISSN: 1983-2087

⁴¹ *Idem*

⁴² Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa, versão *on line*

Boitatá, etc. Na acepção da palavra conforme sua origem nórdica, não há, na história do Brasil, algo que pudéssemos descrever como saga. Talvez, o que poderíamos descrever como próximo disso seriam as histórias de famílias imperiais do Brasil colonial ou monárquico, com “possíveis heroísmos” de Dom Pedro II. Ou ainda a conhecida “saga” de Lampião e Maria Bonita. Mas ainda faltariam muitos outros elementos característicos, conforme tabela descritiva abaixo. Segundo Moosburger,

as sagas teriam uma grande afinidade com as epopéias (como a Ilíada, por exemplo), pois ambos os gêneros seriam pautados na constituição de uma identidade cultural de fundo histórico, mas diferenciando-se por serem narrativas prosaicas e não poéticas. A maioria destas sagas foi escrita entre fins do século XIII e metade do século XIV⁴³.

De acordo com a classificatória proposta por LANGER, as sagas tradicionalmente são referenciadas pelos seguintes temas, e, vide tabela:

Sagas legendárias: Fornaldarsögur, contam histórias fantasiosas ocorridas no passado pagão da Escandinávia, num tempo anterior à colonização da Islândia. Algumas estão levemente baseadas em eventos históricos, mas a predominância é de elementos fantásticos. Sagas de reis: Konungasögur, contam a história de antigos reis da Noruega e outros países escandinavos e estão relacionadas à literatura cronística europeia. Sagas de famílias islandesas: Islendingasögur, estas são as mais características das sagas escandinavas ou nórdicas, pois nestas, os personagens principais são antigos membros das famílias mais importantes da ilha, e as histórias giram em torno da colonização e disputas entre os membros de famílias rivais, muitas vezes misturando história, velhas tradições orais e até mesmo mitologia. Sagas dos bispos: Biskupasögur, contam a vida de santos e bispos católicos que evangelizaram os países escandinavos e estão relacionadas às obras hagiográficas europeias. Sagas de cavalaria traduzidas: Riddarasögur; são relacionadas com ciclos literários da Europa Medieval⁴⁴.

Tabela 1: Conceitos básicos presentes nas sagas islandesas⁴⁵

⁴³ MOOSBURGER, Théo de Borba. Posfácio. *Três sagas islandesas*. Oral Tradition 2 (18), 2003, p.21. *Apud: Johnni. In: Alétheia – Revista de estudos sobre Antiguidade e Medievo*. Volume 1, Janeiro/Julho, 2009, ISSN: 1983-2087

⁴⁴ LANGER, Johnni. *In: Alétheia – Revista de estudos sobre Antiguidade e Medievo*. Volume 1, Janeiro/Julho, p.2, 2009, ISSN: 1983-2087

⁴⁵ LANGER, Johnni. *In: Alétheia – Revista de estudos sobre Antiguidade e Medievo*. Volume 1, Janeiro/Julho, 2009, p.5, ISSN: 1983-2087

TIPO DE SAGA	CARACTERÍSTICAS BÁSICAS	ELEMENTOS NARRATIVOS BÁSICOS	TEMAS	RELAÇÃO COM A SOCIEDADE	RECEPÇÃO SOCIAL NO MOMENTO DA COMPOSIÇÃO	RELAÇÃO COM A HISTÓRIA	PERSPECTIVAS METODOLÓGICAS PARA O FUTURO
<i>Islendingasögur</i> Saga islandesa	Natureza semi-histórica. Narrativa objetiva, formal e descritiva. O sobrenatural é incidental.	Descreve a relação social ou a relação entre um homem e uma mulher. Estrutura: introdução/conflito/clímax/vingança/contravíngança/reconciliação/desfecho	Disputas; lideranças; heroísmo; jornadas; guerreiros desterrados	Ideologias pagãs continuam após a cristianização: importância da família, honra e vingança	Considerada verossímil e real: as estórias são narradas como se fosse história	Vistas como versões miniaturas da grande história da nação	A utilização da literatura para se perceber sintomas sociais de ordem, crise e identidade social; estudos sobre audiência e os temas nativos; análise sobre a relação entre religiosidade, sociabilidade e moral
<i>Fornaldarsögur</i> Saga legendária	Gênero híbrido entre tradição heróica, mito, folclore e romance continental. A ação ocorre na Escandinávia; o tempo é anterior à colonização islandesa; As localidades são fantásticas e remotas. Os motivos são extra germânico. Ampliação dos poemas éddicos. O sobrenatural é regra.	Introdução da juventude do herói; elenco dos motivos da aventura; ciclo de aventuras; conclusão.	Preponderam temas fantásticos, sobrenaturais, mitológicos, folclóricos: monstros, seres imaginários, localidades ficcionais e reais, motivos sócio-históricos da Escandinávia sob o referencial fantástico	Seria um reflexo do passado pagão e heróico	Narrativas para entretenimento e aprendizado	Não existe relação direta com a história política e sócio-econômica da Escandinávia	Ênfase da relação entre literatura e ideologia nas sagas: o pensamento monárquico do medievo; valores éticos da monarquia; elementos paródicos; ideologias sexuais, etc.
<i>Sturlunga saga</i> Recontada (Sturlung) autor	Foram escritas logo após terem sido recontadas, ao contrário das outras sagas. O sobrenatural é incidental, geralmente sob a forma de sonhos e visões.	Possui estrutura narrativa muito semelhante às <i>islendingasögur</i> , diferenciando-se na frequência dos motivos e eventos individuais	Genealogias, sonhos, visões, jogos e lutas, conflitos e lutas, compostura e coragem, lealdade, fidelidade, traição, casamento e concubinação.	Reflete o momento cultural. Uma literatura que gerava consciência pública.	Considerada verossímil e real: as estórias são narradas como se fossem história	Tradicionalmente são vistas mais como narrativas históricas que foram literarizadas do que ficção pura.	Tratamento das sagas contemporâneas como literatura; a relação destas com a política e as mudanças culturais na Islândia. Estudo de casos culturais: evidências para normas e papéis na sociedade islandesa
<i>Konunga sögur</i> Saga de reis	Tem muito em comum com as sagas de famílias e biografias reais e nacionais latinas e da Europa	Biografias minuciosas, ricas em detalhes e repletas de caracteres menores, como diálogos e cenas elaboradas.	Biografias de reis, ideologia da realeza, política, poder e sociedade. Virtudes dos reis. Cristianização da Noruega. Sonhos, profecias e milagres	Reforça a instituição social da realeza	Nunca constituíram um tipo popular de saga	Narrativas com conteúdo semi-histórico, semi-legendário e com inclusão de elementos sobrenaturais ou do passado pagão	Revisão do envolvimento político e ideológico dos supostos autores das sagas
<i>Riddarasögur</i> Saga de cavalaria	Narrativas traduzidas dos romances de cavalaria e corte da França, Inglaterra, obras latinas e baladas nórdicas	Não possui a objetividade do estilo "clássico" das sagas	Ideologia cavaleiresca e de corte; jornada do herói; temas da literatura do medievo central	Os aspectos didáticos para a audiência foram usados para glorificação do rei	Narrativas para entretenimento e instrução	Não existe relação direta com a história política e sócio-econômica da Escandinávia	Pesquisa do processo de transmissão pós-tradução; análise dos discursos de amor, sexualidade, gênero e identidades sociais.
<i>Lygisögur</i> Saga de cavalaria nativa	Narrativas sobre cavalaria e de corte de origem nativa, especialmente Noruega	Enredos curtos e sem complexidade, como a estrutura dos contos de fada e folclóricos; e também, os elementos básicos são repetidos e com algumas variações. Tradicionais	Elementos fabulosos, sobrenaturais, motivos estrangeiros, cenas de batalha	Reflete a ideologia das categorias sociais que a produziram e a consumiram	Narrativas para entretenimento e instrução, com particular uso pelos clérigos	Não existe relação direta com a história política e sócio-econômica da Escandinávia	Estudos sobre as estruturas tradicionais de narração, fraseologia e composição; relação da oralidade com a audiência literária e os copistas.

De acordo com a tabela acima proposta, podemos perceber que não existe uma forma específica para decifrar literalmente um sentido único para o conceito de saga. Aliado a isto está o fato de que, segundo Lönnroth, *as construções nacionalistas – que revalorizaram a publicação das sagas e fontes literárias medievais no período moderno -, atendiam ao despertar romântico de um passado heróico*⁴⁶. Isto nos faz pensar numa leitura política e ideológica da história. De acordo com Sawyer, *as tendências atuais não enfatizam mais a dicotomia “história” versus “ficção” nas sagas islandesas, mas sim o estudo dos valores sociais, os temas, as tendências, os padrões, as estruturas e as contradições nos textos*⁴⁷.

Contradições aqui têm a ver com a fusão da literatura com a arte para enaltecer as antigas glórias dos nórdicos. Semelhante a este processo de fusão da literatura com a arte em sagas islandesas, conforme descrito acima, poderíamos dizer que – apesar da diferença de tempo cronológico entre as narrativas islandesas e as narrativas bíblicas - há fusão semelhante na Bíblia, sobretudo no Antigo Testamento; fusão no sentido de a Bíblia compor em seu conjunto a unidade de várias tradições: Javista, Sacerdotal, Eloísta, Deuteronomista e Pentateuco. Isto mostra o quanto necessitamos de estudos e pesquisas criteriosas, assim como fizeram e fazem os teóricos que estudam as sagas, para entendermos não só o que a Bíblia pode nos dizer hoje, mas o que ela já disse no passado.

A classificação sugerida por diversos autores de obras literárias indica uma variedade enorme de termos que designam a palavra saga. Esta variedade dificulta tanto a definição islandesa do que seja saga, quanto ainda mais o uso de saga, incorporado em outras línguas, como é – para citar um exemplo - o caso da alemã (*sagen*). Surge aqui uma questão que ilustra muito bem a diversificação do conceito de saga enquanto incorporada por épocas e culturas diferentes, e que nada impede de pensarmos que o mesmo pode ter havido na tradição de Israel:

⁴⁶ LÖNNROTH, Lars. *Hjálmar's death and the delivery of Eddie poetry*. *Speculum* 46 (1), 1971, p.243. *Apud: Johnni. In: Alétheia – Revista de estudos sobre Antiguidade e Medievo*. Volume 1, Janeiro/Julho, 2009, ISSN: 1983-2087

⁴⁷ SAWYER, Birgit & SAWYER, Peter. *Medieval Scandinavia: from conversion to reformation circa 800-1500*. London: University of Minnesota Press, 2006, p.24. *Apud: Johnni. In: Alétheia – Revista de estudos sobre Antiguidade e Medievo*. Volume 1, Janeiro/Julho, 2009, ISSN: 1983-2087

“Por que o paganismo permanece fora do mundo das sagas contemporâneas, mas abunda nas sagas de famílias e nas legendárias? Como possíveis respostas podemos apontar para o processo de cristianização da Escandinávia, percebemos que as sagas exercem relações indiretas e às vezes até diretas na sociedade. Outra resposta possível é o fato de que as “sagas reais” seriam mais históricas do que as “sagas de família”, mas estas segundas seriam mais “confiáveis” do que as sagas legendárias⁴⁸.

Segundo Buhl, *os escritores das sagas transformariam o passado histórico em uma narrativa prosaica, recriando-as como literatura, mas no plano do discurso haveria a possibilidade de se realizar diferenças formais entre as narrativas islandesas ficcionais e as históricas⁴⁹*. No capítulo dois mostraremos, a partir da obra de Gunkel, que esta técnica de enaltecer a glória de personagens familiares “ilustres”, misturando teologicamente história e ficção, está repleta no Antigo Testamento.

Portanto, este é o mundo das sagas islandesas, ou mesmo das sagas como literatura. As muitas variantes de suas formas, características e mesmo nuances com influência da história e da política modernas, fazem com que tenhamos critérios bem definidos para estudá-las. E é exatamente com estes critérios definidos que Gunkel publicou sua obra sobre o livro do Gênesis, a partir da pesquisa sobre Mito, Lenda e Saga.

É importante dizermos que Gunkel se tornou a principal autoridade em crítica das formas literárias do Antigo Testamento. Gunkel foi o primeiro exegeta a questionar o método histórico crítico de Welhausen. Com a obra *“The Legends of Genesis: The Biblical Saga and History”*, Gunkel – praticamente – fundou uma nova escola de pesquisa bíblica, que teve como discípulos, entre outros, Bultmann, Westermann, von Rad, etc. Sendo assim, a teologia da criação, segundo Karl Barth, que passaremos a descrever agora, seguiu a linha da dogmática; e, certamente por isso, não conseguiu espaço para dialogar com os precursores da teologia kerigmática e muito menos com os

⁴⁸ LANGER, Johnni. In: *Alétheia – Revista de estudos sobre Antiguidade e Medievo*. Volume 1, Janeiro/Julho, p.11, 2009, ISSN: 1983-2087

⁴⁹ BUHL, Trine. Premises of literary history: on genre and narrative modes in the Sagas. *Brathair* 4 (2) 2004, pp. 4-16. Apud: Johnni. In: *Alétheia – Revista de estudos sobre Antiguidade e Medievo*. Volume 1, Janeiro/Julho, 2009, ISSN: 1983-2087

continuadores da chamada teologia liberal. Aliás, Barth até afirma que já fora uma vez liberal, e exclamou: “Eu conheço o charme!”⁵⁰.

Entretanto, Barth se vê impelido a fazer escolhas e diz que sua escolha não fora feita de acordo com seu gosto individual, mas de acordo com o seu conhecimento da Escritura Sagrada. Esta afirmação de Barth parece um pouco nostálgica, principalmente quando é seguida de sua exclamação de que já fora liberal e conhecia bem este charme. A impressão que dá é a de que Barth parece viver preso a uma equação dialética entre cátedra e cathedral. Por vezes, Barth mencionava tanto sua pertença no passado ao grupo dos teólogos liberais, mas, como numa contradição, também dizia que, se tivesse que usar novamente concepções Kantiano-Platônicas, com as quais se viu incrustado, ele diria com decisão: Não!⁵¹

1.2 O uso metodológico do conceito de Saga por Barth

O uso que Barth fez do termo saga tem a ver com a sua definição da Bíblia como *testemunho* da palavra de Deus. Nesta palavra de Deus, a Bíblia, encontramos palavras humanas. Porém, a palavra humana utilizada como instrumento narrativo da palavra de Deus não passa de analogia humana. *O que encontramos na Bíblia, não é em si mesmo a revelação da “Palavra de Deus”, mas, antes, trata-se apenas do seu testemunho*⁵².

Para Barth, esta palavra humana que se torna palavra de Deus contém em si uma limitação indubitável, pois o conteúdo da revelação não é simples e diretamente idêntico à revelação propriamente dita; e, para tentar corrigir esta dificuldade lógica e óbvia da limitação deste *testemunho*, Barth propõe o argumento de que existe uma unidade

⁵⁰ BARTH, Karl. *CREDO. Comentário ao Credo Apostólico*, p.173

⁵¹ *Idem*, p. 177

⁵² BARTH, Karl. *Church Dogmatics. The Doctrine of Creation*. 1,II. Edinburgh, T&T. Clark, 1956, p.463

indissolúvel entre palavra divina e palavra humana. Para ele, “*onde a palavra de Deus é um evento, revelação e Bíblia são de fato, uma só coisa, palavra por palavra*”⁵³.

Por meio deste conceito, Barth criticou duramente a doutrina da inspiração verbal da Bíblia. Para ele, a Bíblia não é a palavra de Deus como ensinam a tradição católica romana e o neo-protestantismo. O perigo deste ensinamento está precisamente no fato de que – sendo a Bíblia a palavra de Deus – e conseqüentemente exposta à inquirição da razão humana, acabará debaixo do controle e poder humanos. Esse conceito tornou-se comum no pensamento racionalista⁵⁴.

Barth, contrariando tal conceito, parte da idéia de que a revelação é ato exclusivo de Deus, e essa presença revelatória se dá por meio do Espírito Santo; só assim é possível entender em que nível a Bíblia e a palavra de Deus podem ser indiretamente identificadas⁵⁵. Neste particular, sendo a palavra de Deus o lugar da teologia, então, a sua tarefa não é primeiramente *interpretar, explicar, tornar inteligível tal palavra*; antes, a sua tarefa será a de *confirmar e anunciar* essa palavra, que antecede qualquer interpretação, como palavra que foi falada e ouvida⁵⁶.

Se se considerar a época em que Karl Barth fez esta afirmação, que foi no ano de 1962, na obra *Einführung in die evangelische Theologie*⁵⁷, perceberemos que, de fato, a teologia barthiana foi construída sob a égide de um “pastor preocupado” com a comunidade frente às suas muitas demandas existenciais.

⁵³ BARTH, Karl. *Church Dogmatics. The Doctrine of Creation*. 1,II. Edinburgh, T&T. Clark, 1956, p.127

⁵⁴ BARTH, Karl. *Church Dogmatics. The Doctrine of Creation*. 1,II, p.368. *Apud*: SOBRINHO, Antonio, Godoy. In: Revista Teológica Londrinense. Londrina, UNIFIL/STAGS, 2001, p.13

⁵⁵ SOBRINHO, Antonio, Godoy. In: Revista Teológica Londrinense. Londrina, UNIFIL/STAGS, 2001, p.14, Artigo: *A Autoridade da Escritura em Karl Barth e Rudolf Bultmann*.

⁵⁶ BARTH, Karl. *Introdução à teologia evangélica*. São Leopoldo, Sinodal, 2001, p.18

⁵⁷ Esta obra foi traduzida e publicada no Brasil em 2001, pela Sinodal, sob o título: *Introdução à teologia evangélica*.

No ano de 1922, Barth proferiu uma palestra para pastores, em Schulpforta, com o seguinte tema: “*Dificuldade e promessa da proclamação cristã*”. Ousamos dizer que esta palestra de Barth tem o “tom” de um grito de desabafo, trazendo a lume toda sua frustração frente à teologia liberal que tanta decepção lhe trouxera. Nesta palestra, Barth diz (acreditamos até que tenha sido em tom sarcástico) que acredita ter superado a doença de infância de se envergonhar da teologia. Mas, desde 1922, especialmente a partir do que se pode ler nesta referida palestra de Barth para pastores, até 1968, todas as publicações de Barth apontarão para uma necessidade premente de atender aos anseios existenciais de uma comunidade cristã em crise.

Estas palavras de Barth ressoam, com certeza, de sua experiência única como pastor direto de uma comunidade. Em 1911, Barth assumiu a sua primeira e única paróquia, na vila de Safenwil, Suíça. Tratava-se de uma comunidade de camponeses e operários; e Barth passou a interessar-se e a lutar por melhores condições de vida daquela vila. Barth pastoreou a comunidade de Safenwil por dez anos; a experiência pastoral lhe mostrou a incongruência entre o que havia estudado (e com o que havia se encantado) junto aos grandes mestres liberais e as exigências da vida cristã. Quando subia ao púlpito, percebia a inutilidade de todos os estudos histórico-críticos da vida de Cristo e do Evangelho⁵⁸. A necessidade do povo era da pregação que correspondesse aos problemas colocados pela industrialização, pela socialização, pela luta de classes⁵⁹.

Na referida palestra, citada há pouco, Barth, preocupado com a situação da Igreja cristã, disse:

A seriedade da situação entre nós está em que as pessoas querem ouvir a palavra, ou seja: a resposta à pergunta, se é verdade, a qual as está movendo, quer saibam, quer não. A situação no domingo pela manhã “no culto⁶⁰” é no sentido mais literal da palavra, histórico-final, escatológica,

⁵⁸ BOSC, J. & CARREZ, M. & DUMAS, A. *Teólogos Protestantes contemporâneos*. Salamanca, SIGUEME, 1968, pp.50-51

⁵⁹ MONDIN, Batista. *Os Grandes Teólogos do Século Vinte*. São Paulo, Paulinas, 1987, 3ª edição, Vol.2, p.17

⁶⁰ Grifos meus

também sob a perspectiva das pessoas, ainda deixando a Bíblia totalmente de lado, por enquanto; isto é, quando surge esta situação, a história, a história no mais está no fim, passando a ser decisivo um anseio último da pessoa por um evento último. Se não compreendermos esta situação última, se não levamos a sério as pessoas na existência aflitiva que as trouxe até nós (repito: mais a sério do que elas se encaram a si mesmas!), nós não devemos nos surpreender que a sua maioria, sem que se transformem em inimigos da igreja, aos poucos vai deixando a igreja de lado, vai nos deixando sozinhos⁶¹.

Barth continua a insistir, nesta palestra, que é necessário mudar o enfoque, a tarefa da teologia. Barth, como numa série de questionamentos, sem exigir respostas audíveis, perguntou:

Seriam apenas motivos psicológicos que sempre de novo levam justamente filhos mais despertos de pastores e de teólogos a se juntar a essa multidão de tácitos fugitivos, ou acaso não se deve isso ao fato de conhecerem de perto essa realidade: o que propriamente procuram, dificilmente encontrarão conosco? Será que não tenho razão ao menos em parte, se digo: as pessoas estão desenganadas conosco, seja gente de cultura, seja de menos instrução, e desenganadas em seu mais profundo íntimo; quantas vezes, e quem sabe já há séculos, estão sendo simplesmente despachadas de modo barato, quantas vezes, justamente na bem intencionada tentativa de lhes vir ao encontro, nossa fala desconsiderou a preocupação real da pessoa? Não seria melhor, em vez de, por suposto amor humanitário, inventar novas maneiras de despachar os desenganados, refletir uma vez se eles não estão esperando ser simplesmente levados mais a sério na igreja, ser melhor compreendidos em sua grande e insaciável inquietação da vida?⁶²

Barth conclui esta série de auto-indagação, em voz audível, fazendo a seguinte afirmação: “*Para nós talvez fosse melhor que as comunidades não existissem mais, para que notássemos finalmente a que ponto nós realmente chegamos*”⁶³. Diante desse grande dilema, o novo enfoque ou mesmo a nova tarefa da teologia anunciado por Barth passa pela proclamação da Palavra de Deus como Boa Nova. É importante dizermos que Barth reconhece que não está propondo uma nova teologia; aliás, ele mesmo afirmou que não

⁶¹ BARTH, Karl. *In: Dádiva e louvor. Artigos selecionados.* São Leopoldo, Sinodal, 1986, p.53, artigo: *Dificuldade e promessa da proclamação cristã*

⁶² *Idem*

⁶³ *Idem*, p.54

nutria a pretensão de produzir algo que se igualasse ou mesmo comparasse às obras que grandes e veneráveis criadores de programas e sistemas teológicos produziram⁶⁴.

Barth disse que sua intenção não era a de criar uma nova teologia, mas, antes, a de iluminar de fora a teologia, a saber, iluminá-la a partir do lugar onde se encontram os pastores; talvez não como teólogos, mas, em todos os casos, como pastores⁶⁵. Por mais que possa parecer que Barth estivesse agindo com discriminação quanto à figura do teólogo, na verdade, o que ele quer enfatizar é que tanto o teólogo quanto - e mesmo - o pastor deverão estar envolvidos na tarefa de proclamar a Palavra de Deus e esta proclamação não mais do ponto de vista de sistemas ou fundamentos ou mesmo “biblicismos” que não atendam à realidade última do ser humano. Talvez seja por isso que Barth tenha dito que *falava menos na qualidade de professor catedrático do que de um pastor que se dirigia a colegas*⁶⁶.

1.3 A Exegese Teológica como método hermenêutico de Barth

Diante de seu desafio de “iluminar de fora” a teologia, para que esta atenda às necessidades da comunidade de fé, Barth chamará de “exegese teológica” a sua metodologia de leitura e interpretação da Palavra de Deus testemunhada na Bíblia. Para Barth, a exegese teológica é uma tarefa histórico-gramatical como qualquer outra, só que o exegeta teológico em princípio não se coloca acima do texto com sua ideologia filosófica, mas abaixo do texto, na expectativa de que esse texto seja um testemunho de revelação. *“Lida e interpretada dentro dessa expectativa, a Bíblia, nas mãos dos pais da*

⁶⁴ BARTH, Karl. *In: Dádiva e louvor. Artigos selecionados. São Leopoldo, Sinodal, 1986, p.53, artigo: Dificuldade e promessa da proclamação cristã, p.50*

⁶⁵ *Idem*

⁶⁶ *Idem*

igreja, dos reformadores e de inúmeros intérpretes modestos foi e sempre de novo veio a ser o livro do testemunho e concomitantemente da revelação em si”⁶⁷.

Para entendermos o que Barth chamou de exegese teológica, podemos citar o sofrimento de Jó. Ao contrário de alguns teólogos e biblistas que gastam tempo tentando decifrar o gênero literário do livro de Jó, ou mesmo os possíveis aspectos históricos, Barth preferiu gastar tempo lendo este livro sob o ponto de vista do sofrimento humano. Barth disse que, *quando o sofredor Jó chora as suas penas, ele se refere a um sofrimento que em termos humanos não tem fim*⁶⁸. Outro exemplo citado por Barth é o de que, quando Paulo fala do pecado, ele não quer dizer com isso os pecados que nos incomodam no dia-a-dia, mas o pecado de Adão, no qual fomos gerados e com o qual nascemos, e o pecado que não deporemos enquanto o tempo durar⁶⁹.

Certamente esta afirmação de Barth estará presente na sua teologia bem como suas obras produzidas em quatro décadas (1922 a 1965). Ou seja, é a questão do sofrimento, ou mesmo da existência humana marcada pelo pecado, que levará Barth à inspiração de escrever teologia pastoral a partir da mensagem cristã. Evidentemente não faltaram críticas das mais variadas formas contra o novo pensamento e teologia de Barth. Tanto que, em 1935, Barth publicou, quase que em resposta às críticas recebidas, a obra “*Credo Apostólico*” que, em seu prefácio, traz longas explicações e mesmo críticas aos seus críticos, principalmente aos holandeses.

O fato é que esta metodologia de Barth, chamada de exegese teológica, o levou ao mundo daqueles que interpretaram o Antigo e Novo Testamentos na perspectiva cristocêntrica; aliás, de acordo com Ricoeur, este recurso de ler a Bíblia cristocentricamente constitui-se num problema, tanto para a teologia quanto para a

⁶⁷ BARTH, Karl. *CREDO. Comentário ao Credo Apostólico*, p.198

⁶⁸ BARTH, Karl. *In: Dádiva e louvor. Artigos selecionados*. São Leopoldo, Sinodal, 1986, p.57, artigo: *Dificuldade e promessa da proclamação cristã*

⁶⁹ *Idem*

pregação contemporâneas. Voltaremos a falar deste problema, apontado por Ricoeur no capítulo três. Para Ricoeur:

Durante as últimas décadas, um problema dominou a exegese e a teologia do Antigo Testamento: que grau de independência deve ser colocado à doutrina da criação em relação à afirmação soteriológica fundamental que se supõe percorrer ambos os testamentos da Bíblia? Este problema não se restringe ao interesse apenas dos especialistas no pensamento de Israel antigo no contexto das culturas do antigo Oriente Próximo. Ele preocupa a teologia e a pregação contemporâneas por ele influenciadas a um grau em que a leitura resolutamente cristocêntrica dos dois testamentos, influenciada por Karl Barth, é justificada por uma exegese do Antigo Testamento que toma como seu fio condutor o tema da Heilsgeschichte, a história da salvação⁷⁰.

Devemos observar que a teologia de Barth é essencialmente construída sob o fundamento da dogmática; ou seja, questões doutrinárias e questões de confissão de fé são tratadas por Barth de forma conjunta. É deste modo que Barth procurou responder aos vários questionamentos que recebera ao longo da formulação de sua teologia evangélica. Barth afirmará que a dogmática tem que se justificar a si mesma somente perante Deus em Jesus Cristo; objetivamente, perante a Escritura Sagrada dentro da Igreja⁷¹.

Outro ponto que também merece destaque na teologia evangélica de Barth, sobretudo falando ainda de seu método hermenêutico denominado de “exegese teológica”, diz respeito àquilo que ele chamou de unidade indissolúvel entre palavra humana e palavra de Deus. Para Barth, a Bíblia reivindica, em seu registro da revelação, ser um relato histórico; refere-se sempre a evento único, ocorrido num determinado lugar e tempo.

Sendo assim, para resumir a definição do que Barth disse significar “exegese teológica”, disse ser fundamentalmente apenas a interpretação dos textos fornecidos pela Escritura Sagrada. Sua tarefa nunca poderá ser a de tentar descobrir o segredo do

⁷⁰ LACOCQUE, André. RICOEUR, Paul. *Pensando biblicamente*. Bauru, SP, EDUSC, 2001, p. 49

⁷¹ BARTH, Karl. *Credo. Comentários ao Credo Apostólico*. São Paulo, Novo Século, 2003, p.177

testemunho destes textos⁷². De acordo com Barth, a exegese teológica deve repetir em forma explanatória o que o testemunho bíblico como tal declara, o que os profetas e apóstolos testificam dos “poderosos atos de Deus”⁷³. Como contraposto, Barth disse que existe a exegese não-teológica; trata-se do grande empreendimento da *moderna ciência histórica*. Porém, o método da moderna ciência histórica não pode ser idêntico ao da exegese teológica, pois a mera interpretação do texto não é o bastante, pelo fato de que é preciso avançar a partir dos textos para o que está por detrás deles⁷⁴.

Barth, citando um tal “bíblicismo” que significativamente apareceu muitas vezes nos séculos dezoito e dezenove, diz que não é possível descartar – como que saltando por cima – o ensino da tradição dos Pais da Igreja, bem como dos Reformadores. Ao se lembrar de G. Menken, J. T. Beck, Hofman de Erlangen, Adolf Schlatter, todos, disse Barth, eram homens significativamente talentosos e tinham a filosofia contemporânea em suas cabeças; contudo, levaram-na com eles para a Bíblia e, assim, leram-na a si mesmos na Bíblia⁷⁵.

Como num trocadilho, Barth disse: *Estes biblistas estavam, sem dúvida, livres do dogma da Igreja, mas não dos seus próprios dogmas e concepções*⁷⁶. Sendo assim, a exegese teológica proposta por Barth é o meio pelo qual irá interpretar a Sagrada Escritura, para que a Bíblia continue e volte sempre a ser lida e proclamada na Igreja. Deste modo, isto é, a partir do uso hermenêutico do que Barth chamou de exegese teológica, a doutrina da criação será apresentada sob a perspectiva teológico dogmática.

Entretanto, os eventos que a Bíblia retrata possuem dois lados, o humano e o divino e, por isso, esses eventos não são *Historiche*⁷⁷ (histórica) e *Geschichte*⁷⁸ (história),

⁷² BARTH, Karl. *Credo. Comentários ao Credo Apostólico*. São Paulo, Novo Século, 2003, p.178

⁷³ *Idem*

⁷⁴ *Idem*, pp. 178-180

⁷⁵ *Idem*, p.173

⁷⁶ *Idem*

⁷⁷ Esta expressão alemã diz respeito à História como disciplina; aproxima-se do conceito que definimos academicamente como historiografia

⁷⁸ Esta expressão diz respeito ao acontecimento, aquilo que se realiza

uma vez que estão fora do alcance de toda observação e registros históricos, e não podem ser descritos por nossas palavras e conceitos comuns⁷⁹. A expressão alemã *Geschichte*, traduzida por história, tem sua origem etimológica na raiz “*geschehen*” e tem o sentido de: *acontecer, dar-se, produzir*.

É a partir de uma intersecção entre exegese teológica, como método hermenêutico, e saga, como gênero literário, sendo esta seu pressuposto histórico, que podemos entender o sentido que Barth dará ao conceito de saga. Ou seja, enquanto a hermenêutica de Barth se fundamenta na exegese teológica, o método de pesquisa para fundamentar a relação que fez entre “Palavra de Deus e palavra humana” para sua relação na história será a partir do conceito de saga.

Barth resolveu – quase que a contragosto – utilizar-se do conceito de saga pelo fato de reconhecer a impossibilidade de reconstrução histórica dos eventos bíblicos. Porém, não adotou o mesmo critério de alguns de seus ex-professores, especialmente Gunkel, que foi o de usar como metodologia para pesquisa bíblica algo que levasse em consideração as diversidades de gêneros literários, sobretudo os mais polêmicos como mito e lenda.

Para Barth, mito não concerne à história, à realidade histórica, mas somente dá a entender a descrição de verdade geral ou princípio. “*Mito, de fato, significa a exposição – trazida em forma narrativa, mas vindicando ser verdade em si mesma, independentemente de tempo e lugar – de certo relacionamento básico da existência humana que sempre existe em toda parte*⁸⁰”. Mas, neste particular, não só Gunkel pensava diferente de Barth, mas também vários outros teóricos, incluindo Ricoeur, que destacaremos no capítulo terceiro, sobre o conceito de história.

⁷⁹ BARTH, Karl. *Church Dogmatics. The Doctrine of Creation*. III, 1, pp.80-81. Apud: SOBRINHO, Antonio, Godoy. In: *Revista Teológica Londrinense*. Londrina, UNIFIL/STAGS, 2001, p.15

⁸⁰ *Idem*, p.14

Contudo, e não diferente do sentido de mito ou lenda conforme proposto por Gunkel, Barth acabou – mesmo sem reconhecer – atribuindo ao gênero literário de saga uma tarefa que lhe é imprópria. Da forma que Barth se propôs usar saga como gênero literário, certamente também poderia ter usado os gêneros de mito e lenda, pois, ao definir que saga é história não histórica, Barth acaba dando o mesmo sentido que está presente nos demais gêneros literários. Aliás, como veremos no capítulo dois, nem mesmo Hermann Gunkel afirmou que mito ou lenda ou saga deva ser interpretado nem como história e nem como não histórico.

Nesse sentido – como poderemos nos certificar mais adiante - percebemos a fragilidade do uso que Barth fez do conceito de saga, pois ele o utiliza como recurso para se reportar ao evento da revelação de Deus aos seres humanos narrada na Bíblia, e não como método literário para tentar decifrar as práticas religiosas do povo hebreu, ou mesmo a “história primordial”⁸¹, para usar uma expressão que Ricoeur emprestou de George Coats, ou ainda “*in illo tempore*” (no início do tempo), para usar a expressão de Mircea Eliade.

De acordo com Ricoeur, a expressão “*história primordial*” é mais obviamente justificada na medida em que, em diversas línguas, a palavra “*história*” designa tanto os eventos que realmente ocorreram como o relato deles que é dado no plano das formas literárias⁸². Ricoeur, ainda citando a obra de Coats, diz concordar com a distinção literária entre saga, conto, novela, lenda, história, relato, fábula, etiologia e mito; sendo que as narrativas da Criação são parte do gênero saga. A saga primitiva deve ser identificada junto às formas “familiar” e “heróica”⁸³.

O conceito de saga a partir de sua origem islandesa tinha a característica de narrar acontecimentos importantes de famílias. Este é o caso da expressão islandesa

⁸¹ Ricoeur diz que para falar de gênero literário na Bíblia, recorreu à minuciosa tipologia de categorias literárias, conforme a obra de COATS, George W. *Genesis, with an introduction to Narrative Literature*. Grand Rapids, MI: W.B. Eardmans, 1983

⁸² LaCOCQUE, André. RICOEUR, Paul. *Pensando biblicamente*. Bauru, SP, EDUSC, 2001, p. 55

⁸³ *Idem*

Islendingasögur, que diz respeito às características principais das sagas escandinavas. Nestas sagas, os personagens principais são antigos membros das famílias mais importantes da ilha, e as histórias giram em torno da colonização e disputas entre os membros de famílias rivais, muitas vezes misturando história, velhas tradições orais e até mesmo mitologia. De acordo com Gunkel, este tipo de sagas ou histórias e estórias de famílias estão presentes na tradição bíblica de Israel. Contudo, não é este o uso que Barth fez do conceito de saga.

Porém, o que é importante destacarmos, ainda que brevemente, é que, em se tratando da teologia da criação segundo Karl Barth, é insuficiente a justificativa dada por ele de que saga seja apenas história não histórica. Não há unanimidade sobre a opinião de que uma saga possa ser analisada sob um ponto de vista histórico. Entretanto, e de acordo com Bragança Júnior (e quanto a esta afirmação não há unanimidade entre teóricos), *as sagas islandesas podem efetivamente servir como fonte histórica para o historiador, pois refletem a sociedade de sua época, sendo um “sujeito cultural” que possui o papel de transmitir informações sobre sua geração*⁸⁴. Ou seja, parodiando Bragança Júnior, uma saga até pode ser reconhecida como fonte histórica e, sendo assim, de acordo com o raciocínio de Barth, esta saga poderia ser aceita como “história histórica”.

Muito embora queiramos concordar com Bragança Júnior para fundamentar a possibilidade de se aceitar uma saga como história histórica, ainda assim, de acordo com Lönnroth, *os historiadores devem estar atentos ao tipo de abordagem que pretendem utilizar para estas narrativas literárias, pois não há distinção clara entre história e ficção no sentido moderno*⁸⁵. Contudo, é neste ponto que o conceito de saga usado por Barth encontra sua fragilidade, pois, a rigor, a narrativa da criação de Gênesis 1-2, por exemplo, dificilmente poderá ser descrita por meio das características tipológicas de sagas, pois não relacionam episódios familiares, disputas entre famílias, acontecimentos

⁸⁴ BRAGANÇA JÚNIOR, Álvaro. *Poesia histórica e/ou realidade literária – Walter Von der Vogelweide e a Alemanha nos séculos XII e XIII: Uma abordagem culturalista*. In: SILVA, Andréia Frazão & SILVA, Leila Rodrigues. *Atas da IV Semana de Estudos Medievais*. Rio de Janeiro, Fábrica de Livros, 2002, p.2

⁸⁵ LÖNNROTH, Lars. *Hjálmar's death and the delivery of Eddie poetry*. *Speculum* 46 (1), 1971, p.243. *Apud: Johnni*. In: *Alétheia – Revista de estudos sobre Antiguidade e Medievo*. Volume 1, Janeiro/Julho, 2009, ISSN: 1983-2087

importantes etc. Geralmente o gênero literário mais utilizado para designar Gênesis 1-2 é “mito”; mas vale dizer que esta palavra é abominável para Barth.

Com palavras ásperas e sarcásticas, Barth criticou duramente os teólogos que afirmavam Gênesis 1-2 como narrativa mítica. O fato de Barth não aceitar o método histórico crítico justifica o motivo pelo qual faz do conceito de saga um método, mas não um método hermenêutico, pois Barth se restringiu ao que ele dizia ser mais importante, que é: “Está escrito!”. Barth rejeitou com veemência as afirmações de determinados teólogos que tratavam alguns textos bíblicos como mito ou lenda. Para ele, com a introdução da idéia de mito, a teologia viu a sua real pressuposição afrontada; e não há nada que ela possa fazer senão rejeitar o método histórico⁸⁶.

Como exemplo, Barth mencionou a concepção virginal, e disse que nada deve ser acrescentado àquilo que lá está declarado; não deve haver nenhuma questão enquanto explicação, de conjecturação no sentido histórico⁸⁷. Outro exemplo digno de nota é o de que Barth, ao mencionar a serpente do paraíso, disse que alguém lhe perguntou:

A serpente no Paraíso “realmente” falou? Eu decididamente me oporia a caracterizar este incidente como “mito”, do mesmo modo que caracterizá-lo no sentido da ciência histórica como “histórico”, pois o fato de uma serpente estar falando agora mesmo é pouco capaz de ser imaginado por mim. Porém, não seria melhor nos agarrarmos ao fato de que isto está escrito e prosseguirmos com nossos interesses sobre o quê a serpente falou? A mim me parece serem palavras muito importantes e significativas que eu não gostaria, sob quaisquer circunstâncias, de descartar da Bíblia⁸⁸.

Portanto, a partir da obra de Gunkel “*The Legends of Genesis: The Biblical Saga and History*”, pretendemos mostrar os motivos das possíveis causas que levaram Barth a fazer uso do conceito de saga para escrever sua teologia da criação. Precisamente no capítulo dois, abordaremos os aspectos da obra de Gunkel que certamente contribuíram para a decisão de Barth de escrever sua teologia para a Igreja. Barth diz que a exegese bíblica deve ser apenas a interpretação dos textos fornecidos pela Escritura Sagrada e sua

⁸⁶ BARTH, Karl. *Church Dogmatics. The Doctrine of Creation*. 1,II, pp.80-81. Apud: SOBRINHO, Antonio, Godoy. In: Revista Teológica Londrinense. Londrina, UNIFIL/STAGS, 2001, p.14

⁸⁷ BARTH, Karl. *CREDO. Comentário ao Credo Apostólico*. São Paulo, Novo Século, 2003, p.181

⁸⁸ *Idem*

tarefa nunca poderá ser a de tentar descobrir o segredo do testemunho destes textos⁸⁹. Como Barth costumava dizer, para esta tarefa de interpretar os mistérios da palavra de Deus, entra em ação o testemunho interno do Espírito Santo.

É por isso que Barth viu dificuldades de se exercer diálogo entre o teólogo e o historiador moderno, pois, como ele diz, o teólogo, diante de um texto da Escritura, vê como importância o texto “enquanto tal”, mas o historiador, abstraindo-se do texto, vê como importância o “como foi?”⁹⁰. Desta forma, saga, para Barth, não é um recurso literário, como foi usado adequadamente por Gunkel, Bultmann, von Rad e Westermann, por exemplo. Antes, é um dispositivo metodológico do qual lançará mão para dizer que o testemunho bíblico não é histórico, no sentido moderno de história, mas não deixa de ser história acontecida, narrada oralmente por várias gerações e posteriormente registrada e testemunhada como palavra de Deus revelada.

1.4 A Saga da Criação a partir da tríade: Dogmática, Estória e História

*A dogmática é a ciência pela qual a Igreja, no nível dos conhecimentos que possui, justifica para si mesma o conteúdo de sua pregação*⁹¹. Com estas palavras, Barth iniciou a tarefa de descrever a função da dogmática para a Igreja. Na obra *Esquisse d'Une Dogmatique* (Esboço de uma Dogmática), publicada em 1946, Barth afirmou com todas as letras que dogmática é uma ciência. Mas esta afirmação já vinha sendo sedimentada há quinze anos, pois teve seu início na obra *Fides Quaerens Intellectum* (Fé em busca de compreensão), publicada em 1931, onde Barth propôs, a partir do diálogo com o pensamento de Anselmo, uma reflexão teológica equilibrada entre fé e razão. Esta afirmação de que dogmática é ciência está presente em todas as publicações de Barth, direta ou indiretamente.

⁸⁹ BARTH, Karl. *CREDO. Comentário ao Credo Apostólico*. São Paulo, Novo Século, 2003, p.178

⁹⁰ BARTH, Karl. *CREDO. Comentário ao Credo Apostólico*. São Paulo, Novo Século, 2003, p.180

⁹¹ BARTH, Karl. *Esboço de uma Dogmática*. São Paulo, Fonte Editorial, 2006, p.7

Entretanto, o próprio Barth reconheceu que a definição que ele apresentou para ciência é discutível⁹²; haja vista sua afirmação de que a Igreja é o sujeito desta ciência e a Sagrada Escritura é o objeto. Para ele, ciência é um ensaio de compreensão e de representação, uma busca e um ensinamento relacionado a um objeto e a uma atividade determinados⁹³. Esta afirmação estaria correta se não dependesse de um elemento subjetivo, que é a fé. Barth diz que a Sagrada Escritura é a Epifania da Palavra de Deus na pessoa de Jesus Cristo⁹⁴; e isto sugere muito bem o quanto é discutível a definição que Barth apresenta do que seja ciência.

Poderia ser o caso de concordarmos com Barth e dizermos que a dogmática seja ciência, desde que se pensasse em pressupostos de ciência como mecanismo de pesquisa, disciplinas acadêmicas como história, antropologia, hermenêutica, etc. Barth, porém, utilizou o conceito de saga para definir sua teologia da criação, mas nem mesmo este recurso da literatura faria da dogmática, conforme apresentada por Barth, uma ciência, pois ele – diferentemente de Gunkel, Westermann e von Rad – deu uma definição de saga que não representa um estilo literário, acadêmico, por exemplo, que pudesse conter elementos de cientificidade.

A Teologia da Criação, segundo Karl Barth, é essencialmente dogmática e tem peso de uma Confissão de Fé, ou seja, foi formulada a partir do “crer” da Igreja e para a expectativa do “confessar” da Igreja. A criação é a pressuposição externa do pacto, ao passo que o pacto é a pressuposição interna da criação. Qualquer doutrina do pacto ficará incompleta sem as doutrinas da criação e da providência.

Para Barth, Deus quis que houvesse um tempo e um lugar para que a humanidade vivesse como parceira do pacto divino – isto é, em relação vertical com Deus em relação

⁹²BARTH, Karl. *Esboço de uma Dogmática*. São Paulo, Fonte Editorial, 2006, p.7

⁹³ BARTH, Karl. *Esboço de uma Dogmática*. São Paulo, Fonte Editorial, 2006, p.7

⁹⁴ *Idem*, p.12

horizontal com os seres humanos⁹⁵. Assim, tudo o que tiver de ser dito sobre a criação deverá ser dito sobre o pacto da graça. Barth afirma que há uma estreita e tênue conexão entre esses dois pontos. Essa conexão entre pacto e criação foi exaustivamente exposta por Barth por meio daquilo que ele chamou de tempo e eternidade.

A teologia da criação, segundo Barth, é essencialmente formulada a partir da doutrina da Trindade. Sendo assim, Barth fala do “propósito” da criação, e diz que seu sentido é possibilitar a história do pacto de Deus com o ser humano, o qual tem sua origem, seu âmago e sua culminação em Jesus Cristo⁹⁶. A obra da criação vem em primeiro lugar e, por conter em si mesma a origem do tempo, a sua realidade histórica escapa de toda observação e relato históricos, sendo expressa nas narrativas bíblicas somente na forma daquilo que Barth denominou de saga. A descrição que Barth faz do termo saga vem da palavra alemã “*sagen*” e o sentido é semelhante ao termo islandês “*segja*” (dizer, recontar, contar ou dizer).

Alguns tradutores dos escritos de Barth interpretam o termo saga por lenda; mas, no português, provavelmente, o termo lenda não corresponda àquilo que Barth disse sobre saga. Para Barth, o propósito da saga é servir como instrumento de descrição das obras puramente divinas, pois a Bíblia é levada a falar da criação em termos históricos, mas também, não históricos.

Para Barth, se tivermos de dar um nome ao relato bíblico ou classificá-lo dentro de um gênero literário, pode-se falar de saga. Tanto as ciências naturais quanto a mitologia são meios impróprios para se fundamentar a teologia da criação. *As ciências naturais podem excitar nossa imaginação e nossa sede de saber ao nos propor diversas teorias para a evolução, ao fazer dançar diante de nossos olhos os milhões de anos no decorrer*

⁹⁵ COCHRANE, Arthur, C. In: *Grandes temas da tradição reformada*. São Paulo, Pendão Real, 1999, p.97

⁹⁶ BARTH, Karl. *Church Dogmatics. The Doctrine of Creation*. Edinburgh: T&T, Clark, 1958, traduzida do original alemão, III,1.p.42

*dos quais o universo se teria formado pouco a pouco; mas nunca na origem*⁹⁷. Quanto ao de mito, de igual modo Barth é enfático ao afirmar: *Certamente é um erro capital falar de um mito da criação*⁹⁸.

Para Barth, a história da criação é não-histórica ou, para ser mais preciso, história pré-histórica. Ele disse que nem toda história é histórica. Na relação com Deus, toda história é não-histórica, isto é, não pode ser deduzida e comparada e, por conseguinte, percebida e compreendida. Isso quer dizer que ela deixa de ser história genuína. Barth diz que a história da criação tem somente esse elemento, ou seja, nela, o criador e a criatura confrontam-se. Dessa forma, a história da criação é genuína, mas também não-histórica⁹⁹. Barth criticou duramente e chamou de hábito ridículo e inútil a idéia moderna ocidental de considerar que somente a história histórica seja história genuína, afirmando ainda que a história não-histórica seja falsa.

Cabe muito bem aqui argumentar sobre esta definição de história não histórica apresentada por Barth, a partir do pensamento de Ricoeur. Ao tratar de narrativa histórica, juntamente com seu enredo, Ricoeur afirmou que há aspectos que podemos chamar de “explicativos”. Porém, para Ricoeur, isso não significa que a história vem a ser uma espécie de ficção¹⁰⁰.

Segundo Ricoeur, a história (*history* – a disciplina) recontada não é também uma estória (*story* – caso contado) que simplesmente se conta¹⁰¹. Tem uma dimensão poética porque o texto de história é fabricado quando a história empaca ou começa a dar voltas sobre si mesma. Esse é o momento em que os historiadores introduzem formas mais

⁹⁷ BARTH, Karl. *Esboço de uma Dogmática*. São Paulo, Fonte Editorial, 2006, p.66

⁹⁸ *Idem*, p.67

⁹⁹ BARTH, Karl. *Church Dogmatics. The Doctrine of Creation*. Edinburgh: T&T, Clark, 1958, traduzida do original alemão, III,1.p.80

¹⁰⁰ RICOEUR, Paul. *Apud*, PELLAUER, David. *Compreender Ricoeur*. Petrópolis, Vozes, 2009, p.105

¹⁰¹ De acordo com Marcus Penchel, tradutor da obra de PELLAUER, David. *Compreender Ricoeur*, no original em inglês fez-se diferença entre History e story

explícitas de explicação, incluindo apelos a regras gerais, a fim de fazer a história prosseguir¹⁰².

Numa linguagem fenomenológica, por exemplo, os historiadores tentam dizer-nos “o que pode ser conhecido sobre o que realmente aconteceu”, mas numa perspectiva hermenêutica isso será sempre uma interpretação do passado, sujeita a possível crítica e revisão¹⁰³. Desta forma, o que Barth propôs como conceito para interpretar o uso que faz de saga como gênero literário não é diferente do que acabamos de encontrar no pensamento de Ricoeur. Barth afirmou que *em alusão ao histórico sempre existiu uma legítima visão não-histórica da história, e sua narração não-histórica é pintura pré-histórica na forma de saga*¹⁰⁴.

Mas esta visão positivista da história, ou mesmo da historiografia moderna, evidentemente não compartilha desta visão “hermenêutica” da história. Barth disse reconhecer o valor dos artigos competentes de Gunkel, Baumgartner, Rühle, Tillich e Bultmann que afirmavam que a etnologia moderna e a ciência religiosa tratando sobre a distinção e coordenação dos termos mito, saga, fábula, lenda e anedota não podiam dar qualquer esclarecimento satisfatório ou até mesmo útil para a erudição histórica¹⁰⁵. Entretanto, desconsiderando a opinião destes teólogos, Barth insistiu no uso do termo saga, afirmando que seu sentido é o retrato intuitivo e poético da realidade pré-histórica ordenada de uma vez por todas nos confins do tempo e do espaço.

Contudo, o fato de Barth insistir no uso do conceito de saga como história não histórica não se constitui num “problema hermenêutico”. Antes, o “problema hermenêutico” se mostrará presente naquilo que ele designou como exegese teológica.

¹⁰² RICOEUR, Paul. *Apud*, PELLAUER, David. *Idem*, p.106

¹⁰³ *Idem*

¹⁰⁴ BARTH, Karl. *Church Dogmatics. The Doctrine of Creation*. III,1,p.81

¹⁰⁵ *Idem*

Barth estava convicto de que somente o conceito de saga é óbvio para descrever a história da criação¹⁰⁶.

Barth dizia que não há nenhuma razão para não falar também na forma de saga. Para ele, a Bíblia é forçada a falar também em forma de saga precisamente porque seu objeto e origem são o que são, isto é, não só história, mas também francamente não história. Ela não seria a Bíblia se não fizesse isso e se não o fizesse normalmente pela mistura dos dois elementos¹⁰⁷. Ou seja, é aceitável a sua definição de saga como história não histórica, porém, o uso exegetico teológico que Barth fez daquilo que ele chamou de “história não histórica” acabou eliminando a opção de gênero literário, promovendo um historicismo oficial.

Assim, reiteramos aqui o fato de que Barth tem como alvo sedimentar sua tese da revelação de Deus ao ser humano e isso se deu por meio de sua palavra, que Barth chamou de evento. E, como vimos anteriormente, Barth falou de uma unidade indissolúvel entre palavra de Deus e palavra humana, muito embora admitia enfaticamente que a Bíblia não é a palavra de Deus, mas, sim, contém o testemunho desta palavra. Para Barth, a confirmação de que a Bíblia contém a Palavra de Deus é alcançada pelo fato de que, em suas partes históricas e também particularmente não-históricas (sagas), atesta-se a história dos grandes atos de Deus como história genuína, e este testemunho é aceito e recebido por meio do Espírito Santo.

É por meio deste conceito de saga que Barth expôs a sua Teologia da Criação que, a rigor, está em conexão direta com o pacto da graça. Isto é, a noção de pacto na teologia de Barth adquiriu status de tese, pois, por meio deste pacto, o Deus Trino realizou tanto a Criação quanto a Redenção. A criação é o primeiro evento em todo espaço do lado de fora, de Deus *ad extra*. Tudo vem da criação, todas as coisas são mantidas e

¹⁰⁶ BARTH, Karl. *Church Dogmatics. The Doctrine of Creation*. III,1,p.81

¹⁰⁷ *Idem*, p.82

condicionadas, determinadas e formadas por meio dela. Sendo a primeira obra de Deus, a criação fica em conexão real e indissolúvel com as obras adicionais de Deus.

A história dessas obras divinas que seguem a criação é a própria execução da vontade eterna de Deus. E a criação segue, por sua vez, o pacto da graça que, desde então, é a sua indispensável base e pressuposição. Por essa razão, o conceito de criação não está em qualquer sentido idêntico ao conceito geral de causa primeira ou à contingência final de todas as coisas¹⁰⁸. Para a fé cristã, nada existe em si mesmo. Ao afirmar que todas as coisas vêm de Deus, Barth conclui que todas as coisas foram chamadas à existência por meio da conexão entre pacto da graça e criação.

Mas a pergunta “De onde vêm todas as coisas”? sempre se fez presente. Barth citou o exemplo dado por Kant que assim definia a criação: *é a causa da existência do mundo e de todas as coisas*.¹⁰⁹ Porém, Barth disse que, do ponto de vista da confissão cristã, embora isso não seja falso, é completamente sem sentido. Barth repudiou qualquer definição filosófica para referir-se à criação. Ele afirmou que sempre chega a Deus quando é confrontado pelo Deus libertador. Barth também rejeitou a idéia de que a redenção seja ação posterior à queda ou como se dela dependesse.

Barth disse que o significado da criação é preparar o lugar no qual a vontade redentora do pacto da graça será feita¹¹⁰. Esta afirmação de Barth foi a “confissão” declarada que a sua exegese teológica é inteiramente cristocêntrica. Barth, citando os antigos dogmáticos protestantes (cf. Melanchthon’s *Enarr. Symb. Nic., 1550, C.R.22, 238*; Bucanos, *Instit., 1605, L.,V,2*, Polanos, *Synt. Theol. Chr., 1609, col. 1650*; J. Gerhard, *Loci, 1610 f., L.,V,2,8f.*),¹¹¹ afirmou que tais teólogos descreveram expressamente a criação como obra da Trindade.

¹⁰⁸ BARTH, Karl. *Church Dogmatics. The Doctrine of Creation*. III,1, p.44

¹⁰⁹ KANT, E. *Kritik der Urteilskraft*. Ed. Vorländer, p.335. *Apud*: Barth, Karl. *Church Dogmatics. The Doctrine of Creation*. III, 1, p.45

¹¹⁰ BARTH, Karl. *Church Dogmatics. The Doctrine of Creation*. III, 1, p.46

¹¹¹ BARTH, Karl. *Church Dogmatics. The Doctrine of Creation*. III, 1, p.48

De acordo com a definição trinitária da criação, Barth disse que Deus, em sua paternidade, procria a si mesmo da eternidade de seu Filho e, com seu Filho, ele é também, desde a eternidade, a origem de si mesmo no Espírito Santo¹¹². Esta referência ao Deus trino atesta a conexão entre a criação e o pacto. É neste Deus, rigorosamente falando e em cada uma de suas três suas três pessoas, que esta conexão é fundamentada¹¹³. A doutrina da Trindade está fundamentalmente entrelaçada como rede na teologia barthiana.

Barth reconheceu que, na época em que foram escritos os Evangelhos, especialmente o de João que faz uso do *Logos*, havia forte presença das idéias da teosofia sincretista e da cosmologia do tempo de Hermes e ainda da Mithra do Zoroastrismo. É comum ver comparações entre essas narrativas mitológicas com a narrativa bíblica da primogenitura do Filho de Deus encarnado. Aliás, sempre houve especulação em torno da pergunta “quem se inspirou em quem?”. Porém, a posição bíblico-teológica de Barth é a de que os apóstolos e escritores do Novo Testamento não tomaram emprestados tais elementos da herança religiosa de seu tempo. Eles não tiveram nenhuma necessidade de citar essas idéias contemporâneas sobre Jesus Cristo.

Para Barth, o modelo literário dos escritores do Novo Testamento era bem mais antigo. Segundo ele, esse método retrocedia aos recursos da chamada “sabedoria” apresentada em Provérbios 2 e 8 e em Jó 28. Sobre esta “sabedoria” os autores do Novo Testamento estudaram em Provérbios 3.19; 8.22; Salmo 136.5 que Deus a possui desde a eternidade, antes do início ou da origem do mundo; estudaram que ela estava presente nele como sua “supervisora” quando Ele fez todas as coisas¹¹⁴. Para Barth, se as citações do Novo Testamento precisam ser calcadas em alguma forma literária, certamente é nesta da Sabedoria, a qual até mesmo o antigo judaísmo utilizou e explorou pertinentemente.

¹¹² BARTH, Karl. *Church Dogmatics. The Doctrine of Creation*. III, 1, p.45

¹¹³ *Idem*, p.50

¹¹⁴ BARTH, Karl. *Church Dogmatics. The Doctrine of Creation*. III,1,p.52

Entretanto, esta “sabedoria” não revela subsídios para que seja utilizada como princípio metafísico, capaz de unificar o conceito de Deus com o enigma do universo. Essa “sabedoria” é simplesmente a revelação divina endereçando e dirigindo o ser humano comprometido com Deus¹¹⁵. Para Barth, o Novo Testamento fala suficientemente claro sobre a existência de Jesus Cristo antes da existência do mundo. Barth falou do evento da criação como fruto do conselho divinamente determinado por Deus Pai, por meio do Filho e no poder do Espírito do Pai e do Filho.

Esses textos, por exemplo, mostram-nos justamente essa idéia de que o Filho “sustenta todas as coisas pela palavra do seu poder” (Hb 1.3); que “Ele é o primogênito de toda criatura” (Cl 1.15); “Ele estava no princípio com Deus” (Jo 1.2); e “o Verbo se fez carne e habitou entre nós” (Jo 1.14). Dessas passagens, Barth afirmou que a base real da criação é o Verbo de Deus. Ao citar João 1.3 que afirma: “Todas as coisas foram feitas por ele, e sem ele nada do que foi feito se fez”, Barth disse que não é difícil provar que nenhum outro significado pode ser lido nas entrelinhas dessas passagens senão o de que Jesus Cristo é certamente o autêntico Deus, mas que também é autêntico homem¹¹⁶.

Dessa forma, para Barth, as passagens do Novo Testamento falam que a sabedoria criativa e o poder de Deus eram no princípio especificamente a sabedoria e o poder de Jesus Cristo. Em primeiro lugar, Ele era o Filho eterno e o Verbo de Deus, a totalidade da existência divina sendo revelada na criação e sendo sua própria existência eterna. E, segundo, sua existência como Filho de Deus em algum sentido era a analogia divina interna e a justificação interna da criação¹¹⁷.

É baseado nisso que Barth também defendeu a idéia de que a redenção não foi um plano adicional posterior à queda ou até à própria criação. Para Barth o Filho já era o mediador no decreto eterno de Deus; já era o portador de nossa natureza humana; já era o humilhado e exaltado como portador de nossa carne; e, desse modo, já amado por Deus,

¹¹⁵ BARTH, Karl. *Church Dogmatics. The Doctrine of Creation*. III, 1, p.50

¹¹⁶ BARTH, Karl. *Church Dogmatics. The Doctrine of Creation*. III,1.p.55

¹¹⁷ *Idem*

ele é a base e motivação da criação. Essa base da criação, ou seja, que Deus quis dar forma e função ao Filho, fez com que Deus começasse a agir como criador¹¹⁸.

Esse agir é iniciado por meio do conselho divino-trinitário. Pelo Espírito Santo, o mistério da essência trinitária de Deus atinge toda a sua profundidade e clareza. Em outras palavras, podemos dizer que é no Espírito Santo que a criatura em si preexiste; é o Espírito Santo que faz possível a existência da criatura como tal e permite sua existência. É somente pelo Espírito Santo que a criatura pode estar certa de que é possível existir¹¹⁹. Portanto, o Espírito Santo participa do conselho divino como poder criador do Pai e do Filho.

Cabe agora voltar nossa atenção para a descrição que Barth fez do “lugar” da criação. O objetivo da criação é a história, pois é nela que Deus, decididamente, age e revela a si mesmo. Mas, se a criação de Deus é uma história, isto significa que acontece em um tempo. O tempo, em contraposição à eternidade, é a forma de existência da criatura. Entretanto, eternidade não é meramente a negação do tempo. Ao contrário, a eternidade é a fonte do tempo absoluto e supremo, isto é, é a unidade imediata do presente, passado e futuro.

Desta forma, a eternidade é a essência do próprio Deus; desta forma, Deus é a própria eternidade. Deste modo, Deus é temporal, precisamente à medida que Ele é eterno, e sua eternidade é o protótipo do tempo e, como eterno, ele está simultaneamente antes do tempo, acima do tempo e depois do tempo¹²⁰. Esse tempo começa junto com a criação, de forma que a criação é a base do tempo. Porém, temos também de dizer que a criação acontece no tempo. Nesse sentido, Deus não é não temporal porque a sua eternidade não é meramente a negação do tempo, mas é prontidão interna para criar o tempo, porque ela é o tempo supremo e absoluto e, por conseguinte, é a fonte do nosso tempo, o tempo relativo.

¹¹⁸ BARTH, Karl. *Church Dogmatics. The Doctrine of Creation*. III, 1, p.56

¹¹⁹ *Idem*

¹²⁰ BARTH, Karl. *Church Dogmatics. The Doctrine of Creation*. III,1,p.50

Na forma pura e divina da existência, Deus não está no tempo, porém está antes, acima e depois do tempo, de forma que o tempo realmente está nele. Em outras palavras, a eterna glória interna da existência divina transbordou-se externamente¹²¹. Isso implica dizer que qualquer operação divina do lado de fora - *ad extra* - antes da criação não teria sido outra coisa senão a própria criação. Com isso Barth partilhou também da tese da Criação a partir do nada - *Creatio ex nihilo*.

Isto significa criação pela Palavra, que é, na verdade, o eterno Filho e, portanto, o próprio Deus. Dessa forma, a criação é simultânea com o tempo que começa nela, mas não fora deste tempo. Isto quer dizer que não existe tempo antes da criação, como não existe criação antes do tempo. E, anterior à simultaneidade do tempo e da criação, há somente a eternidade que já irrompe revelar-se no ato da criação como a sua prontidão para o tempo. Essa revelação – o ato da criação – é simultânea com a emergência da criatura e do começo do tempo¹²².

Barth descreveu essa simultaneidade entre criação e tempo partindo do relato bíblico da criação; ele chama de seqüência articulada entre palavras e atos individuais de Deus e conseqüentemente o surgimento da criatura. Barth fala da simultaneidade que há entre cada obra divina e a essência do ser humano, que coincidem com a passagem de um dia; e a conclusão de todas as coisas com o passar daquela semana. Sobre esta simultaneidade entre criação e tempo, diz Barth:

Deus nomeou a primeira coisa criada “luz” e sua auto-existente contrapartida “escuridão” era “noite e manhã, o primeiro dia” e conseqüentemente seguiram-se o segundo e o terceiro dias. A criação das constelações (Gênesis 1.16-18) – que nos dá a medida do tempo que o homem acha tão útil e que forma uma base positiva para o conhecimento do tempo (embora, claro, que não sua base real, não o tempo em si, mas o relógio e o calendário para estabelecê-lo, não para Deus o criador, mas para o homem)

¹²¹ BARTH, Karl. *Church Dogmatics. The Doctrine of Creation*. III, 1, p.68

¹²² BARTH, Karl. *Church Dogmatics. The Doctrine of Creation*. III,1.p.70

*reforça a verdade de que o tempo realmente começou com a criação divina e com a emergência da criatura*¹²³.

Desse modo, a história é o lugar onde o pacto da eterna graça de Deus se revela na criação; e, simultaneamente, a criação é a pressuposição do pacto da graça. Para Barth, a primeira contrapartida do tempo da história da criação no tempo da história subsequente do pacto é o “nosso” tempo no sentido estrito do conceito, isto é, o tempo do ser humano como isolado de Deus e mergulhado no pecado. *É o tempo cujo fluxo torna-se fuga*¹²⁴.

Este é o tempo que, como enigma insolúvel, parece nos dar a impressão de entendê-lo tanto como finito quanto infinito. E é com este ser humano perdido no tempo, que só tem este tempo perdido, que Deus em seu tempo – na origem de seu tempo da graça – conclui seu pacto. Assim, sem a graça e a revelação de Deus, este protótipo de “nosso” tempo não pode alcançar forma. E, sem fé na graça e na revelação de Deus, este nosso protótipo de tempo sequer foi concebido. É neste sentido que Barth defendeu a sua tese da conexão entre o pacto da eterna graça com criação no tempo e na história.

Em outras palavras, é a simultaneidade coincidente entre eternidade e tempo. Portanto, o começo deste tempo, o nosso tempo, está condenado a perecer, mas também a ser transformado e renovado. Esta simultaneidade só é possível na pessoa de Jesus Cristo, ou seja, pela própria presença de Deus em Cristo no mundo criado por ele. Para Barth, a justificativa da conexão entre o tempo da graça e o tempo da criação está no *vestir-se da verdadeira humanidade de seu Filho; neste presente, passado e futuro, Deus cria, do nosso tempo perdido, o seu tempo da graça – o tempo de seu pacto com o homem*¹²⁵. Assim, Deus intervém na sucessão e separação dos tempos que, juntos, constituem o tempo e transforma esta sucessão e separação completamente dentro da “contemporaneidade”. Na morte de Cristo, o velho passou; na ressurreição, algo novo apareceu.

A ressurreição trouxe em si mesmo o futuro, o passado e o presente. Como o “primeiro” e o “último”, Cristo é o tempo que vive (Ap 1.17). Cristo normaliza o tempo;

¹²³ BARTH, Karl. *Church Dogmatics. The Doctrine of Creation*. III, 1, p.71

¹²⁴ *Idem*, p.72

¹²⁵ BARTH, Karl. *Church Dogmatics. The Doctrine of Creation*. III,1,p.73

nos convida na fé nele para nos tornarmos contemporâneos do tempo genuíno, de forma que, nele e por ele nós, também tenhamos um tempo real. Para Barth, ter realmente o tempo é *simul peccator et justus* (“simultaneamente justo e pecador”), viver esta transição e ir com Cristo de um ao outro tempos¹²⁶. Esse tempo real do qual somos privilegiados em ter em e com Jesus Cristo é o tempo da graça de Deus; em outras palavras, é neste modo que o tempo da graça, o tempo de Jesus Cristo, é a clara e perfeita contrapartida do tempo da criação.

Finalmente, retornando ao conceito de saga, analisando algumas questões que Barth levantou, podemos perceber que o gênero literário realmente não foi o pano de fundo de sua hermenêutica bíblica. Vejamos algumas destas questões: Como essa história da criação pode ser relatada? Como essa história em absoluto pode ser objeto do conhecimento humano? Como alguém pode saber e dizer o que aconteceu lá onde toda a ocorrência teve sua origem? Como alguém viu e compreendeu este evento?

Barth afirmou que somente o conceito de “saga” pode nos ajudar a melhor responder tais perguntas. Barth reconheceu que Schlatter estava certo quando disse: *Como nós mesmos não podemos observar o ponto no qual a natureza e o espírito se fundem, temos negado qualquer concepção de como a natureza procede de Deus... Porque não somos Criador não podemos ver ou entender qualquer ato criativo*¹²⁷, (D. chr. Dogma 2, 1923). Porém, Barth insistiu que a história da criação é não-histórica, isto é, trata-se de história que não pode ser percebida e entendida “historicamente”, mas que, em face de toda “história”, ela tem sua própria realidade histórica. Eis a pergunta no livro de Jó 38.4: *“Onde você estava quando eu lançava os fundamentos da terra? Declare se você tem entendimento”*.

Para Barth, se o ser humano não pode declarar onde ele estava, então, obviamente ele não pode declarar historicamente, da observação e entendimento pessoal, o que aconteceu quando Deus lançou os fundamentos da terra ou como isso aconteceu¹²⁸. Obviamente estas perguntas não encontram respostas exatamente pelo fato de que as explicações de Barth conjugam sempre o fundamento exegético teológico da revelação de

¹²⁶ BARTH, Karl. *Church Dogmatics. The Doctrine of Creation*. III, 1, p.74

¹²⁷ BARTH, Karl. *Church Dogmatics. The Doctrine of Creation*. III, 1, p.60

¹²⁸ *Idem*, p.79

Deus na Bíblia. Conforme veremos no capítulo dois, de acordo com Gunkel, os gêneros literários ampliam melhor as opções de respostas a estas perguntas.

Assim, de acordo com Barth, se não existe nenhum historiador, não pode existir nenhuma história. Não pode existir nenhuma narração histórica onde o céu, a terra, o mar, as plantas, os animais e finalmente o ser humano façam seus aparecimentos como, por exemplo, o retrato de Gênesis 1 e 2. Ao citar as primeiras páginas do Gênesis, Barth reconhece que os capítulos 1 e 2 não somente apresentam duas narrações diferentes, mas também contraditórias.

Segundo Barth, é comum aceitar o fato de que se tratam de fontes literárias e de épocas diferentes. E, se a exegese tentar levantar dados históricos seja da primeira ou da segunda narrativas, com certeza, será cometida violência contra uma ou contra outra ou até contra ambas. Os expositores mais antigos tentaram a harmonização “histórica” das duas, mas não abordaram muito de perto o que realmente está escrito. Barth continua insistindo que as narrativas de Gênesis 1 e 2 não podem ser submetidas aos recursos do método histórico.

É diante dessa impossibilidade de verificação histórica do relato da criação que Barth defendeu a sua tese sobre o conceito de saga, isto é, história não histórica. Contudo, reiteramos a importância de olharmos para saga como gênero literário, e nunca como metodologia ou mesmo um axioma que iniba a especulação de múltiplas variantes na tentativa de captar a mensagem do texto bíblico.

Para Barth, a única possibilidade de se falar do relato bíblico da criação é por meio da saga, que é capaz de fundir em si mesma a história não-histórica e a pré-histórica. Avançando na definição do conceito de saga, Barth introduziu dois elementos novos para descrevê-la. O primeiro elemento é a “adivinhação¹²⁹”, que significa a visão da

¹²⁹ A palavra alemã (divinatorischen) dá o sentido em português de adivinhação, mas não no sentido místico ou religioso; antes, pode se identificar com o que podemos definir como intuição. Ao usar divinatorischen no mesmo contexto de Geschichtssage, Barth quer dizer que saga como gênero literário dá sentido de adivinhação ou mesmo intuição ou ainda imaginação, sendo que para esta palavra “imaginação” o correlato alemão é “Phantasie”. Veja no original alemão, conforme a obra: BARTH, Karl. *Die Kirchliche Dogmatik*. Zürich, EVZ-VERLAG, 1970, p.90-99

emergência histórica que precede aos eventos “históricos” e que podem ser conjecturados daquela que emergiu e na qual a história “histórica” acontece¹³⁰.

O segundo elemento é a “poesia”, que significa a forma articulada desta visão adivinhante e, por conseguinte, da emergência histórica vista neste modo. Assim, nesse modo de adivinhação e poesia narrativa, a saga surge distinta da história, mas também em conexão com ela¹³¹. É desse modo que a saga adivinhante e poética olha para a profundidade oculta do tempo, onde o tempo já é tempo, e é o tempo genuíno. Dessa forma, onde não é permitido à saga adivinhante e poética falar, nenhum retrato verdadeiro da história, isto é, nenhum retrato de história verdadeira jamais poderá emergir¹³².

Barth reconheceu que há a possibilidade da saga ser vazia, falsa, imprestável e perigosa; mas isto não é porque seja saga e, sim, porque é saga ruim. Mas fica então uma pergunta: *O que seria uma saga ruim?* Para Barth, saga ruim é a poesia ruim de uma adivinhação vã, de equívoco das origens e raízes genuinamente históricas. Quanto à possível ofensa que Barth poderia causar aos seus leitores por estar utilizando o conceito de saga, ele disse:

Se as histórias bíblicas da criação concordam em conteúdo e em caráter com o resto do testemunho bíblico, não deveríamos estar ofendidos porque são sagas. Nós somos não menos convocados a ouvir o que a Bíblia tem a nos dizer aqui na forma de saga do que para ouvir o que ela tem a dizer em outros lugares na forma de história, e em outra parte na forma de direção, doutrina, meditação, lei, epigrama, épico e lírico¹³³.

Mas, como Barth sempre fez questão de lembrar os seus leitores, o conceito de saga deve ser mantido a alguma distância do mito e até da história histórica. Ele afirma que as “estórias” da criação da Bíblia não são mitos e nem contos de fada; e isto não quer dizer que não existam mitos e, talvez em parte, contos de fada nos materiais dos quais são construídas¹³⁴.

¹³⁰ BARTH, Karl. *Church Dogmatics. The Doctrine of Creation*. III, 1, p.83

¹³¹ *Idem*

¹³² *Idem*

¹³³ BARTH, Karl. *Church Dogmatics. The Doctrine of Creation*. III, 1, p.83

¹³⁴ *Idem*, p.84

Entretanto, nas duas passagens principais de Gênesis 1 e 2, ambas lidam com a emergência da criação em si e, desse modo, ambas são puramente saga, à semelhança do conceito que já descrevemos até aqui. Para Barth, o conceito de mito é aplicado irrefletidamente para a criação de sagas de Israel assim como de mitos de outras nações. Barth diz que a narrativa do mito é muito mais dramática e lírica do que a criação de sagas bíblicas. Para ele, o mito genuíno nunca significa a emergência genuinamente pré-histórica, nunca o princípio da realidade do ser humano e de seu cosmos em encontro com a realidade divina e distinta. Nenhum mito é a criação do mito.

E, já que o mito em si nunca pode ser a criação do mito, a saga da criação genuína com que temos de fazer em Gênesis 1 e 2 não é em si um mito¹³⁵. *Isto se revela muito claramente quando comparamos a saga da criação bíblica com os textos genuinamente míticos do épico babilônico, por exemplo, no Enuma Elish, que imediatamente chamam para a consideração histórica neste contexto e também com a cosmogonia de Berossus (século 3 B.C.)¹³⁶ que não pode existir nenhuma questão de direta relação dependente entre as passagens de Gênesis 1 e 2, mas somente da relação comum para silenciar as tradições mais antigas das quais Gênesis 1 e 2 e estes textos babilônicos talvez possam se derivar.*

Certamente parece ser aceito que o acordo material de Gênesis 1 e 2 é somente em “certas partes”¹³⁷, ou em “reliquias isoladas”; e que a tradição mítica em Gênesis 1 e 2 tem sido, deveras, esvaziada, ou abafada, ou até mesmo reduzida a mero fragmento. Apesar de Barth citar Gunkel, na verdade o faz parcialmente, pois não entra especificamente nas questões de gênero literário levantadas. Desta questão das formas literárias e ainda a “harmonização” entre os capítulos 1 e 2 de Gênesis, tratarei com maiores detalhes no capítulo dois; utilizarei os textos de André Lacocque e Ricoeur (2001) para contrapor a defesa de Barth sobre o uso de saga.

¹³⁵ BARTH, Karl. *Church Dogmatics. The Doctrine of Creation*. III,1,p.86

¹³⁶ *Idem*

¹³⁷ GUNKEL, H. *Apud*: BARTH, Karl. *Church Dogmatics. The Doctrine of Creation*. III, 1, p.68

Em outras passagens bíblicas que falam de criação, tem sido dito que o mito de Israel foi “historicizado” e reduzido a “impotente” como mito. Para Barth, os relatos míticos, sejam do épico babilônico, ou da cosmogonia de Berosus, ou do grego Zeus tratando de ações de deuses e de figuras divinas, em nenhum sentido, fazem deles fundadores e senhores deste mundo, ou individual ou coletivamente. Portanto, de acordo com Barth, o que lemos em Gênesis 1 e 2 diz respeito às histórias genuínas da criação. Se existe alguma conexão com o mito babilônico ou com suas fontes mais antigas, trata-se de conexão crítica.

Barth disse que Gunkel não estava errado quando disse que, com referência ao “desenvolvimento da ação” em Gênesis 1 e 2, ele quase se queixava por não existir nenhum enredo e nenhum oponente¹³⁸. Toda a narração de Gênesis 1 e 2 consiste no relato das palavras e atos de Deus. Para Barth, esse é o elemento diferenciador entre mito e saga, pois o mito genuíno traz em si mesmo o elemento dualista. Diferente do mito, a saga da criação não aponta para o reino, para o poder e para a glória do ser humano. Não aponta para o governo, para a construção das cidades, para as guerras e para a caça do leão de qualquer herói potentado.

O alvo da saga é a história dos atos de Deus no mundo criado e controlado por ele em relação ao ser humano criado e guiado por ele¹³⁹. E, por assim dizer, pode existir continuidade completa e clara entre o tempo primitivo e o que o segue, a história primitiva e a história histórica que a sucede. E esta é a originalidade da saga da criação bíblica. Esta definição que Barth dá para saga está estruturalmente fora do gênero literário que a constitui, pois sagas representam aspectos familiares, personagens e eventos. É sobre esta definição que Barth dá para saga que fundamentarei a tese da “desconstrução” proposta nesta pesquisa.

¹³⁸ BARTH, Karl. *Church Dogmatics. The Doctrine of Creation*. III, 1, p.89

¹³⁹ *Idem*, p.90

Mas ainda é preciso mencionarmos a idéia que Barth apresentou sobre os narradores bíblicos da saga da criação. Segundo ele, a possibilidade humana do saber não é esgotada pela habilidade do perceber e do compreender. A imaginação, também, não menos importante, legitimamente pertence em sua forma à possibilidade do saber.

De acordo com o conceito e conteúdo da saga, os escritores bíblicos foram encontrados por Deus, Senhor e Criador do céu e da terra, e este encontro aconteceu segundo seu discurso pré-histórico. Nas histórias da criação, o ser humano relata este encontro e apresenta seu testemunho. E a única forma de fazer isto é por meio da saga. Caso contrário, de que forma o ser humano poderia ser uma história da criação em que ele mesmo tenha que narrar e atestar? Para Barth, o ser humano foi ajustado para este encontro somente por meio de sua imaginação, e estas apresentações poderiam ser dadas somente em forma adivinhante poética¹⁴⁰ (saga); pois como ele poderia ter percebido e apresentado a história da criação se não imaginativamente? E, como já destacamos, a imaginação foi descrita por Barth como uma entre outras formas do saber humano.

É importante dizermos que Barth fez uma confusão de termos, pois, no gênero literário de uma saga, não está pressuposto o método da imaginação ou mesmo adivinhação. Estes elementos são comuns aos mitos, como bem apresenta Gunkel, von Rad, Coats, Westermann, LaCocque, autores que citaremos no capítulo dois, com a intenção de explicitar as bases da suspeita que estamos levantando sobre o uso metodológico que Barth fez de saga como gênero literário.

Portanto, para Barth, o meio de comprovação desta imaginação não é empírico e sim espiritual. Ou seja, se dá pela atuação exclusiva do Espírito Santo. Barth falou dessa imaginação em termos de “saga sagrada” porque ela fala de Deus e porque fala dele – esta é sua característica peculiar – como Criador. O conceito de saga é substancialmente utilizado por Barth no seu labor teológico, pois, segundo ele interroga, como pode a auto-

¹⁴⁰ BARTH, Karl. *Church Dogmatics. The Doctrine of Creation*. III,1.p.91

revelação de Deus ser garantida somente porque a Bíblia fala “historicamente”?¹⁴¹ Diante disso, a confirmação do testemunho dos escritores bíblicos se dá pelo auto-testemunho da realidade divina pelo *testimonium Spiritus Sancti* que, aliás, é indispensável em toda parte.

Para Barth, como já vimos, não há como falar da doutrina da criação sem a doutrina do pacto; ele até faz conexão simultânea entre pacto e criação, e criação e pacto. A partir deste pacto – trinitário – Deus revela-se a si mesmo criando. Nesse sentido, a revelação de Deus com o ato criativo se dará também por meio da revelação por meio de sua Palavra, que narrará tanto o ato criativo quanto a própria revelação divina.

Assim, as histórias bíblicas da criação não são declarações providenciais da verdade que propriamente caiu do céu, mas são atestações humanas da revelação que aconteceu na esfera relativa à criatura. Fazem isto em relação ao que Deus deu a certos seres humanos para compreenderem a respeito de si mesmo, e eles fizeram isso por meio da imaginação, dos lábios e de sua escrita que, em si mesmos, são tão falíveis quanto os outros¹⁴².

1.5 A Teologia da Criação na perspectiva da *Heilsgeschichte*

Já foi apresentado até aqui o fato de que a criação não veio a existir por si mesma. Mas esta afirmação naturalmente faz suscitar uma pergunta: Qual era a razão de Deus criar alguma coisa? A resposta a esta pergunta não pode ser, em hipótese alguma, especulativa, ou seja, a criação não é fruto da necessidade. Para Barth, a única resposta que pode ser dada é aquela que faz conjugar o verbo amar; isto é, o amor quer amar,

¹⁴¹ BARTH, Karl. *Church Dogmatics. The Doctrine of Creation*. III, 1, p.93

¹⁴² BARTH, Karl. *Church Dogmatics. The Doctrine of Creation*. III, 1, p.93

sempre. Deus é absolutamente livre em seu amor. Deus, que é sempre amor, em sua soberana vontade quis demonstrar seu amor.

Na demonstração desse amor, Deus não se limita tão somente em sua glória e eternidade, mas quis Deus existir como criador. Nesse querer existir, que Barth chamou de “do lado de fora” (*ad extra*), Deus manifesta a sua livre e soberana graça. Assim, a base externa desse amor gracioso é a existência bem como a essência da criatura com quem Deus está pactuado. Essa obra é própria de sua vontade e realização. Em virtude de sua existência e natureza, a criatura está destinada, preparada e equipada para ser parceira nesse pacto¹⁴³. Esta parceria, porém, não pode ser compreendida como se existisse na criatura algo peculiar que fizesse Deus decidir.

Mesmo que a criação seja parceira do pacto, ela em si mesma não é o pacto. Desse modo, o pacto é a meta da criação e a criação é o caminho para o pacto¹⁴⁴. Podemos então dizer que, se a criação é do lado de fora (*ad extra*), o pacto é do lado de dentro (*ad intra*). Essa base interna (*ad intra*) é simplesmente o amor gratuito de Deus ou, mais precisamente, é o pacto eterno que Deus decretou em si mesmo como o pacto do Pai com o seu Filho, e esse é o Senhor e portador da natureza humana e, até este ponto, o representante de toda criação (Jo 1.3).

Barth afirmou que o amor quer sempre amar e, por isso, o amor de Deus não poderia ser satisfeito com o pacto eterno em si – Pai, Filho e Espírito Santo. É por causa do amor de Deus que Ele quis dar forma ao pacto fora da esfera divina. Barth deixou claro que a criação é evento e que a continuação na história do pacto da graça é totalmente outro. Segundo Barth, o que é para ser apresentado como “céu, terra e todas as suas hostes” (Gn 1 e 2), é criado com propósito definido, isto é, com vista para a história do pacto.

¹⁴³ BARTH, Karl. *Church Dogmatics. The Doctrine of Creation*. III, 1, p.97

¹⁴⁴ BARTH, Karl. *Church Dogmatics. The Doctrine of Creation*. III, 1, p.97

Desse modo, o que finalmente acontecerá de acordo com o tema de Gênesis 1.26 – 2.3 é o aparecimento do homem no ápice da criação, homem e mulher, ambos criados segundo a semelhança de Deus¹⁴⁵. Para Barth, esse dado é importante pelo fato de mostrar o livre, porém, soberano poder divino de a tudo criar e sustentar. Barth utilizou-se do conceito de teleologia para dizer que é Deus quem completará toda obra da criação e a conduzirá ao seu final.

Segundo Barth, a expressão “e viu Deus que era tudo muito bom”, logo após o término do sexto dia, revela que é o próprio criador quem conclui a obra e afirma que é muito boa. Para Barth, o descanso de Deus no sétimo dia estabelece tanto a conclusão de sua criação quanto o início da história subsequente¹⁴⁶; é como se o descanso de Deus fosse o intervalo entre o agir de Deus e o agir humano.

A descrição de Gênesis 1.1 é interpretada por Barth como a vontade livre e soberana de Deus e, logo a seguir, o seu êxito em relação à criação. É importante destacarmos este dado para que não caiamos na imprópria afirmação de que a criação foi formada do caos. A origem da criação não foi algo acidental, nem formou a si própria ou foi formada por uma idéia ou força estranha. Ao contrário, o cosmos, o mundo divinamente ordenado no qual o “céu e a terra” – retrato da relação entre Deus e o ser humano no pacto da graça – confrontados um ao outro na separação mútua, mas também na interconexão como numa esfera superior e inferior, isto é, o primeiro (Céu) como totalmente invisível para o ser humano e a segunda (Terra) essencialmente visível¹⁴⁷. E é nesse sentido de superioridade e subordinação típicas que a criação é adaptada para ser o “teatro da glória de Deus”. Ao adicionar a idéia do pacto da graça, Barth diz que a criação é o “palco” onde o pacto, que é o propósito da vontade divina, realiza suas cenas.

A idéia de uma “conexão” entre pacto e criação foi defendida por Barth por meio do elemento que ele considerou fundamental, que é a “Palavra de Deus”, ou seja, é o

¹⁴⁵ BARTH, Karl. *Church Dogmatics. The Doctrine of Creation*. III, 1, p.98

¹⁴⁶ BARTH, Karl. *Church Dogmatics. The Doctrine of Creation*. III, 1, p.98

¹⁴⁷ *Idem*, p.99

“disse Deus”. Esse elemento da “Palavra de Deus” é o fator preponderante para invalidar a idéia de que o caos tenha sido o propulsor da criação. Em relação a Gênesis 1 e 2, Barth aprovou o dito de Gunkel que elogiou o Código Sacerdotal: “Uma grande palavra! Simplesmente. E efetivamente o autor estabeleceu de uma vez por todas o dogma de que Deus criou o mundo”¹⁴⁸.

Barth disse que o texto de Gênesis 1 e 2 foi violentado por Agostinho e ainda por seus seguidores (Tomás de Aquino, Lutero, Calvino, pela ortodoxia protestante e ainda pela tradição católica e até por Welhausen) ao comparar “céu e terra” como *informis matéria quan ex nihilo Deus fecit*. Agostinho afirmou que esta *matéria informis* é chamada “céu e terra”, (cf. *Conf. XII, 4.4, etc.*)¹⁴⁹. Para Barth, esta opinião comum (*opinio communis*) devia ser repelida¹⁵⁰. Barth disse ser estranha a idéia de que Deus tenha criado o caos e deste subseqüentemente chamou para fora “céu e terra”.

Para Barth, o ponto central da criação iniciada em Gênesis 1.1 é que Deus criou a totalidade de todas as coisas acima e abaixo do universo visível e invisível, a partir da criação a partir do nada (*creatio ex nihilo*¹⁵¹), e que não existe nada que não permaneça debaixo do *bará Elohim*¹⁵², isto é, do “falar criador de Deus”. Para Barth, em Gênesis 1 e 2, tudo o que era neutro ao propósito de Deus cessou quando o tempo manifestou a vontade e realização divinas. A explicação que Barth ofereceu para o dilema suscitado quanto à expressão “que a terra era sem forma e vazia” é a de que o texto de Gênesis 1 e 2 diz respeito ao estado do mundo sobre o qual a “Palavra de Deus” ainda não havia articulado. É o mundo num estado vazio, esfera, sombra no qual lhe faltava a Palavra de Deus. É o nada que será rompido pelo “falar” criativo de Deus¹⁵³.

¹⁴⁸ BARTH, Karl. *Church Dogmatics. The Doctrine of Creation*. III, 1, p.100

¹⁴⁹ BARTH, Karl. *Church Dogmatics. The Doctrine of Creation*. III, 1, p.100

¹⁵⁰ *Idem*

¹⁵¹ BARTH, Karl. *Credo*. São Paulo, Novo Século, 2003, p.48

¹⁵² BARTH, Karl. *Church Dogmatics. The Doctrine of Creation*. III, 1, p.101

¹⁵³ *Idem*, p.108

Segundo Barth, Deus atravessou sem parada esse vazio, esfera, sombra e definitivamente o declarou obsoleto a partir do momento em que ele pronunciou o “haja luz”. Logo após a criação, esta sombra somente poderá aparecer quando a Palavra de Deus e a própria realidade do cosmos criado forem esquecidas ou desconsideradas¹⁵⁴. A partir desse conceito do “falar criativo” em que Deus atravessa o vazio, Barth introduziu a idéia da possibilidade do vazio/esfera sombra assumir um caráter distintivo e auto-contraditório da realidade criada. Segundo Barth, isso pode acontecer. Ele disse isso com base na metáfora “costas de Deus”. Somente pelas costas de Deus isso pode ocorrer. Barth apresentou uma possível idéia de explicação da queda.

Segundo ele, a criatura pode ser tão tola, pode se tornar culpada da rebelião de olhar o passado da “Palavra de Deus”, tentando enxergar o fundamento e a medida de sua própria realidade e, por conseguinte, o olhar para trás significa retornar ao seu passado essencial e, portanto, ao seu estado vazio¹⁵⁵. Para Barth, o ato de a criatura olhar para trás sugere, de certa forma, amar o que Deus odiou em seu amor como criador e, desse modo, puxando para si mesma a ira em vez do amor de Deus. Contudo, esta definição de Barth é condizente com a tese da *Heilsgeschichte* de que trataremos no capítulo terceiro.

É por essa Palavra que a graça de Deus se revela tanto no pacto do lado de dentro (*ad intra*) quanto do lado de fora (*ad extra*). Para Barth, sem essa Palavra da graça de Deus livremente articulada e livremente repetida, o cosmos não tem nenhuma garantia contra a precipitação ao caos (vazio, esfera, sombra), isto é, o estado em que não há existência, essência ou bondade. Essa tal conexão entre pacto e criação, da qual Barth falou, encontra lugar de destaque em sua obra dogmática.

É conexão porque Deus é amor que quer amar. E é pelo amor que Deus decide criar. É conexão porque Deus, por causa do pacto, não abandonou a sua criação, porque Deus é amor e o amor quer sempre amar. Desse modo, a criação está segura tanto por

¹⁵⁴ BARTH, Karl. *Church Dogmatics. The Doctrine of Creation*. III, 1, p.108

¹⁵⁵ BARTH, Karl. *Church Dogmatics. The Doctrine of Creation*. III, 1, p.108

causa do pacto quanto por causa da Palavra de Deus que sempre é repetida. É por causa dessa Palavra que Deus não permitirá que o cosmos seja definitivamente enfeitado e endemoninhado ou até mesmo destruído pela realidade oculta. Deus não permitirá ao mito tornar-se realidade¹⁵⁶.

Como vimos até aqui, é a Palavra de Deus o principal instrumento pelo qual é realizada a criação. É por essa Palavra que Deus rompe o vazio do caos. Essa Palavra criativa de Deus se torna, entretanto, em si mesma uma criatura no cosmos, sofrendo pelo cosmos o que em si mesma sofreu por abusar de seu livre arbítrio; é por essa Palavra que Deus também reconciliará consigo mesmo tudo aquilo que criou para si mesmo¹⁵⁷.

Por essa mesma Palavra, com sentido duplo (*bará* e *logos*), Deus é tanto o criador quanto o redentor. Barth insistiu no fato de que o “falar criativo” de Deus não suscita a essência divina. Todas as idéias de criação como emanção divina ou a criatura como deidade são forçadas e, por isso, completamente excluídas do bloco Gn 1-2.

Para Barth, o cosmos e tudo que nele há não é a Palavra de Deus, mas “é pela” Palavra de Deus. Isso é importante para Barth porque para ele Deus é a sua Palavra e essa Palavra é o próprio Deus. De modo que a Palavra criativa de Deus aponta para o próprio Deus; por exemplo, quando, pela Palavra, Deus separa o cosmos do caos, é o próprio Deus quem realiza a separação ao criar a luz pela sua Palavra. Aliás, para Barth, essa luz criada ainda não é o sol ou lua ou as constelações. Antes, trata-se da luz que rompeu as trevas do caos.

É essa mesma luz que todo o resto do testemunho bíblico confirmará ao dizer, por exemplo, que, mesmo depois da extinção do sol e da lua e das estrelas, essa luz permanecerá, pois trata-se da luz do Senhor (Is 60; Mc 13.24; Ap 21.23). A luz assume na

¹⁵⁶ *Idem*, p.109

¹⁵⁷ BARTH, Karl. *Church Dogmatics. The Doctrine of Creation*. III, 1, p.110

criação caráter significativo, pois ela é o sinal da revelação de Deus; é o sinal de que Deus rompeu o vazio caótico. Para Barth, a analogia entre luz e escuridão mostra a eleição e rejeição divinas; isto é, a eleição é a livre decisão criativa de Deus em relação à sua rejeição ao vazio do caos¹⁵⁸.

Finalmente, precisamos ainda dizer que, logo após a criação de “céu, terra, luz, água e firmamento, segue toda a criação da fauna, flora e especialmente a criação do ser humano. Não é necessário nos delongarmos no fato de que, para Barth, todas as espécies de seres viventes foram criadas também pelo próprio Deus. Aliás, Barth não usa de delongas para descrever que tais espécies vivas fazem parte do “falar criativo de Deus”.

Apesar de Barth ter concordado com a antiga expressão calvinista de que o ser humano é a “coroa da criação”, ele disse que isso só pode ser repetido com reservas. Para ele, essa reserva se dá no sentido exato de que a criação só é coroada quando Deus, no seu sábado sagrado, olha para si mesmo e descansa¹⁵⁹. Entretanto, mesmo com reservas, o ser humano é a “coroa da criação” pelo fato de ter sido criado à imagem e semelhança divina. Essa questão da criação do ser humano segundo a imagem e semelhança divina resultará em exaustivas páginas da obra de Barth sobre a criação. E o motivo não é outro senão o próprio fato de a imagem e semelhança divina impressas no ser humano serem o meio gratuito e exclusivo do pacto de Deus com o ser humano.

A expressão de Gênesis 1.26 “façamos” o ser humano à nossa imagem e semelhança, certamente é necessária, pois ela denota o fato de que Deus não quer permanecer solitário em sua eternidade. Para Barth, esse “façamos” não sugere pluralidade divina. Aliás, o “façamos” poderia ser expresso em todos os atos criativos da Palavra de Deus. Entretanto, o “façamos” é resguardado ao ser humano por ser o único criado à imagem e semelhança divinas. Para Barth, não podemos fugir da idéia de que a

¹⁵⁸ BARTH, Karl. *Church Dogmatics. The Doctrine of Creation*. III, 1, p.124

¹⁵⁹ BARTH, Karl. *Church Dogmatics. The Doctrine of Creation*. III, 1, p.181

saga, indubitavelmente, ao usar a expressão “façamos” não tenha falado em termos de pluralidade genuína no ser divino¹⁶⁰.

Barth sugeriu, conforme a exegese primitiva, que esse “façamos” pode ser interpretado em aproximação com a doutrina da Trindade que é retrato de um Deus somente, ainda que não seja por isso solitário, mas inclui nele mesmo a diferenciação e relação recíprocas do Eu e Tu¹⁶¹. Barth disse que essa alternativa causa menos prejuízo ao texto de Gênesis 1.26. Outro ponto que merece atenção é a questão da “imagem e semelhança”. Barth disse que a única coisa da qual fomos informados sobre a criação do ser humano, exceto o fato de que ele foi criado pela Palavra conforme a imagem e semelhança de Deus, é que “Deus os criou macho e fêmea”.

Mas Barth insistiu nesta questão da “imagem e semelhança” divina imprimidas no ser humano ao usar o recurso da diferenciação e relação recíprocas entre o Eu divino e o Tu humano. Para Barth, a pluralidade macho e fêmea não sugere dizer pluralidade divina. Ao contrário, o ser humano foi honrado pela graça de Deus para ser imagem de Deus na singularidade de sua pluralidade macho e fêmea¹⁶². Para Barth, a “imagem e semelhança” não passa da idéia de uma cópia do original. É aí que se estabelece a tese da diferenciação e relação entre o Eu e o Tu. Isto quer dizer que Deus nunca deixará de ser Deus por ter se tornado ser humano e nem o ser humano deixará de ser ser humano por ter sido formada conforme a imagem divina. Barth se aventurou a traduzir o conceito de “imagem” da seguinte forma: “Vamos fazer o homem em nosso original, de acordo com o nosso protótipo”¹⁶³.

Desse modo, a imagem de Deus no ser humano significa correspondência; sua semelhança divina não significa sua possessão. Essa idéia da diferenciação e relação quanto à imagem divina no ser humano é importante para Barth, pelo fato de ser também

¹⁶⁰ BARTH, Karl. *Church Dogmatics. The Doctrine of Creation*. III, 1, p.192

¹⁶¹ *Idem*

¹⁶² BARTH, Karl. *Church Dogmatics. The Doctrine of Creation*. III, 1, p.188

¹⁶³ *Idem*, p.197

a base para que essa relação do Eu e Tu não se rompa com a queda. Barth diz, ao contrário dos reformadores, que o ser humano não perde a sua imagem divina. Aliás, é justamente por ter sido criado conforme a imagem e semelhança divina que foi santificado originalmente.

Ele continuará santificado mesmo depois da bênção ter se transformado em maldição. Barth fez questão de deixar claro que a imagem e semelhança divina no ser humano não serão subvertidas pelo episódio da queda. Ao contrário, a queda do ser humano será a razão pela qual ele irá procurar o ser humano que será diferente dele, isto é, Jesus Cristo¹⁶⁴. Outro ponto que carece de explicação é a figura de Adão. Barth apontou para Adão (*Adam – humanidade*) como o alvo da bênção da imagem e semelhança divina.

Porém, não necessariamente isto significa dizer que ele tenha sido o protótipo do ser humano ideal. Para Barth, a saga bíblica nada conhece de um ser humano ideal original presente em Gênesis 1 ou 2 ou em qualquer outro lugar¹⁶⁵. Com isso, Barth disse que a seqüência das gerações físicas e as tabelas genealógicas da Bíblia inclui em si mesma a continuidade da semelhança divina. Essa continuidade da semelhança divina não é garantida pelo princípio da herança, mas pela realização da esperança que pode ser cumprida somente pela decisão e ação vindas diretamente de Deus.

Portanto, para Barth, não temos que procurar na Bíblia um Adão ideal; ao contrário, cabe-nos encontrar a singularidade humana que se desdobra na pluralidade macho e fêmea. Essa singularidade humana repousa na diferenciação e relação com Deus, ou seja, o Eu em relação com o Tu. Desse modo, o homem divino é também o terreno e o homem íntegro também pecador. E, para afirmar isso, Barth disse que Adão já é Jesus Cristo e Jesus Cristo já é Adão.

¹⁶⁴ BARTH, Karl. *Church Dogmatics. The Doctrine of Creation*. III, 1, p.190

¹⁶⁵ *Idem*, p.200

Essa afirmação é extremamente importante para se compreender a idéia de que, no pacto interno e eterno de Deus, já estava presente a idéia de sua revelação no tempo. Esta afirmação de Barth é prova incontestada de sua tese “batizada” de “exegese teológica”, pois, antes mesmo de interpretar o texto, seja por meio de saga, seja por meio de qualquer outra ferramenta, Barth já definiu o resultado do que procurava. É baseado nisto que pretendemos fundamentar aquilo que vamos apresentar no terceiro capítulo como *a crítica de Ricoeur ao conceito barthiano de Heilsgeschichte*.

1.6 O lugar da Palavra de Deus na Teologia da Criação de Barth

A Teologia Evangélica de Barth, se pudesse receber um ícone, com toda certeza seria o ícone da Bíblia. A tese de que o único caminho para se conhecer verdadeiramente a Deus é o da sua Palavra apresenta-se como síntese em todas as obras de Barth depois de 1919, isto é, depois da publicação do comentário à *Carta aos Romanos*.

Tese e síntese adquirem aqui o status de imagem identificadora da Teologia Evangélica de Barth, fundamentada por meio da fé, e do conhecimento da Revelação de Deus em sua Palavra. Para Barth, o “conhecer” esta Palavra não depende do puro entendimento humano; sendo débil tal conhecimento, de modo algum o ser humano poderá aproximar-se de Deus senão ajudado e conduzido pela própria palavra e iluminado pelo testemunho interno do Espírito Santo.

Na teologia de Barth, tudo o que ocorre entre Deus e o ser humano, desde a Criação até o cumprimento de todas as coisas, ocorre em decorrência da força e autoridade da Palavra do próprio Deus. Uma característica fundamental na Teologia da Criação de Barth é a de que a palavra de Deus é e se chama Jesus Cristo¹⁶⁶. A teologia de Barth, como veremos no terceiro capítulo, foi influenciada pelo seu tempo e contexto

¹⁶⁶ BARTH, Karl. *Ensayos Teológicos*. Barcelona, Herder, 1978, p.100

e, como resultado, sua proposta, contrariando sua própria formação teológica de princípio, foi a do retorno ao texto sagrado.

Barth refutou com veemência a idéia comum de seu tempo, oriunda da crítica histórica e científica, de que se poderia buscar a Deus fora de sua Palavra. Barth defendeu a tese de que a Igreja adquire sua legitimidade à medida que reconhece os testemunhos dos profetas e dos apóstolos como fundamento próprio de sua existência. Para ele, as Escrituras devem ser a fonte para a Igreja, a fonte de sua sabedoria, a norma de sua doutrina e ainda a razão da sua pregação.

A expressão *sola Scriptura*, notória marca da Reforma, também foi apreciada por Barth. Para ele, a soberania das Escrituras consiste na onipotência de Deus. Essa onipotência é o poder sobre todas as coisas, o poder criador, conservador e ainda o poder de ser Senhor. Para Barth, a Palavra de Deus é soberana e onipotente pelo fato de não se submeter a nenhum outro poder; não há competidor, pois, assim como Deus é único, também o é a sua Palavra¹⁶⁷. Entretanto, temos ainda que destacar a ênfase que Barth deu quanto à participação humana nessa palavra de Deus.

Barth defendeu a idéia de que é impossível falar da soberania da Palavra de Deus, sem falar imediatamente de nós mesmos, da decisão da fé. Para Barth, a decisão da fé é a resposta humana à Palavra de Deus. Porém, a decisão pela fé – e isso parece contraditório – não vem de nós mesmos. Barth pergunta “*quem decide?*”. Ele mesmo responde, afirmando que de modo algum podemos reconhecer que nós mesmos primeiro decidimos¹⁶⁸. Para Barth, essa decisão pela fé é fruto da realização e cumprimento do ato soberano de Deus e de sua Palavra pela obra do Espírito Santo.

A aparente contradição aqui aponta, por um lado, para o fato de que a fé é dom e ação de Deus no ser humano e, por outro lado, aponta para o fato de que, sem a nossa decisão, não pode dar-se a ação e dom de Deus por nós e para nós¹⁶⁹. Mas precisamos ainda dizer que Barth reconheceu que a decisão humana pela fé parece sugerir que o ser humano está numa linha limítrofe, à beira do abismo. Podemos dar exemplo desse

¹⁶⁷ BARTH, Karl. *Ensayos Teológicos*. Barcelona, Herder, 1978, p.104

¹⁶⁸ *Idem*, p.109

¹⁶⁹ *Idem*, p.110

abismo à medida que Barth, semelhante a Kierkegaard, diz que a fé é um risco. Contudo, na decisão da fé, devemos – e não podemos deixar de correr esse risco – aproveitar a oportunidade que se nos dá de sermos filhos de Deus.¹⁷⁰

Barth realizou uma conferência sobre a “palavra soberana de Deus e a decisão pela fé”, que cabe aqui lembrarmos. O fato inusitado desta palestra é uma aparente inquietação ainda sobre o mistério da fé, quanto à questão da participação humana no dom da fé. A data desta conferência, realizada na Holanda, é março de 1939; ou seja, três anos depois de Barth haver realizado a conferência sobre “a eleição de Deus em graça”, abordando o tema da salvação universal. O que nos parece é que o próprio Barth, três anos depois de defender e ensinar a tese da salvação universal, ainda não havia se convencido seguramente dela. Não seria esta sua inquietação a consequência de sua leitura cristológica do Antigo Testamento, sobretudo da sua Teologia da Criação na perspectiva da *Heilsgeschichte*?

Na cristologia apresentada Barth, notamos a postura de refutar tanto a filosofia quanto qualquer meio religioso que venha dar ao ser humano condições de dignidade, inteligência ou capacidade para aproximar-se de Deus por caminho ou força próprios. Barth combateu a idéia de Schleiermacher e outros que defendiam semelhante auto-elevação humana. Barth, ao contrário, afirmou que tudo que há de bom e sadio em nós é fruto da imagem que temos de Deus. E tudo que há de desprezível em nós é fruto da corrupção humana. Barth, falando da corrupção, afirmou que esta se deu pelo fato do ser humano ter olhado para trás, para o caos, ou seja, o ser humano amou aquilo que Deus odiou, repudiou e atravessou, isto é, o vazio do caos.

Desse modo, todo o gênero humano está destituído de qualquer elemento capaz de fazê-lo contemplar seu criador. Eis então, diante da realidade da corrupção humana, a necessidade da intervenção do Deus criador e redentor. Esse é o ponto de intersecção de toda a Escritura, conforme proposto pela teologia de Barth. A doutrina da revelação de Deus em Jesus Cristo é apresentada por Barth sob o pressuposto do “pacto”. Para Barth, a

¹⁷⁰ BARTH, Karl. *Ensayos Teológicos*. Barcelona, Herder, 1978, p.113

revelação de Deus a Abraão é sinal específico do pacto de Deus e já contém em si mesmo o pressuposto da mediação em Jesus Cristo.

Barth cita o texto paulino ao afirmar que Deus compreendeu em seu pacto todos os descendentes de Abraão, pois é Jesus Cristo a semente em que haveriam de ser benditas todas as famílias da terra (Gl 3.16). Para Barth, não há dúvida de que o Pai celestial quis mostrar em Davi e em seus descendentes uma viva imagem de Cristo. Essa noção de pacto começando em Abraão é o referencial de unidade entre Antigo e Novo Testamentos. Barth afirmou que as muitas palavras proféticas anunciando o Messias dão sinais exclusivos da revelação de Deus em Jesus Cristo. Nesse sentido, para Barth, Antigo Testamento e Novo Testamento perfazem uma unidade indissolúvel, pois, por meio do pacto, o Deus em Jesus Cristo é tanto Criador quanto Redentor.

Portanto, a teologia evangélica e a Palavra de Deus perfazem para Barth semelhante unidade. Ou seja, Barth considerou inicialmente o próprio vocábulo “teologia” que já contém o termo *logos*. Teologia é *logia*, lógica, logística fundamentalmente possibilitada e definida pelo *Theos*. Para Barth, não há como negar que o significado de *logos* é “palavra”. Necessariamente, a *palavra* é a primeira das definições para circunscrever o lugar da teologia. Não há nenhuma teologia autêntica, e menos ainda uma teologia evangélica, sem o evento desta palavra¹⁷¹.

Essa palavra que regula a teologia é a *palavra de Deus*. Assim, o lugar no qual a teologia se acha colocada e ao qual precisa voltar dia após dia se acha bem defronte a essa palavra. A palavra de Deus é a palavra que *Deus falou, fala e falará* em meio aos seres humanos - a todos os seres humanos -, quer seja ouvido, quer não o seja. É por meio desta palavra que Deus revela seu agir no horizonte de sua *aliança* com o ser humano; revela também seu poder e sua majestade como senhor e juiz do ser humano. Mas é também esta mesma palavra de Deus que revela o ser humano como criatura mantida e salva por sua

¹⁷¹ BARTH, Karl. *Introdução à teologia evangélica*. São Leopoldo, Sinodal, 2001, 6ª edição, p.18

graça. Neste sentido, a palavra de Deus traz em si duplo sentido: *Deus como Deus do ser humano e o ser humano como ser humano de Deus*¹⁷².

Nesta palavra de Deus (Bíblia), encontramos palavras humanas. Porém, toda a palavra humana é puramente analogia; o testemunho que encontramos na palavra (Bíblia), ele mesmo não é a revelação da palavra de Deus; trata-se apenas do seu testemunho¹⁷³. Para Barth, o testemunho bíblico contém em si uma limitação indubitável, pois o testemunho da revelação não é simples e diretamente idêntico à revelação propriamente dita. Mas é justamente aí que Barth fala da unidade indissolúvel entre palavra divina e palavra humana.

Para Barth, “onde a palavra de Deus é um evento (*Ereignis*), revelação e Bíblia são, de fato, uma só coisa, palavra por palavra”¹⁷⁴. Por meio deste conceito, Barth criticou duramente a doutrina da inspiração verbal da Bíblia. Para ele, a Bíblia não é a palavra de Deus como ensinam a tradição católica romana e o neo-protestantismo. O perigo deste ensinamento está precisamente no fato de que, sendo a Bíblia a palavra de Deus e conseqüentemente exposta à inquirição da razão humana, acabará debaixo do controle e poder humanos. Esse conceito tornou-se comum no pensamento racionalista¹⁷⁵.

Barth, contrariando tal conceito, parte da idéia de que a revelação é ato exclusivo de Deus e essa presença revelatória se dá por meio do “*testimonium internum Spiritus Sancti*”. Só assim é possível entender em que nível a Bíblia e a palavra de Deus podem ser indiretamente identificadas¹⁷⁶. Ao falar desta dependência do Espírito Santo para apreender o testemunho da revelação bíblica, Barth afirmou que, sendo a palavra de Deus o lugar da teologia, então, a sua tarefa não é primeiramente *interpretar*, explicar, tornar

¹⁷² BARTH, Karl. *Introdução à teologia evangélica*. São Leopoldo, Sinodal, 2001, 6ª edição, p.19

¹⁷³ BARTH, Karl. *Church Dogmatics*. 1,II. Edinburgh, T&T. Clark, 1956, p.463

¹⁷⁴ BARTH, Karl. *Church Dogmatics*. 1,II. Edinburgh, T&T. Clark, 1956, p.127

¹⁷⁵ BARTH, Karl. *Church Dogmatics*. 1,II, p.368. Citado por Godoy na revista teológica RTL.op.cit.p.13

¹⁷⁶ SOBRINHO, Antonio, Godoy. In: Revista Teológica Londrinense. Londrina, UNIFIL, 2001, p.14, Artigo: *A Autoridade da Escritura em Karl Barth e Rudolf Bultmann*.

inteligível tal palavra; antes, a sua tarefa será a de *confirmar* e *anunciar* essa palavra, que antecede qualquer interpretação, como palavra que foi falada e ouvida¹⁷⁷.

Desta forma, a exegese teológica é uma tarefa histórico-gramatical como qualquer outra, só que o exegeta teológico, em princípio, não se coloca acima do texto com sua ideologia filosófica, mas abaixo do texto, na expectativa de que esse texto seja um testemunho de revelação. “Lida e interpretada dentro dessa expectativa, a Bíblia, nas mãos dos pais da igreja, dos reformadores e de inúmeros intérpretes modestos, foi e sempre de novo veio a ser o livro do testemunho e concomitantemente da revelação em si”¹⁷⁸. A rigor, a teologia evangélica deverá seguir o mesmo exemplo.

Finalmente, relembremos que o lugar da teologia, segundo Karl Barth, é a *palavra de Deus* revelada a testemunhas auriculares e oculares. Como vimos, não há teologia evangélica fora ou acima desta Palavra. É nesta *palavra* que se manifesta o *logos divino* e este é o criador da teologia. Lembramos também que a tarefa da teologia é anunciar e confirmar esta palavra, antes mesmo de qualquer interpretação.

¹⁷⁷ BARTH, Karl. *Introdução à teologia evangélica.op.cit.p.18.*

¹⁷⁸ BARTH, Karl. *Dádiva e Louvor. Op.cit.p.198*

CAPÍTULO 2

A *(IM)*POSSIBILIDADE LITERÁRIA DE MITO E SAGA NA NARRATIVA DE GN 1-2

2.1 Mito e Saga como gêneros literários

O uso que fazemos da expressão “*im*” entre parênteses já foi utilizado em outros textos. Este recurso tem o sentido de fazer pensar em mais de uma possibilidade, isto é, dialeticamente podemos dizer que se trata das realidades do sim e do não na mesma proposição. A partir deste recurso queremos desenvolver neste capítulo a tese de que em Gn 1-2 pode existir ou não a possibilidade de mito e saga, dependendo da abordagem hermenêutica que for escolhida.

Entretanto, ao utilizarmos regras metodológica e academicamente válidas para entendermos e definirmos o que seja mito e saga, passamos para outro nível desta questão e poderemos nos convencer de que realmente a definição literária de Gn 1-2 irá depender da abordagem hermenêutica que fizermos. Aliás, como exemplo, podemos citar o próprio Barth que defendeu a tese de que é possível afirmar que em Gn 1-2 existe saga.

Sendo assim, se optarmos pela abordagem hermenêutica, que Barth chamou de exegese teológica, podemos afirmar que há possibilidade de ler Gn 1-2 por meio do recurso literário de saga. Porém, o mesmo Barth afirmou que é (*im*)possível ler Gn 1-2 a partir do recurso literário de mito. Barth afirmou esta impossibilidade sem os “parênteses”; mas nós os incluímos aqui pelo fato de que se a abordagem que fizermos de Gn 1-2 desconsiderar o que Barth chamou de exegese teológica, então, certamente poderemos afirmar, ao contrário de Barth, que é possível interpretar a narrativa de Gn 1-2 como mito.

Nesse sentido, se fizermos uma abordagem hermenêutica a partir dos elementos utilizados por Hermann Gunkel, poderemos nos convencer, ao contrário de Barth, de que existe a possibilidade de ler Gn 1-2 a partir do recurso literário de mito e saga.

Contudo, como veremos de acordo com o texto “*The Legends of Genesis: The Biblical Saga and History*”, de Gunkel, é possível e ao mesmo tempo (*im*)possível ler Gn 1-2 por meio do recurso literário de mito e saga, pois, para Gunkel a narrativa de Gn 1-2 foi construída sobre a estrutura que ele definiu de “mito enfraquecido”. Ou seja, é e ao mesmo tempo não é. Aliás, isto está bem próximo do que podemos dizer sobre o sentido de um mito, isto é, o mito revela escondendo e esconde revelando. De acordo com Gunkel, Gn 1-2 é mito porque ainda existem elementos constitutivos do mito; mas também não é mito porque a narrativa sofreu influências literárias que se assemelham a saga e a lenda. A isto Gunkel chamou de mito enfraquecido.

Portanto, pretendemos neste capítulo revisitar os conceitos de mito e saga como gêneros literários a partir – principalmente - das obras *The Legends of Genesis: The Biblical Saga and History* e *Genesis: with an introduction to narrative literature*, de Gunkel e Coats respectivamente. Acreditamos que a revisitação dos conceitos de mito e saga nos dará condições de defender a tese da desconstrução do conceito de saga definido por Barth em sua teologia da criação. Com isso abriremos caminho para fundamentarmos a proposta de uma releitura da narrativa de Gn 1-2 a partir do pensamento ricoeuriano e também da nova abordagem bíblica da criação conforme apresentada por Walter Brueggemann em sua obra *Teologia del Antiguo Testamento: Un Juicio a Yahvé*.

O esquema que propomos neste segundo capítulo tem dupla intenção. A primeira é fundamentar e justificar as suspeitas que levantamos no capítulo anterior sobre o possível “mau” uso que Barth tenha feito do conceito de saga; daí a necessidade de explicitarmos mais amiúde o conceito de saga como gênero literário, bem como se é possível utilizar este método para lermos Gn 1-2. A segunda intenção é tentarmos desconstruir o conceito de saga em Gn 1-2 conforme proposto por Barth.

E se ao final deste capítulo tivermos conseguido atender a este objetivo proposto, certamente teremos condições de abrir novas possibilidades de hermenêutica bíblica que não dependam tanto da dogmática quanto do superado método histórico

crítico. Para tanto, antecipamos aqui a suspeita de que poderemos conseguir este objetivo a partir das abordagens do pensamento de Ricoeur e da já citada obra de Brueggemann.

2.1.1 Mito como gênero literário

De acordo com Barth, o mito não concerne à história, a realidade histórica, mas somente dá a entender a descrição de verdade geral ou princípio. “*Mito, de fato, significa a exposição – trazida em forma narrativa, mas vindicando ser verdade em si mesma, independentemente de tempo e lugar – de certo relacionamento básico da existência humana que sempre existe em toda parte*¹⁷⁹”. Esta visão de Barth sobre mito era quase que a representação geral da maioria dos teólogos dogmáticos de sua época. Por um lado, podemos dizer que esta era uma representação negativa do mito, que definia seu sentido como (história falsa). Por outro lado, a supervalorização do mito no âmbito da experiência religiosa também é negativa.

Se o sentido de mito não pode ser obtido por meio da história, seja ela falsa ou narrada como verdade e nem tampouco pode ser por meio da interpretação teológica, então, a saída mais adequada que encontramos poderá ser a do gênero literário. A saída pelo viés do gênero literário é o contraponto entre hermenêutica pautada pelo recurso da história e a teologia pautada pelo recurso da revelação divina. Ou seja, *as figuras míticas são símbolos que, por sua própria natureza, são intraduzíveis para outra linguagem*¹⁸⁰.

¹⁷⁹ BARTH, Karl. *Church Dogmatics. The Doctrine of Creation*. III, 1, pp.80-81. Apud: SOBRINHO, Antonio, Godoy. In: *Revista Teológica Londrinense*. Londrina, UNIFIL/STAGS, 2001, p.14

¹⁸⁰ JASPERS, Karl e BULTMANN, Rudolf. *Myth and Christianity*. New York, The Noonday Press, 1958, p.16. Apud: PIRES, Frederico Pieper. In: *Mito e hermenêutica. O desafio de Rudolf Bultmann*. São Paulo, Emblema, 2005, p.132

Para Paul Tillich, *mitos são símbolos da fé combinados em histórias de encontros divino-humanos*¹⁸¹. Isto significa dizer que, a linguagem mitológica é linguagem simbólica em segundo nível; isto é, já passou pelo processo hermenêutico, configurando-se como símbolos racionalizados. Ou seja, de acordo com Ricoeur, *os mitos já não são tão espontâneos quanto os símbolos primários*¹⁸², ou de primeiro nível.

Ainda segundo Ricoeur, *os mitos são a saída que a humanidade obteve para dizer algo que não poderia ser dito de outra forma, por ser muito complexo, muito enigmático, ou muito traumático e existencial*¹⁸³. Ou, concordando com Mircea Eliade, *o mito explora plástica e dramaticamente o que a metafísica e a teologia definem dialeticamente*¹⁸⁴. Segundo Estrada, *mais do que informação, os mitos nos transmitem significados: mais do que fatos históricos, acontecimentos originários, mais intuídos e expressados do que explicados*¹⁸⁵.

Portanto, acreditamos que o recurso do gênero literário adquire um sentido representacional do texto. E deste modo, o mundo do texto de que fala Ricoeur, é aberto à oferta de sentidos. Por este viés do gênero literário acreditamos superar tanto a dependência do método histórico crítico de buscar o sentido literal do texto quanto o recurso metodológico que Barth chamou de exegese teológica, para enfatizar a revelação divina numa perspectiva dogmática. Foi este dilema moderno entre pesquisa

¹⁸¹ TILlich, Paul. *Dynamics of Faith*. New York, Harper & Row, 1957, p. 49. *Apud*: PIRES, Frederico Pieper. *Op.cit*

¹⁸² RICOEUR, Paul. *Symbolism of Evil*. Tradução de Emerson Buchanan, Boston, Beacon Press, 1969, p.9. *Apud*: PIRES, Frederico Pieper. *Apud*: PIRES, Frederico Pieper. In: *Mito e hermenêutica. O desafio de Rudolf Bultmann*. São Paulo, Emblema, 2005, p.132

¹⁸³ FRANCO, Sérgio de Gouvêa. *Hermenêutica e psicanálise na obra de Paul Ricoeur*. São Paulo, Loyola, 1995, p.69. *Apud*: PIRES, Frederico Pieper. In: *Mito e hermenêutica. O desafio de Rudolf Bultmann*. São Paulo, Emblema, 2005, p.132

¹⁸⁴ ELIADE, Mircea. *Tratado de historia de las religiones*. Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1954, p.394. *Apud*: CROATTO, José Severino. *As linguagens da experiência religiosa. Uma introdução à fenomenologia da religião*. São Paulo, Paulinas, 2001, p.201

¹⁸⁵ ESTRADA, Juan Antonio. *A Impossível Teodicéia*. São Paulo, Paulinas, 2004, p.44

histórico-crítica e de história das religiões, por um lado, e interpretação teológica, por outro lado, que provocou a discussão hermenêutica¹⁸⁶.

Entretanto, para justificarmos os motivos que levaram Barth a rejeitar veementemente a linguagem do mito como gênero literário, é necessário dizer que Barth está inserido no contexto da teologia liberal dos séculos XIX e XX. Neste período, o mito era identificado como mentira, fábula ou mesmo engano; isto porque a partir do pensamento científico desta época, afirmava-se que os mitos eram histórias que não tinham correspondências com a realidade objetiva. E de fato, de acordo com Estrada, *os mitos se distinguem das narrativas populares, das fábulas e lendas, apesar das semelhanças de linguagem*¹⁸⁷.

Mas isso não o transforma em história falsa. Os mitos narram acontecimentos pela perspectiva dos primórdios e se diferenciam claramente dos eventos da vida profana e da esfera do cotidiano¹⁸⁸. E é por isso que não podemos identificar o mito a partir dos gêneros literários de saga, lenda, fábula conto, novela. Os mitos narram um evento que se situa além da cronologia histórica (*in illo tempore*), fornecendo parâmetros para a compreensão do significado dos acontecimentos históricos¹⁸⁹.

Diante disso Barth se viu numa equação lógica, pois, por um lado não podia aceitar que a Bíblia contivesse relatos míticos, já que o sentido comum de mito, nesta época, estava associado à mentira, fábula; por outro lado, Barth reconheceu que a narrativa bíblica da criação não apresentava evidência daquilo que ele chamou de história histórica. A saída que Barth encontrou foi utilizar o recurso de outro gênero literário, chamado de saga, para escrever sua teologia da criação a partir na narrativa de Gn 1-2.

¹⁸⁶ FOHRER, Georg. *Estruturas teológicas fundamentais do Antigo Testamento*. São Paulo, Paulinas, 1982, p.9

¹⁸⁷ ESTRADA, Juan Antonio. *A Impossível Teodicéia*. São Paulo, Paulinas, 2004, p.45

¹⁸⁸ *Idem*

¹⁸⁹ *Idem*

Neste sentido, ousamos dizer que o equívoco de Barth não está na rejeição do mito como gênero literário, mas sim na aceitação do sentido comum de sua época que atribuía ao mito a associação com a história falsa. Ou seja, o equívoco não estava no mito e sim no que dizia significar mito. Evidentemente, Barth não estava disposto a correr o risco de associar a Bíblia - que Barth dizia conter a revelação de Deus, palavra por palavra – com o sentido de história falsa atribuído ao mito. Ao afirmar que a Bíblia contém a revelação de Deus, palavra por palavra, Barth evidencia seu método de construir teologia; e trata-se de um método bem diferente, ou mesmo, bem distante da teologia liberal de sua época.

É evidente que Barth conhecia a etimologia de mito, porém, ele também sabia muito bem o que se convencionou dizer em sua época sobre o sentido de mito. Certamente Barth não estava disposto a gastar tempo com esta discussão. Sua escolha foi convencional, isto é, aderiu ao contexto moderno de sua época de que mito era história falsa, não científica; e isso facilitaria seu trabalho de teólogo dogmático, preocupado em atender as necessidades confessionais da igreja evangélica de seu tempo.

A etimologia de mito (*mythos*), naturalmente, passou por uma evolução semântica; mas ao dizermos isso não significa que podemos definir a origem do termo mito ou mesmo o ponto inicial de onde começou a evoluir. De acordo com Croatto, talvez a origem etimológica aponte para o indo-europeu *mendh-/mudh-*, que aparece freqüentemente como “lembrar/solicitação/pensamento”¹⁹⁰. Ainda para Croatto, *Mythos* pode expressar o pensamento ou sua comunicação (“notícia/mensagem/história”)¹⁹¹.

Mas se *mythos* dá o sentido de mensagem, comunicação ou mesmo palavra, seja discurso ou texto, então nos vem à mente o conceito de *logos* que também pode dar o

¹⁹⁰ CROATTO, José Severino. *As linguagens da experiência religiosa. Uma introdução à fenomenologia da religião*. São Paulo, Paulinas, 2001, p.182

¹⁹¹ *Idem*

mesmo sentido. Porém, *mythos* ganhou relevância exatamente por causa de seu contraste com *logos*. Enquanto *logos* traz a tona um argumento, no sentido de debate, discussão, diálogo, *mythos* traz a tona o sentido de expressão da linguagem monológica, que não é dialogal ou mesmo argumentativa.

Mircea Eliade dizia, em 1954, que “a linguagem do século XIX definia como *mito* aquilo que não se deixa integrar na *realidade*”¹⁹². Contudo, de acordo com Croatto, é nesta época que surge a oposição clássica entre mito e realidade; o mito seria um produto da imaginação e de um estado imperfeito da linguagem, em contraposição à linguagem da ciência¹⁹³. Porém, este produto da imaginação não é algo que nos remeta à ficção ou invenção; ao passo que o estado imperfeito da linguagem não diz respeito à mentira. Para Cassirer, *a pergunta pela origem da linguagem estaria indissociavelmente entrelaçada à pergunta pela origem do mito: em todo caso, cada uma destas questões só pode colocar-se em relação com a outra*¹⁹⁴.

Sendo assim, podemos dizer que a linguagem é o desvelamento do mito, mas como o mito não pode ser desvelado, resta então apenas a linguagem num estado imperfeito. Para dizermos melhor sobre essa relação de mito e linguagem, convém aqui parafrasear Maraschin, que dizia que o mito revela-escondendo ou esconde-revelando; ou ainda, o mito torna presente o ausente sem transformar o ausente em presente¹⁹⁵. É a este jogo de palavras entre ausente e presente que estamos pensando na (*im*)possibilidade de mito em Gn 1-2. E de acordo com Ricoeur, se há oferta de sentidos na linguagem mitológica, há inúmeros sentidos que ainda não se tornaram desvelados. Este é o recurso hermenêutico que acreditamos atender melhor a revisitação de Gn 1-2

¹⁹² ELIADE, Mircea. *Die Mythen in der modernen Welt*. Merkur 8, p.724, 1954. Apud: CROATTO, José Severino. *As linguagens da experiência religiosa. Uma introdução à fenomenologia da religião*. São Paulo, Paulinas, 2001, p.182

¹⁹³ CROATTO, José Severino. *Op.cit*, p.182

¹⁹⁴ CASSIRER, Ernst. *Filosofia de las formas simbólicas – Vol.2: El Pensamiento Mítico*. México, Fondo de Cultura Económica, 1979, p.11. Apud: RIBEIRO, Mário Sérgio. *Símbolo, Mito e Filosofia da História*. Londrina, PR, Editora UEL, 1997, p.193

¹⁹⁵ MARASCHIN, Jaci Correia. *O simbólico e o cotidiano*. In: *Ciências da Religião n.2, 1984*. São Paulo, Paulinas, pp.121-144

na tentativa de reler a narrativa da criação de forma que atenda aos nossos anseios atuais.

Entretanto, a linguagem do mito quando atribuída a Gn 1-2 provoca o mesmo duplo sentido entre mito e linguagem. Se a linguagem é o desvelamento velado do mito, a linguagem de Gn 1-2 é a desmitologização mitológica das origens. Ou seja, não há mitos israelitas porque Israel é posterior a era dos mitos e dos deuses. De acordo com Fohrer, o Antigo Testamento nunca acolheu de forma integral um mito, mas nele foram inseridos alguns motivos míticos que podem ser encontrados em várias partes, inclusive em Gn 1-11¹⁹⁶.

A isto chamo de desmitologização mitológica, pois, Israel não criou e nem mesmo incorporou em sua linguagem os mitos de origem, mas antes, os transformou e os inseriu na fé veterotestamentária. Desse modo, por um lado, se Gn 1-2 é linguagem falada e depois escrita, já deixou de ser mito; e se é linguagem transformada, distanciou-se ainda mais do mito. Por outro lado, mesmo sendo linguagem, falada ou escrita e mesmo sendo modificada, ainda desvela o mito, pois se trata de uma linguagem acolhida do politeísmo ao qual estavam ligados os mitos.

Rudolf Bultmann, contemporâneo de Barth, e ambos ex-alunos de Gunkel, afirmava que o mito cumpriu uma função necessária, porém já não falava mais ao ser humano moderno; daí a importância do programa de “desmitologização” proposto por Bultmann¹⁹⁷. Segundo Croatto, Bultmann não se ocupou da problemática da linguagem e da riqueza dos símbolos, dois aspectos essenciais para a interpretação do mito; buscou chegar ao transcendente sem o mito, quando o mito é justamente um recurso para isso¹⁹⁸. De acordo com Croatto, um texto de Paul Ricoeur nos ajuda a resumir a questão:

¹⁹⁶ FOHRER, Georg. *Estruturas teológicas fundamentais do Antigo Testamento*. São Paulo, Paulinas, 1982, p.168

¹⁹⁷ CROATTO, José Severino. *As linguagens da experiência religiosa. Uma introdução à fenomenologia da religião*. São Paulo, Paulinas, 2001, p.194

¹⁹⁸ *Idem*

*o estudo da estrutura dos símbolos e dos mitos, de sua própria sintaxe, de sua própria lógica, de seu destino histórico, de sua intenção; por causa de suas preocupações radicais em matéria de conhecimento existencial, a leitura demitologizante de Bultmann não é e não pode ser uma leitura hermenêutica dos símbolos e dos mitos religiosos*¹⁹⁹.

A linha de raciocínio que temos adotado até aqui é a de que, conforme, Tillich, Ricoeur e de certo modo Eliade, o símbolo é pré-hermenêutico e pede para ser incorporado em um *texto* em que pode contribuir para a interpretação de algo. Esse texto é, em primeira instância, o mito. Segundo Croatto, enquanto o símbolo é uma coisa, uma realidade, o mito é uma oração, um hino, e, portanto texto; o mito é um texto e, como tal, pertence à ordem literária e deve ser interpretado como discurso²⁰⁰. Essa é a linha de raciocínio que iremos abordar no terceiro capítulo, a partir do pensamento de Ricoeur.

Portanto, podemos definir o sentido de mito como gênero literário a partir daquilo que Croatto designou de elementos essenciais constitutivos do mito: *O mito é um relato, o mito é um acontecimento originário, os Deuses agem no mito e o mito dá sentido a uma realidade*²⁰¹. Desse modo acreditamos que a revisitação de Gn 1-2 a partir do recurso do gênero literário do mito não só é possível quanto necessária, pois, como vimos acima, o mito na sua linguagem simbólica demanda em oferta de sentidos. Mas para atender a esta tarefa precisamos demarcar linhas dos horizontes que queremos vislumbrar. E aqui, vislumbrar dá exatamente o sentido de olhar, pois o mito como fenômeno literário pressupõe o relato de um acontecimento, situando-se num lugar, num tempo e conseqüentemente apresenta-se como história. E de acordo com Croatto, a característica “visual” do mito, de certa forma, é ser história²⁰².

¹⁹⁹ Citado por B. Quelquejeu em *Herméneutique bultmannienne ET analytique existentielle heideggérienne. Revue des Sciences Philosophiques ET Théologiques*, 49, pp.577-596, 1965; cf. p.594. *Apud*: CROATTO, José Severino. *Idem*

²⁰⁰ CROATTO, José Severino. *As linguagens da experiência religiosa. Uma introdução à fenomenologia da religião*. São Paulo, Paulinas, 2001, p.210

²⁰¹ *Idem*, pp.210-219

²⁰² *Idem*, p.211

Há dois caminhos errados para quem deseja revisitar a narrativa de Gn 1-2 a partir do recurso do mito como gênero literário. O primeiro é negar ao mito a pretensão de ser uma “história verdadeira”. Reiteramos aqui o que disse Ricoeur, conforme citado anteriormente: *os mitos são a saída que a humanidade obteve para dizer algo que não poderia ser dito de outra forma, por ser muito complexo, muito enigmático, ou muito traumático e existencial*²⁰³. O segundo é assumir a literalidade do que o relato mítico expressa, imaginando-o como um acontecimento específico no passado. Recorremos aqui mais uma vez ao que dissemos anteriormente, de que o mito revela escondendo e esconde revelando. E desse modo há oferta de sentidos em Gn 1-2 e não apenas um significado, uma história, uma revelação.

Este segundo caminho foi o escolhido e percorrido por Barth em sua Teologia da Criação a partir de Gn 1-2. Evidentemente Barth não leu Gn 1-2 como mito, mas antes, e a contra gosto, o leu como saga. Entretanto, o resultado equivocado apontou para a mesma direção de que se tivesse escolhido o gênero literário do mito. Chamamos de resultado equivocado o paradigma da Heilsgeschichte adotado por Barth. Ou seja, não faria diferença alguma, para Barth o caminho escolhido, pois ambos apontariam para a mesma direção.

Como diz Schwantes, Gn 2-3 (especificamente) 2,4 até 3,24) ocupam lugar de destaque nas igrejas cristãs. Estes capítulos vêm marcados por longa história de interpretação; eles já estão interpretados, quase, antes mesmo de serem lidos²⁰⁴. O que Barth chamou de história não histórica, ou para seu contexto, história não científica, até tem a ver com aquilo que dialeticamente estamos definindo na relação entre mito e linguagem como algo que revela escondendo ao mesmo tempo em que esconde revelando.

²⁰³ FRANCO, Sérgio de Gouvêa. *Hermenêutica e psicanálise na obra de Paul Ricoeur*. São Paulo, Loyola, 1995, p.69. Apud: PIRES, Frederico Pieper. In: *Mito e hermenêutica*. O desafio de Rudolf Bultmann. São Paulo, Emblema, 2005, p.132

²⁰⁴ SCHWANTES, Milton. *Projetos de Esperança*. São Paulo, Paulinas, 2002, pp.103-104

Entretanto, primeiro, Barth não aceitava e por isso não usou o mito como gênero literário para ler Gn 1-2. Segundo, a partir daquilo que ele chamou de exegese teológica, conforme vimos no capítulo anterior, Barth utilizou um recurso da teologia dogmática para definir qual deveria ser a interpretação/significado de Gn 1-2. A partir da teologia do pacto da graça, Barth disse que o mesmo Deus Trino Criador é também Redentor. Então, o que Barth chamou de exegese teológica, na verdade deveria receber outro nome.

Parodiando Croatto, diríamos que Barth se prestou ao papel de fazer uma “eisegese” e não exegese. Enquanto a exegese consiste em extrair o significado de um texto qualquer, mediante legítimos métodos de interpretação; a eisegese consiste em injetar no texto, algum sentido que o interprete quer que esteja ali. Este foi o grande problema da leitura cristológica do Antigo Testamento, que Georg Fohrer descreveu em sua obra, conforme tradução em português: *Estruturas teológicas fundamentais do Antigo Testamento*.

É verdade que Croatto disse que exegese e eisegese são inseparáveis no ato de produção do sentido que é a leitura. Para ele o exegeta não pode agir como mergulhador que apenas extrai um coral do fundo do mar. Antes, a partir de um horizonte vivencial novo que repercute significativamente na *produção* de sentido, “entra-se” no texto (eisegese) com perguntas adequadas²⁰⁵.

Contudo, Croatto também diz que não existe apenas uma eisegese, ou seja, não existe apenas um único viés para se entrar no texto. Para ele quando se critica, por exemplo, uma leitura política da igreja, quer-se “enclausurar” apenas uma forma de

²⁰⁵ CROATTO, J. Severino. *Hermenêutica Bíblica*. São Paulo, Paulinas, São Leopoldo, RS Sinodal, 1986, p.59

leitura, como se outros não pudessem fazer outras leituras políticas da igreja, porém, com enfoques diferentes²⁰⁶. Segundo Croatto:

De um lado, pretender “fixar” definitivamente seu sentido ao momento de sua “produção” é negar sua própria condição de sentido aberto, polissêmico. De outro lado, a leitura a partir da realidade sócio-histórica (política, econômica, cultural, religiosa, etc.), revela dimensões antes não vistas, raios de luz não captados pelas leituras anteriores. O não dito do “dito” do texto é dito na interpretação contextualizada²⁰⁷.

Deste modo, reiteramos que o mito como gênero literário reúne melhores condições para a nossa proposta de revisitarmos e reatualizarmos Gn 1-2. Acreditamos que isso seja possível a partir de dois caminhos que se entrecruzam. O primeiro é, evidentemente, o da exegese literária que utiliza, como num mix, elementos de vários métodos, mas, sobretudo considera o texto como objeto primário. O segundo é o da eisegese já sugerido por Croatto, pois, em conexão com o texto e com a situação vivencial da leitura, propicia a situação de entrecruzamento entre o mito/texto e o desvelamento/sentido, ou, numa linguagem teológica, desvelamento/revelação.

Mesmo correndo o risco de sermos repetitivos, é sempre oportuno relembrarmos de que o leitor deve saber que o acontecimento contado no mito/texto é imaginário; trata-se de uma construção do *homo religiosus*. E por isso, uma leitura “fundamentalista” do mito/texto, ou mesmo, uma leitura que utiliza apenas o recurso da eisegese, incorrerá no equívoco de assumir como realmente acontecido o fato “imaginário” do mito/texto, porém, mais para defender uma “veracidade” mal-entendida do texto sagrado, do que para focar corretamente sua intenção profunda²⁰⁸. Para Croatto, *situar-se no simples, no nível factual, é matar sua riqueza simbólica como*

²⁰⁶ CROATTO, José Severino. *As linguagens da experiência religiosa. Uma introdução à fenomenologia da religião*. São Paulo, Paulinas, 2001, p.60

²⁰⁷ *Idem*, p.61

²⁰⁸ CROATTO, José Severino. *As linguagens da experiência religiosa. Uma introdução à fenomenologia da religião*. São Paulo, Paulinas, 2001, pp.211-212

*relato imaginado. Mas esse não é como já se sugeriu um problema do homo religiosus, e sim de uma apologética que de fato nega o mito*²⁰⁹.

Assim, e também reiterando o que já dissemos anteriormente, a primeira coisa que aparece no mito é sua condição literária de narrar um acontecimento. De acordo com Croatto, *como fenômeno lingüístico, seu estudo lingüístico corresponde à crítica literária; e, como discurso sobre um fato, abre-se para o hermenêutico da releitura. Num processo hermenêutico onde há uma reserva-de-sentido, tal reserva estará condicionada na polissemia do texto, como pode ser o mito*²¹⁰. Então, por meio deste entrecruzamento de que falamos, entre exegese e eisegese, há reais condições de afirmarmos que existe sim uma (*im*)possibilidade de revisitarmos Gn 1-2 e o ressignificarmos a partir de sua oferta de sentido.

2.1.2 Saga como gênero literário

*O lugar onde Deus revelou os mistérios de sua pessoa é a história*²¹¹. Acreditamos que esta afirmação faz toda a diferença para iniciarmos a descrição que pretendemos fazer sobre o estudo de saga como gênero literário. Se a teologia da criação segundo Karl Barth é o objeto de nossa pesquisa, certamente a afirmação acima faz todo sentido quando a comparamos ao conceito utilizado por Barth para definir teologicamente a doutrina da criação por meio daquilo que ele chamou de Pacto.

²⁰⁹ CROATTO, José Severino. *As linguagens da experiência religiosa. Uma introdução à fenomenologia da religião*. São Paulo, Paulinas, 2001, p.60

²¹⁰ *Idem*

²¹¹ ZIMMERLI, W. *Erkenntnis Gottes nach dem Buche Ezechiel*. 1954, p.71. Apud: VON RAD, Gerhard. *Teologia do Antigo Testamento*. São Paulo, ASTE, 1974, p.338

A partir da definição de pacto, Barth afirmou que as ações *ad intra* (atos internos) do Deus trino dizem respeito tanto à criação quanto as ações *ad extra* (atos externos) dizem respeito à redenção. E é na relação de “tempo e eternidade” em conexão com as ações *ad intra* e *ad extra* que o Deus trino se manifesta na história. Vale dizer que para Barth, este conceito de história é no sentido cronológico, isto é, tem a ver com o conceito de tempo.

É baseado nisso que Barth também defendeu a idéia de que a redenção não foi um plano adicional posterior à queda ou até a própria criação. Para Barth o Filho já era o mediador no decreto eterno de Deus; já era o portador de nossa natureza humana; já era o humilhado e exaltado como portador de nossa carne; e desse modo, já amado por Deus, ele é a base e motivação da criação. Essa base da criação, ou seja, que Deus quis dar forma e função ao Filho, fez com que Deus começasse a agir como criador²¹².

Do mesmo modo que Zimmerli, citado por von Rad, afirmou que o “lugar” onde Deus revelou os mistérios de sua pessoa é a história, temos em Barth a mesma afirmação de que para Deus o “lugar” da criação é a história. Segundo Barth, o objetivo da criação é a história, pois, é nela que Deus, decididamente age e revela a Si mesmo. Para Barth, se a criação de Deus é uma história, isto significa que acontece em um tempo. O tempo, em contraposição à eternidade, é a forma de existência da criatura.

Acreditamos que esta perspectiva de ligar a criação à história seja a chave de leitura, ou mesmo, a porta de entrada para analisarmos o conceito de saga como gênero literário, conforme descrito por Barth. Nesse sentido, já antecipamos em dizer que saga como gênero literário está mais próximo do conceito de história do que o conceito de mito. Contudo, isso não significa dizermos que Barth tenha razão em ter optado por saga e não mito como recurso literário para falar da criação. Ao contrário, Barth optou por

²¹² BARTH, Karl. *Church Dogmatics. The Doctrine of Creation*. III,1.p.56

saga pelo fato de que não havia necessidade, neste tipo de gênero literário, de se ocupar com o dualismo da “luta dos deuses contra os homens”, comum nos relatos míticos.

E como vimos no capítulo anterior, apressadamente Barth definiu saga como história não histórica. Contudo, acreditamos que este tenha sido o equívoco de Barth, pois, ao utilizar o conceito de saga, definindo-o como história não histórica, obrigatoriamente teve de evitar o conflito da “desmitologização” ou transformação ou ainda modificação que o relato de Gn 1-2 sofreu por parte da teologia israelita.

A isto Gunkel chamou de degeneração do mito ou ainda mito enfraquecido. Ou, vale aqui citarmos o questionamento irônico de Régis Debray:

*Na evolução da espécie e das crenças, o nosso Deus único chegou tarde. Como explicar o aparecimento do Criador tanto tempo depois da sua Criação? E que o Gênesis, o livro das origens, tenha sido acrescentado ao conjunto sagrado final? É que o monoteísmo, um politeísmo lentamente decantado, é um resultado, e não um dado de partida*²¹³.

De acordo com Debray, as perguntas mais óbvias que fazemos sobre mistérios descritos nas Sagradas Escrituras acerca da revelação de Deus, são respondidas por teólogos que constroem dogmas, fazendo os curiosos calarem o bico. Os teólogos dizem, sobre a revelação de Deus: *A Revelação é iniciativa sua só Ele decide e dispõe. Amém!* Para Debray, é o amém que faz toda diferença, pois, transforma o problema em solução²¹⁴.

Entretanto, o problema desta definição de Barth sobre o conceito de história será abordado com mais detalhe no próximo capítulo, quando tratarmos da crítica de Ricoeur

²¹³ DEBRAY, Régis. *Deus, um itinerário*. São Paulo, Companhia das Letras, 2004, p.31

²¹⁴ DEBRAY, Régis. *Deus, um itinerário*. São Paulo, Companhia das Letras, 2004, p.31

ao conceito barthiano de Heilsgeschichte. Por ora, vamos nos ater aos critérios que designam saga como gênero literário.

A saga como gênero literário nos remete, obrigatoriamente, de um lado, a ocuparmos uma cadeira para nos assentarmos juntos daqueles que em nosso tempo formam um grupo de pesquisadores que descartam por completo o uso dos textos bíblicos como fonte para a História de Israel. De outro lado encontra-se o grupo dos “mortos”, isto é, exegetas e teólogos que registraram suas memórias em obras conhecidas e utilizadas por décadas, mas que se tornaram obsoletas diante dos novos resultados da pesquisa bíblica recente. O uso de métodos literários sofisticados para explicar os textos bíblicos, afasta-nos cada vez mais do gênero histórico, e as “estórias bíblicas” são abordadas com outros olhares²¹⁵.

A bem da verdade, o exercício a que nos estamos propondo, de fazer uma reviravolta hermenêutica a partir do recurso dos gêneros literários já foi utilizado em várias épocas no passado. Aliás, este recurso hermenêutico foi utilizado pelas próprias tradições bíblicas. De acordo com Fohrer, *na maioria dos casos, a tradição é submetida a um processo concreto de interpretação no mesmo momento em que é acolhida e utilizada, transformando-se de tal modo que chega a assumir até mesmo um significado oposto ao original. Muitas vezes, trata-se, inclusive, de um trabalho de elaboração, com a conseqüente transformação*²¹⁶.

Então, precisamos ter em mente, neste momento, para descrevermos o conceito de saga como gênero literário, que as tradições bíblicas fizeram interpretação dos relatos de fé dos seus antepassados. Segundo Schwantes, a composição do bloco Gn 1-11, por exemplo, foi uma obra de gerações e de povos.

²¹⁵ SILVA, Airton José. In: Cadernos de Teologia, nº 9. *A História de Israel no debate atual*. Campinas, FTCD da PUC-Campinas, p.42-64

²¹⁶ FOHRER, Georg. *Estruturas teológicas fundamentais do Antigo Testamento*. São Paulo, Paulinas, 1982, p.174

Para Schwantes, uma composição tão complexa e abrangente não surge de uma vez. É uma obra de muitas gerações²¹⁷. Desse modo, conceitos e temas antigos transformam-se em meios subsidiários com os quais o intérprete expressa os seus pensamentos. Ou seja, *procura-se utilizar a tradição em situações em vias de transformação e para solução de novos problemas – e, através de sua interpretação, fazer emergirem novos conceitos*²¹⁸. Sendo assim, a narrativa bíblica de Gn 1-2, de acordo com a estrutura literária de saga, adquire o status de mito enfraquecido, ou degenerado.

Contudo, ao utilizarmos saga como gênero literário, precisamos estabelecer quais critérios serão utilizados. Caso contrário, correremos o risco de, ingenuamente, imaginarmos que seja possível aplicar este recurso hermenêutico a qualquer texto narrativo. Como já vimos no capítulo anterior, o termo saga teve sua origem na região nórdica, precisamente na Islândia. E uma informação de que devemos nos lembrar sempre é a de que existe um considerável espaço de tempo entre os fatos supostamente ocorridos, por volta de 874 a 1030, e que só foram redigidos nos séculos XIII e XIV. Isto supõe que os autores das sagas tiveram de usar recursos literários para que pudessem estruturar o que realmente queriam reconstruir. É por isso que apresentamos no capítulo anterior uma classificação e estrutura literária das principais formas de sagas nórdicas.

A arte de contar história com certeza é anterior à criação das sagas nórdicas. Com a palavra islandesa *segja* (dizer, recontar) essas histórias e estórias foram também contadas para as gerações posteriores. Porém, saga como gênero literário não significa apenas dizer ou recontar histórias e estórias. Como foi destacado no primeiro capítulo, de acordo com Boyer, *uma saga não é uma lenda, conto, texto poético, épico, texto religioso*²¹⁹. Segundo Iánez, *as sagas são um tipo de narrativa onde se descreve a*

²¹⁷ SCHWANTES, Milton. *Projetos de Esperança*. São Paulo, Paulinas, 2002, p.55

²¹⁸ FOHRER, Georg. *Estruturas teológicas fundamentais do Antigo Testamento*. São Paulo, Paulinas, 1982, p.174

²¹⁹ BOYER, R. *L'Islande médiévale*. Paris, Les Belles Letres, 2002, p.190. *Apud*, LANGER, Johnni. In: *Alétheia – Revista de estudos sobre Antiguidade e Medievo*. Volume 1, Janeiro/Julho, 2009, ISSN: 1983-2087

*história de uma família ou linhagem histórica da Islândia Medieval, especialmente os feitos guerreiros*²²⁰.

Para Boulhosa, *as sagas em sua origem eram transmitidas oralmente e relacionavam-se com a criação de uma identidade e preservação das tradições regionais*²²¹. O estilo predominante nas sagas é de uma narrativa factual, objetiva e rápida, regida em prosa, concentrando-se nos fatos de um personagem “digno de memória”²²².

De acordo com o quadro classificatório proposto no capítulo anterior, o conceito de saga como gênero literário precisa esquematizar em sua estrutura, fundamentalmente os seguintes critérios: *tipos de saga, características básicas, elementos narrativos básicos, temas, relação com a sociedade, recepção social no momento da composição, relação com a história, perspectivas metodológicas para o futuro*. Esses critérios perfazem uma estrutura literária que se interconecta esquematicamente ao ponto de serem designados como saga nórdica.

Ou seja, uma saga nórdica não se limita apenas ao ato de recontar história dos antepassados ou mesmo, e apenas, aos recursos de um gênero literário, pois não existe uma forma específica para decifrar literalmente um sentido único para o conceito de saga. Segundo Lönnroth, *as construções nacionalistas – que revalorizaram a publicação das sagas e fontes literárias medievais no período moderno -, atendiam ao despertar romântico de um passado heróico*²²³. Diante disso, estamos tentados a dizer que este recurso literário das sagas nórdicas não se encaixa ao pano de fundo religioso

²²⁰ IÁNEZ, Eduardo. *História da literatura universal, volume II. A Idade Média*. Lisboa, Planeta Editora, 1989, p.117. *Apud: Johnni. In: Alétheia – Revista de estudos sobre Antiguidade e Medievo*. Volume 1, Janeiro/Julho, 2009, ISSN: 1983-2087

²²¹ BOULHOSA, Patrícia Pires. *Sagas islandesas como fontes da história da Escandinávia medieval*. Signum 7, 2005, pp.17-18. *Apud: Johnni. In: Alétheia – Revista de estudos sobre Antiguidade e Medievo*. Volume 1, Janeiro/Julho, 2009, ISSN: 1983-2087

²²² *Idem*

²²³ LÖNNROTH, Lars. *Hjálmar's death and the delivery of Eddie poetry*. Speculum 46 (1), 1971, p.243. *Apud: Johnni. In: Alétheia – Revista de estudos sobre Antiguidade e Medievo*. Volume 1, Janeiro/Julho, 2009, ISSN: 1983-2087

de Gn 1-2. E isto, principalmente, se estiver correta a tese de que o bloco de Gn 1-2 seja parte integrante do conjunto conhecido de Gn 1-11 que foi tardiamente acrescido ao bloco de Gn 12, como “explicativo” da aliança abraâmica com o Deus que é também criador e Deus para todos os povos da terra.

Ao olharmos alguns exemplos de sagas genuinamente redigidas sob os recursos dos critérios literários descritos acima, perceberemos que há uma tácita diferença com o bloco de histórias narradas no conjunto de Gn 1-11. Ou seja, se entendemos que saga seja o recurso literário de uma narrativa em prosa, onde se descreve história/estória de famílias importantes, ou aquelas que mereceram destaques, sobretudo por causa dos atos guerreiros de determinados personagens; então, este deverá ser o método adotado se quisermos afirmar a (*im*) possibilidade de que Gn 1-2 seja uma saga.

Segundo Coats, uma saga é uma narrativa longa, em prosa, tradicional e tem uma estrutura de episódios tipicamente desenvolvidos ao redor de temas estereotípicos. Para Coats, estas unidades de episódios poderiam ser pedaços de tradição narrativa que eram, originalmente, independentes de saga²²⁴. Este conceito de estereotipia tem a ver com aquilo que Gunkel definiu como mito enfraquecido ou degenerado. Porém, de acordo com Coats, uma saga poderá incluir em sua narrativa gêneros distintivos dela mesma, como por exemplo, *contos, relatórios, lendas, anedotas, hinos e vários outros pedaços menores*²²⁵.

Um dado que merece destaque na definição de saga como gênero literário, conforme apresentado por Coats, é sua afirmação de que é possível que uma saga contenha elementos de fábula ou mito, apresentando em sua estrutura literária uma transformação dos gêneros próprios do mundo de fantasia em quadros do mundo real²²⁶.

²²⁴COATS, George, W. *GENESIS: with an introduction to narrative literature*. Michigan, Grand Rapids, 1983, p.7

²²⁵*Idem*

²²⁶COATS, George, W. *GENESIS: with an introduction to narrative literature*. Michigan, Grand Rapids, 1983, p.7

Esta afirmação de Coats é pertinente do ponto de vista da influência dos relatos antigos de mitos que a fé israelita incorporou em suas experiências e posteriormente em seus escritos, conforme propõe Fohrer, como vimos anteriormente.

Contudo, não concordamos que seja possível ligar o conceito de mito ao de fábula e muito menos à idéia de fantasia. Aliás, apesar de não haver unanimidade quanto à definição literária do conceito de saga, temos usado aqui a mais comum, conforme sugerida por Boyer, que diz: *uma saga não é uma lenda, conto, texto poético, épico, texto religioso*²²⁷. Deste modo, o uso que fazemos da obra de Coats é apenas no sentido de reforçar a tese de que o bloco de Gn 1-11 está dentro do quadro comum que deve ser estudado sob o ponto de vista literário e não do ponto de vista dogmático.

De acordo com Coats, as sagas se dividem em três categorias: 1) Saga Primeva, que conta a narrativa do começo do tempo, o tempo que produziu o mundo como é, de um mundo ideal original. 2) Saga familiar, que conta a narrativa dos eventos que compõem o passado de um povo. 3) Saga heróica, que conta as narrativas dos eventos de um líder do povo²²⁸. Porém, o que precisamos destacar nesta disposição feita por Coats, é a classificação que ele propõe sobre os três tipos de saga. Primeiro, de acordo com Bentzen²²⁹, a disposição dos diversos tipos de narrativas literárias é difícil. Segundo, achamos inconsistente a afirmação de que uma saga poderá incluir em sua narrativa gêneros distintivos dela mesma, como por exemplo, *contos, relatórios, lendas, anedotas, hinos e vários outros pedaços menores*, conforme dito anteriormente²³⁰.

Esta inconsistência se justifica pelo fato de que parece haver uma confusão dos termos que designam a palavra saga. Apesar de a descrição que Barth fez sobre o termo

²²⁷ BOYER, R. *L'Islande médiévale*. Paris, Les Belles Letres, 2002, p.190. *Apud*, LANGER, Johnni. In: *Alétheia – Revista de estudos sobre Antiguidade e Medievo*. Volume 1, Janeiro/Julho, 2009, ISSN: 1983-2087

²²⁸ COATS, George, W. *GENESIS: with an introduction to narrative literature*. Michigan, Grand Rapids, 1983, p.9

²²⁹ BENTZEN Aage. *Introdução ao Antigo Testamento*. São Paulo, ASTE, 1968, p.252

²³⁰ BENTZEN Aage. *Introdução ao Antigo Testamento*. São Paulo, ASTE, 1968, p.7

saga vir da palavra alemã “sage” e seu sentido equivaler ao termo islandês “segja” (dizer, recontar, contar ou dizer), isto não significa dizer que seja possível “conciliar” os vários tipos de sagas dentro de um conjunto literário denominado de “saga”; ou mesmo como Coats chamou de “ciclo de saga”. O que podemos fazer, dentro de uma estrutura literária mínima, isto é, uma possível classificação do gênero saga, é separar as sagas “comuns” de sagas “legendárias”.

As sagas comuns têm a função de entreter. Já as sagas legendárias têm dupla função: entreter e instruir. Estamos definindo como comuns as sagas nórdicas – conforme tabela classificatória no capítulo anterior – do tipo: *Islendingasögur* (saga familiar islandesa), *Sturlung* (recontada por um autor), *Konunga* (saga de reis), *Riddarasögur* (saga de cavalaria) e *Lygisögur* (saga de cavalaria nativa). Estas sagas são classificadas de comuns. Os elementos narrativos básicos são variados, podendo ter enredos curtos, longos, clássicos etc. Porém, a característica básica que se destaca em todas as sagas comuns é o elemento do personagem familiar.

As sagas nórdicas legendárias possuem uma característica diferenciada. Segundo Bentzen, a dificuldade de traduzir a terminologia islandesa (*segja*), o dinamarquês (*sagn*) e o alemão (*sage*) todos com o sentido de (dizer, recontar) levam-nos à necessidade de adicionar um adjetivo como auxílio hermenêutico²³¹. Desse modo, as terminologias (*sagn*) em dinamarquês e (*sage*) em alemão devem ser entendidas no contexto de (legenda) com acréscimo de um adjetivo que dá o sentido de legenda devocional ou edificante²³².

De acordo com a tabela classificatória dos vários tipos de sagas, conforme capítulo anterior, as sagas legendárias recebem características específicas que devem ser destacadas. A terminologia nórdica *Fornaldarsögur* (saga legendária) se destaca pelo recurso literário complexo.

²³¹ BENTZEN Aage. *Introdução ao Antigo Testamento*. São Paulo, ASTE, 1968, p.252

²³² *Idem*, ver explicação do tradutor na nota 745 na p.315

Conforme Langer, este tipo de saga se caracteriza da seguinte forma:

Gênero híbrido entre tradição heróica, mito, folclore e romance continental. A ação ocorre na Escandinávia; o tempo é anterior à colonização islandesa. As localidades são fantásticas e remotas. Os motivos são extra-germânicos. Ampliação dos poemas éddicos. O sobrenatural é regra²³³.

Há neste tipo de saga legendária dois pontos que merecem destaque. O primeiro é o “gênero híbrido entre tradição heróica, mito, folclore e romance” que chama atenção como recurso literário. Enquanto Langer caracteriza este tipo de saga legendária como “gênero híbrido”, Coats caracteriza como saga Primeva e a designa de tópicos estereotípicos. Porém, a distinção que fazemos entre as definições de Langer e Coats, é que Langer afirma que apenas as sagas legendárias incluem os recursos literários de outros tipos de saga. Já Coats não faz esta distinção, pois, diz generalizadamente que uma saga incluirá em sua estrutura uma série de contos, relatórios, lendas, anedotas, hinos e vários outros pedaços menores; é isto que Coats define como tópicos estereotípicos.

O segundo ponto que merece destaque é exatamente a informação de que “o sobrenatural é regra”. A característica literária de que o sobrenatural é regra reforça a tese de que uma saga comum não pode ser incluída num mesmo conjunto de sagas, como por exemplo, sugere Coats, ao usar a expressão (*sage cycle*). É importante dizermos que uma saga legendária inclui em sua estrutura elementos literários das sagas comuns. Porém, o elemento de destaque é o sobrenatural. De acordo com Bentzen, uma saga comum também pode “fazer propaganda” do elemento religioso em sua estrutura literária; contudo, nunca é o elemento de destaque. Segundo Langer - dizendo com outras palavras - nas sagas comuns o sobrenatural é “incidental”.

²³³ LANGER, Johnni. In: *Alétheia – Revista de estudos sobre Antiguidade e Medievo*. Volume 1, Janeiro/Julho, 2009, p.5, ISSN: 1983-2087

Para Bentzen²³⁴, as sagas legendárias são narrativas com tendência religiosa e edificante, ou devocional. Tratam geralmente de pessoas santas, homens e mulheres piedosos, profetas ou sábios. No AT, tais legendas provêm de círculos judaicos depois do exílio, ou mesmo do pré-exílio relativas aos profetas como, por exemplo, Elias e Eliseu 1Rs 17-19 e 2Rs 1-8. Entretanto, de acordo com Bentzen, quando encontramos uma saga legendária com “tendência devocional” devemos concluir que ela não chegou até nós na forma original, mas foi trabalhada por mãos posteriores.

Portanto, dada a variedade dos tipos de sagas, tanto as comuns quanto as legendárias bem como as dificuldades de interpretação das diversas variantes das terminologias nórdica, alemã, dinamarquesa e do próprio inglês (*segja, sage, sagn, Legends*), somos tentados a nos ater especificamente ao trabalho de ler e reler o texto apenas; ou nas palavras de Ricoeur, nos ater ao mundo do texto. As variantes diversas de saga como gênero literário não foram levadas em consideração na definição que Barth deu e utilizou para saga. Talvez Barth tenha apenas superficialmente entrado no mundo literário do conceito de saga quando mencionou o recurso poético. Contudo, rapidamente já se apressou em definir saga como história não histórica.

O elemento de “adivinhação ou divinatório²³⁵” que Barth utilizou para designar a história não histórica de seu conceito de saga, tem uma certa peculiaridade com aquilo que definimos anteriormente de saga legendária. Porém, Barth rejeitou com vigor a idéia de que uma saga contenha elementos literários de lenda, conto, mito, novela etc. É por isso que afirmamos que Barth usou apenas superficialmente o conceito de saga. Desse modo, reforça-se neste capítulo, a tese da (*im*) possibilidade de mito e saga em Gn 1-2.

²³⁴ BENTZEN Aage. *Introdução ao Antigo Testamento*. São Paulo, ASTE, 1968, p.256

²³⁵ A palavra alemã (*divinatorischen*) dá o sentido em português de adivinhação, mas não no sentido místico ou religioso; antes, pode se identificar com o que podemos definir como (intuição). Ao usar (*divinatorischen*) no mesmo contexto de (*Geschichtssage*) Barth quer dizer que, saga como gênero literário, dá sentido de adivinhação ou mesmo intuição ou ainda imaginação, sendo que para esta palavra “imaginação” o correlato alemão é (Phantasie). Veja no original alemão, conforme a obra: BARTH, Karl. *Die Kirchliche Dogmatik*. Zürich, EVZ-VERLAG, 1970, p.90-99

2.2 Saga como mito enfraquecido

Como já mostramos anteriormente, Coats sugere uma classificação de sagas em três divisões: Primeva, familiar e heróica. De acordo com Coats, esta divisão é baseada na classificação apresentada por Westermann²³⁶. Também encontramos ampla classificação de gêneros literários, conforme Gunkel, na obra: *The Legends of Genesis: The Biblical Saga and History*. Porém, é importante esclarecermos que a classificação proposta por Gunkel aponta para uma variedade de características que definem o conceito de *Legends*.

Do ponto de vista do conceito de gênero literário, esta classificação não apresenta maiores problemas. Entretanto, como não é possível estabelecer precisamente os termos, ou mesmo limites estilísticos adotados pelos redatores literários das narrativas do Gênesis; então, isto requer que façamos uma escolha metodológica. Esta escolha dependerá do enfoque que cada pesquisador tem em mente. A escolha metodológica que vamos fazer aqui será baseada na obra de Schwantes.

Desse modo, como estamos usando a versão traduzida para o inglês da obra de Gunkel, originalmente escrita em alemão, optamos por manter a expressão *Legends*. Certamente esta variedade de características que definem o conceito de *Legends*, poderia também descrever a expressão alemã (*Sage*). Contudo, mesmo em inglês, percebemos esta variedade de características quando observamos a divisão entre: Lendas (*Legends*) de Origem do Mundo, ou Primeva, e Lendas (*Legends*) dos Patriarcas.

Enquanto que para Coats e Westermann, por exemplo, nota-se uma divisão de três tipos de sagas, para Gunkel há também variação, mas dentro da mesma estrutura literária de *Legends*. Por exemplo, Gunkel classifica esta variação de *Legends*

²³⁶ WESTERMANN, C. *The Promises to the Fathers: Studies on the Patriarchal Narratives* (tr. D.E. Green; Philadelphia: Fortress, 1980, p.31-35. *Apud*: COATS, George, W. *GENESIS: with an introduction to narrative literature*. Michigan, Grand Rapids, 1983, p.8

afirmando que há uma clara distinção entre as narrativas primitivas, ou as mais antigas e as mais recentes, ou secundárias.

Nas *Legends* primitivas, Deus é o ator principal e aparece sempre envolvido em mistério; além do mais, os seres humanos encontram-se na presença de Deus, – na viração da noite, por exemplo – e eles sequer se maravilham disso. Nas *Legends* dos Patriarcas, que Coats e Westermann descrevem como sagas familiares, Gunkel as define a partir da presença dos atores principais, que serão sempre os seres humanos. Ou seja, se nas *Legends* primárias Deus será sempre o ator principal, nas *Legends* secundárias os humanos é que serão sempre os atores principais; se Deus aparecer, será considerado uma exceção²³⁷. Este tipo de *Legends* foi definido no primeiro capítulo – nas sagas islandesas - de “saga legendária”, onde o sobrenatural será sempre regra. Na saga islandesa, e de igual modo, conforme Gunkel, neste tipo de *Legends* primitiva, a participação humana não é o destaque principal.

Entretanto, a característica principal que podemos extrair da obra de Gunkel é a de que ele define as *Legends* primitivas, ou de Origem, de “mito enfraquecido”²³⁸. Para Gunkel a definição de mito enfraquecido está fundamentada no contato da religião israelita com as narrativas míticas do Oriente, especialmente, os mitos babilônicos. De acordo com Gunkel, não há como negar a comparação das *Legends* primitivas da história da criação bíblica, bem como a do dilúvio com as versões babilônicas. As *Legends* bíblicas primitivas de Origem “limparam” os brilhos, os nomes dos deuses e ainda os colossais esboços poéticos dos mitos orientais. De acordo com Gunkel, a equivalência dos seres divinos e os objetos e descrições da natureza, o combate dos deuses um com o outro, o nascimento dos deuses são algumas características que desapareceram – foram limpas – da versão do Gênesis²³⁹.

Segundo Gunkel, *Legends* é caracterizada como mito enfraquecido pelo fato de que as narrativas posteriores “explicaram” a origem do fato contado. E se há explicação

²³⁷ GUNKEL, H. *The Legends of Genesis: The Biblical Saga and History*. p. 14

²³⁸ *Idem*, p. 15

²³⁹ *Idem*, p. 17

é porque houve pergunta, se houve pergunta é porque não se conhecia mais a história²⁴⁰. A isto Barth descreveu como saga, e definiu-a como história não histórica, sendo que seu sentido é captado por meio do elemento divinatório e poético. Mas para Gunkel, isso é sinal de fragmento de um mito. Por exemplo, o músculo da coxa é sagrado para a fé israelita porque Deus golpeou a Jacó enquanto estes lutaram em Peniel, em Gn 32.22-32. Entretanto, como o enfoque de Barth é fundamentado por aquilo que ele chamou de exegese teológica, então, sua explicação desse episódio, por exemplo, seria a partir do “testemunho humano” das revelações de Deus.

O termo “classificação” está sendo utilizado aqui como divisão dos vários estilos literários; e em nossa pesquisa sobre Gn 1-2, a intenção é detectarmos quais os possíveis estilos podem ter sido utilizados neste bloco narrativo. E cabe aqui lembrarmos o que disse Barth sobre gênero literário. Para ele apenas o conceito de “saga” deveria ser utilizado – se é que tinha necessidade – como gênero literário para interpretarmos a Bíblia. Ou seja, Barth admitia que havia sagas em várias narrativas bíblicas, tanto no Antigo quanto no Novo Testamentos; porém, para Barth, sagas no plural indicam apenas quantidade e não classificação de gênero.

Recordemos que Barth reconheceu o valor dos textos hermenêuticos produzidos por Gunkel, Baumgartner, Rühle, Tillich e Bultmann que apresentavam também classificação de vários gêneros literários, como por exemplo: Mito, saga, lenda e anedota. Entretanto, de acordo com Barth, esta classificação não podia dar qualquer esclarecimento satisfatório para a erudição histórica²⁴¹. Ou seja, seu enfoque era outro, como vimos no capítulo anterior.

Assim, não há dúvidas de que para Barth, saga é o único gênero literário aceito como recurso metodológico adicional para se buscar interpretação bíblica. A isto definimos acima como “escolha” que tem como objetivo encontrar o foco que cada pesquisador definiu. O foco pretendido por Barth foi enfatizar a autoridade das Escrituras, descrevendo-as como testemunho da revelação de Deus. E evidentemente

²⁴⁰ GUNKEL, H. *The Legends of Genesis: The Biblical Saga and History*. pp. 32-33

²⁴¹ BARTH, Karl. *Church Dogmatics. The Doctrine of Creation*. III,1.p.67

Barth não poderia admitir que o método histórico crítico com sua ênfase na história objetiva ou mesmo a crítica das formas com sua ênfase nos diversos tipos de gêneros literários pudessem atendê-lo na sua tarefa de defender a tese de que as Escrituras continham palavra por palavra o testemunho humano da revelação de Deus.

A obra de Gunkel, acima citada, serviu-nos para mostrar a variedade de estilos literários para se entender as características de *Legends*. A partir da análise destes variados estilos literários, podemos encontrar caminhos possíveis para se “reatualizar” a mensagem bíblica. Chamamos de “reatualização” a proposta de encontrar na Bíblia subsídios que nos possibilitem anunciar aquilo que cremos ser Palavra de Deus para todos os tempos, inclusive o presente. E é reatualização exatamente pelo fato de que, por exemplo, Gn 1-2 já fora atualizado pelos redatores Javista e Sacerdotal no passado e poderá ser também por nós e por outros no presente e no futuro.

Entendemos como fundamental para nossa pesquisa este elemento que estamos definindo como “atualização”. A partir do pensamento de Gunkel, podemos dizer que atualização é o trabalho de “limpeza”, “purificação” impressa sobre *Legends* primitivas e sagas familiares, pois a fé israelita não poderia aceitar, por exemplo, as “lutas dos deuses”, a “desonestidade de Jacó, a mentira de Abrão e as vaciladas de Gideão” como elementos factíveis diante da santidade de Yahvé, o único Deus. Para Gunkel, a presença de um “entrosamento”, por mais que tenha havido “limpeza” sobre a lenda contada, ainda se é possível encontrar indícios de que as *Legends* mais antigas combinavam ou entrosavam no mesmo conjunto narrativo os elementos de “sagrado e profano”. E isto é outro detalhe característico de mito enfraquecido.

Dos muitos textos bíblicos citados por Gunkel, sobre este “entrosamento” de sagrado e profano, destacamos aqui apenas o de Gn 12.13 que diz respeito ao ato “esperto” ou “velhaco” de Abrão; o correspondente direto que indica “limpeza” da narrativa é Gn 20.12, onde Abrão aparece “tentando” explicar os motivos da mentira ou falta de ética na narrativa anterior²⁴². A isto chamamos de atualização, fruto da obra de redatores. Ou, de acordo com Gunkel, verifica-se nesta técnica de redação aquilo que

²⁴² GUNKEL, H. *The Legends of Genesis: The Biblical Saga and History*. p. 115

ele descreve como mito enfraquecido. E chamamos de reatualização a atitude de interpretar a narrativa bíblica, em busca de sentido contemporâneo. E para se buscar uma reatualização da narrativa bíblica, certamente será necessário o uso de diversos recursos metodológicos, entre eles o de gênero literário. Mas para Barth, isso era tanto impreciso quanto desnecessário.

A saga, ou precisamente *Legends*, como mito enfraquecido é o recurso utilizado por Gunkel para explicar o uso que os redatores Javista e Sacerdotal fizeram de fragmentos literários bem como de narrativas orais da tradição do povo israelita. Podemos dizer que a opção de Gunkel beneficia o trabalho de enaltecer a técnica literária para se buscar o sentido da narrativa bíblica.

Contudo, a obra de Schwantes, intitulada de *Projetos de Esperança, meditações sobre Gênesis 1-11*, apresenta-nos um foco, ou escolha literária mais interessante para a proposta de nossa pesquisa. Nesta obra Schwantes trabalha tanto o recurso literário, as possíveis “atualizações” feitas pelos redatores, quanto apresenta um recurso importante que ele define como litúrgico.

Esta liturgia equivaleria aqui ao que estamos chamando de “atualização e reatualização”, ou seja, no bloco de Gn 1-11 temos atualização feita por redatores e ao mesmo tempo reatualização feita pela esperança cültica/litúrgica israelita. Ou, dito de outra forma, considerando a hipótese de que o bloco Gn 1-11 tenha sido escrito no período do exílio babilônico, fato que dificilmente poderá ser refutado, então, reforça-se a tese da liturgia ou mesmo da fé israelita que entra em cena neste período.

Sendo assim, a nosso ver, estes elementos de atualização e reatualização estão presentes em Gn 1-2, pois eles são a apropriação teológica do povo exilado que deseja desconstruir a lógica dominadora do culto imperial. O elemento de atualização seria o uso que os redatores desta narrativa fizeram dos mitos babilônicos, incorporando-os em seus escritos. Schwantes chamará a isto de contra-conto.

2.3 A (Im) possibilidade de Saga Gn 1-2

Até aqui temos mostrado que não há uma norma ou forma única para se definir o gênero literário denominado de saga. Entretanto, preferimos escolher um caminho, dentre tantas opções, que atenda as exigências mínimas, ao menos, para estabelecermos uma possível coesão com a maioria dos pensadores que pesquisaram sobre o termo. É importante mencionarmos ainda a variedade de sentidos que há em torno da etimologia da palavra saga, como já citamos anteriormente; além disso, alguns tradutores do alemão para o inglês mantêm a palavra *sage*, outros traduzem por *Legends*. E isto causa muitos problemas na busca do significado.

O exemplo da literatura nórdica é um indicativo importante que mostra esta dificuldade de sentido e significado. De modo geral (saga) é uma técnica literária de narrar ou compor uma história ou estória e que pode ser classificada por diversos tipos: Saga islandesa, saga de bispos, saga de reis, sagas legendárias, sagas de cavaleiros etc. Já no alemão temos outro tipo de variedade. Por exemplo, além da palavra alemã *Sage* que é usada como técnica literária e de contar história, histórias sagradas ou fantásticas, há também a palavra *Volksbuch* que é basicamente usada para referir-se às lendas e contos populares.

Um exemplo que podemos mostrar é baseado na obra de Beheim-Schwarzbach denominada de *Sagas de Heróis e Cavaleiros: Mitos Germânicos*²⁴³. Nesta obra temos dezenas de sagas contadas em estilo prosaico, como na maioria da definição dos teóricos da literatura, além de, dentro das narrativas, alusões a mitos germânicos. E para aumentar ainda mais a falta de coesão a que estamos nos referindo, o apresentador da referida obra diz que estas sagas alemãs descendem da riquíssima mitologia nórdica. Ou seja, não há consenso ou mesmo norma única para verificarmos uma estrutura formal para saga como gênero literário.

²⁴³ BEHEIM-SCHWARZBACH, Martin. *Sagas de Heróis e Cavaleiros: Mitos Germânicos*. São Paulo, Paz e Terra, 1996

Diante disso, não há dúvidas de que temos tanto variedades de sentidos sobre o termo (saga) e suas variantes quanto diversidade de usos e interpretações do referido termo. Isto ficou evidenciado, por exemplo, em autores como Barth, Gunkel, Coats, Bentzen e Schwantes. Sendo assim, teremos de fazer escolhas, optando por uma estrutura literária que se assemelhe ao máximo possível do usual e comum entre a maioria dos teóricos da área.

A escolha que vamos fazer quanto à definição de saga como gênero literário, bem como seu conceito, reforçará nossa tese da (*im*)possibilidade de saga em Gn 1-3. Optamos pela expressão “contra-conto” utilizada por Schwantes pelo fato de sua proposta se aproximar do pensamento de Ricoeur, que além do gênero literário, trabalha o sentido do texto como aberto à oferta de sentidos.

A (*Im*) possibilidade de saga Gn 1-2 será definida aqui sem os “parênteses”, pois, a partir do texto de Schwantes, iremos afirmar que não existe saga em Gn 1-2. Mas isto não significa que não possa existir saga em Gn 1-2 sob uma perspectiva literária. Como já foi dito anteriormente, não há unanimidade entre pesquisadores quanto à definição literária do bloco Gn 1-11. E desse modo, a definição é livre, porém, cada escolha deve fazer seus argumentos, na tentativa de justificar com coerência suas razões.

Optamos por afirmar que não existe saga em Gn 1-2 por alguns motivos que queremos esboçar. Primeiro, há uma nítida diferença literária entre estes dois capítulos. Apesar de estarmos definindo conjuntamente o bloco Gn 1-2, não significa que estes dois capítulos estejam ligados literariamente. Não só são distintos, mas também escritos em épocas diferentes e em blocos diferentes; aliás, o próprio Barth, ao citar as primeiras páginas do Gênesis, reconhece que os capítulos 1 e 2 não somente apresentam duas narrações diferentes, mas também contraditórias²⁴⁴. Só designamos conjuntamente o bloco Gn 1-2 pelo fato de ambos os capítulos tratarem de narrativas da criação. Uma rápida leitura de ambos os capítulos nos convencerá com facilidade de que se tratam de gêneros literários bem diferentes.

²⁴⁴ BARTH, Karl. *Church Dogmatics. The Doctrine of Creation*. III,1, pp.79-90

Dois problemas surgem com frequência nesse bloco Gn 1-2. O primeiro é a sedimentada prática das igrejas cristãs de lerem as duas narrativas de criação como uma única narrativa e de caráter histórico. Gunkel, ao falar do Dilúvio, por exemplo, diz que nós não podemos considerar a narrativa bíblica como história e a narrativa babilônica do Gilgamesh como *Legends*, pois, a narrativa bíblica é mais jovem²⁴⁵. A inclusão do “famoso” capítulo 3, isto é, o bloco Gn 2-3 – a história da criação e a história da “queda” – carrega a marca da interpretação certa, definida e irreparável, com a insígnia teológica do apóstolo Paulo em o Novo Testamento, sobretudo em Rm 5. Para Schwantes, falando do bloco Gn 2-3, não se pode deixar de perceber que estes dois capítulos já estão interpretados. Seu sentido já está dado, quase antes de se passar à leitura do próprio texto²⁴⁶.

O segundo problema se dá em nível mais elevado do que o da igreja; se dá em nível acadêmico, pois, não há unanimidade entre pensadores sobre os estilos literários que compõem o bloco Gn 1-11. Ao contrário, há em muitos casos uma confusão entre os vários gêneros literários que permeiam este bloco. Por um lado, há pensadores que não suportam ouvir as palavras mito, lenda e conto ligadas às Escrituras. Por outro, há aqueles que “fundem” ao mesmo contexto e equivocadamente – por causa da dificuldade idiomática - os termos Saga, *Legends* e por vezes até Mito. Com muito cuidado e com ressalvas, é este o equívoco que estamos tentando mostrar que Barth cometeu.

A escolha metodológica que optamos para ler Gn 1-2 nos obriga, e também nos convence a afirmar que é impossível existir saga, ou definir este bloco a partir do gênero literário de saga. Muito embora Schwantes destaque a importância das genealogias de família na composição literária de todo o bloco Gn 1-11, porém, isto não significa que devemos definir literariamente este bloco como saga. Nem mesmo Schwantes o define como tal, pois, para ele, neste bloco de Gn 1-2 a ênfase não é a família, mas o Deus que age sobre este povo e sobre todas as nações da terra; e sendo assim, Schwantes definiu este conjunto de “contra-conto”.

²⁴⁵ GUNKEL, H. *The Legends of Genesis: The Biblical Saga and History*. p. 10

²⁴⁶ SCHWANTES, Milton. *Projetos de Esperança*. São Paulo, Paulinas, 2002, p.104

Como vimos anteriormente, de acordo com Coats, saga é uma narrativa longa, em prosa, tradicional e tem uma estrutura de episódios tipicamente desenvolvidos ao redor de temas estereotípicos. Para ele, estas unidades de episódios poderiam ser pedaços de tradição narrativa que eram, originalmente, independentes de saga²⁴⁷.

Considerando o bloco de Gn 1-2 como capítulos separados por época de composição e por estilos literários diferentes, com toda certeza podemos reiterar a nossa tese de que não existe saga neste bloco, pois, além de termos a presença do estilo poético nestas narrativas, temos também a evidência de cesuras em trechos, blocos de informações que estruturalmente dividem a narrativa.

Ou seja, considerando que saga é descrita, literariamente como narrativa longa, prosaica e não poética, então este bloco de Gn 1-2, constituído em separado, certamente não deve ser descrito como saga. Conforme Moosburger,

as sagas teriam uma grande afinidade com as epopéias (como a Ilíada, por exemplo), pois ambos os gêneros seriam pautados na constituição de uma identidade cultural de fundo histórico, mas diferenciando-se por serem narrativas prosaicas e não poéticas. A maioria destas sagas foi escrita entre fins do século XIII e metade do século XIV²⁴⁸.

Segundo Schwantes²⁴⁹, o capítulo 1 do Gênesis tem características de uma narração, mas é profundamente poético. Suas frases são solenes, até imponentes, e as palavras seguem um ritmo. Há estrofes, sete ao todo. E inclusive possui refrões: *Houve tarde e manhã...* (VV.5.8.13 etc.). Desse modo, se a característica literária de uma saga é o seu ritmo prosaico e não poético, então, evidentemente não temos a constituição de saga como gênero literário no bloco de Gn 1-2, pois, além de conter em si claras indicações de poesia, o bloco é relativamente pequeno para ser equiparado a uma saga, que normalmente é caracterizada por narrativas prosaicas e longas.

²⁴⁷ COATS, George, W. *GENESIS: with an introduction to narrative literature*. Michigan, Grand Rapids, 1983, p.7

²⁴⁸ MOOSBURGER, Théo de Borba. Posfácio. *Três sagas islandesas*. Oral Tradition 2 (18), 2003, p.21. *Apud: Johnni. In: Alétheia – Revista de estudos sobre Antiguidade e Medievo*. Volume 1, Janeiro/Julho, 2009, ISSN: 1983-2087

²⁴⁹ SCHWANTES, Milton. *Projetos de Esperança*. São Paulo, Paulinas, 2002, p.31

Entretanto, temos também nesta questão da “poesia” outro ponto que deve ser destacado. Para Gunkel, *Legends* contem elementos de poesia, porém, apenas no sentido estético para deixar a narrativa mais bela e atrativa²⁵⁰. Temos adotado a linha de raciocínio de que saga não é poesia. Contudo, conforme a definição literária de poesia poderemos perceber que nada impede de uma saga conter em si elementos poéticos em sua estrutura. Porém, tais elementos não são o centro ou mesmo a intenção fundante da narrativa.

O lingüista Roman Jakobson define poesia a partir das funções da linguagem:

...poesia é o texto em que a função poética predomina sobre as demais. Assim, um texto escrito em forma de prosa pode ser considerado de "poesia", se sua função principal, sua finalidade, for poética. A tal texto pode-se dar o nome de prosa poética ou poesia em prosa. Pois é "prosa" em sua forma; mas "poesia" em sua função, em sua essência, nos sentimentos que transmite²⁵¹.

Diante desta definição de Jakobson, podemos continuar insistindo na tese de que no bloco Gn 1-2 não existe saga, pois, a despeito dos elementos poéticos presentes na narrativa, ainda assim, falta a característica de prosa longa e, sobretudo, não podemos deixar de mencionar que o bloco Gn 1-2 se enquadra dentro da característica que Gunkel descreveu como *Legends* de origem e, portanto, o personagem principal é Deus. Ou seja, a este tipo de *Legends* Gunkel definiu como “mito enfraquecido”, e Schwantes de “contra-conto” ou mesmo de “fragmentos de mitos”.

Das características básicas de que necessitamos para classificar um texto como saga, o bloco de Gn 1-2 não as apresenta; e, além disso, as características básicas que usamos para afirmar que um referido texto não é uma saga, o bloco de Gn 1-2 as possui, que são: narrativa breve, e estilo poético. Entretanto, se adotarmos o conjunto completo de Gn 1-11 como um bloco só, então poderemos ter uma narrativa longa, podendo então se “aparentar” com o gênero literário de saga. Contudo, ainda permaneceriam duas

²⁵⁰ GUNKEL, H. *The Legends of Genesis: The Biblical Saga and History*. p. 11

²⁵¹ <http://www.asesbp.com.br/literatura/prosa.htm>, acesso em 06/09/2011

pendências que são o estilo poético e ainda, especificamente, os blocos de Gn 1-2 e Gn 6-9 que não se encaixariam no estilo literário de saga.

Conforme já observava Aristóteles, em sua "Poética", nem todo texto escrito em verso é "poesia", pois na época era comum se usar os versos até em textos de natureza científica ou filosófica, que nada tinham a ver com poesia²⁵². De igual modo, nem tudo que é escrito em forma de prosa tem conteúdo de prosa e nem tudo que é escrito em forma de poesia é poesia.

Portanto, optamos por definir que o bloco de Gn 1-2 tenha o estilo literário de um conto. Porém, considerando que o bloco de Gn 1-2 não é obra de um único autor, como já foi destacado anteriormente, e nem mesmo se trata de narrativa original, isto é, foi inspirada em mitos de origem de outras nações, adotamos a expressão utilizada por Schwantes que se trata de "contra-conto". Conforme Schwantes, o bloco Gn 6.1-4, por exemplo, é conto fragmentado da origem dos "gigantes", dos "homens famosos" (v.4). Para ele, estes poucos versículos estão na faixa do mito, e remontam a uma época distante²⁵³. De acordo com Soares Amora,

...o conto é breve, é narrativa simples, pouco extensa, concisa, devendo conter unidade dramática, concentrando-se a ação num único ponto de interesse. O conto deve ter um só conflito, uma só ação. Deve ser narrado em terceira pessoa e ter epílogo surpreendente, boa trama linear. O diálogo é imprescindível no conto. E deve ter objetividade de ação, de lugar e de tempo²⁵⁴.

²⁵² <http://www.asesbp.com.br/literatura/prosa.htm>, acesso em 06/09/2011

²⁵³ SCHWANTES, Milton. *Projetos de Esperança*. São Paulo, Paulinas, 2002, p.55

²⁵⁴ <http://www.asesbp.com.br/literatura/prosa.htm>, acesso em 02/09/2011

2.4 A Desconstrução do conceito de saga na Teologia da Criação em Barth

O tópico anterior foi decisivo e ao mesmo tempo preparatório para a nossa tese de que Barth se equivocou duplamente ao utilizar-se de saga como gênero literário para ler o bloco de Gn 1-2. Primeiro, seu equívoco foi o de utilizar-se apressadamente do gênero literário de saga para ler Gn 1-2 sem ao menos aprofundar-se no conceito de saga que foi incorporado da literatura nórdica pela literatura alemã. Não raro encontramos em obras literárias alemãs um tipo de “fusão” dos termos saga, mito e lenda de modo popular, isto é, sem nenhum critério com base na etnografia ou etnologia ou mesmo de modo filosófico.

Para que tenhamos uma noção mais ampla dessa “fusão” de termos literários, sem critérios metodológicos claros e objetivos, podemos citar o trabalho e pesquisa dos irmãos Grimm, Jacob e Wilhelm (entre 1785 e 1863). Eles recolheram diretamente da memória popular, as antigas narrativas, lendas ou sagas germânicas, conservadas por tradição oral. Na tentativa de encontrarem as origens da realidade histórica germânica, os pesquisadores encontraram a fantasia, o fantástico, o mítico em temas comuns da época medieval.

Desse uso geral do conceito de saga, lenda, mito como literatura popular surge uma grande Literatura Infantil para encantar crianças de todo o mundo. Os irmãos Grimm fundiram dois universos: o popular e o infantil. Contudo, na tradição oral, as histórias compiladas não eram destinadas ao público infantil e sim aos adultos. Foram os Irmãos Grimm que as dedicaram às crianças por sua temática mágica e maravilhosa²⁵⁵.

²⁵⁵ Fonte: <http://singrandohorizontes.wordpress.com/category/literatura-infanto-juvenil/>, acesso em 02/07/2011

Acreditamos, por razões bem convincentes, que esta idéia geral do conceito de saga como gênero literário tenha sido a opção feita por Barth. E o elemento convincente é o que veremos abaixo, pelo fato de Barth ter utilizado os elementos de *Divinatorischen* – (adivinhação) e *Dichtung* – (poesia) e ainda o elemento da *Phantasie* – (imaginação) para fundamentar o uso do conceito de saga.

Os contos dos irmãos Grimm distribuem-se em: contos-de-encantamento, histórias que apresentam metamorfoses, ou transformações por encantamento e sua maioria é contos maravilhosos de histórias que apresentam o elemento mágico, sobrenatural, integrado naturalmente nas situações apresentadas; fábulas, histórias vividas por animais; lendas, histórias ligadas ao princípio dos tempos, ou da comunidade, e onde o mágico aparece como "milagre" ligado a uma divindade; contos de enigma ou mistério, histórias que têm como eixo um enigma a ser desvendado; contos jocosos humorísticos ou divertidos²⁵⁶.

É com base neste cenário que fundamentamos a afirmação do quanto é difícil encontrar um conceito específico para deciframos tanto o que significava saga na época quanto no contexto em que Barth estava inserido. Como vimos anteriormente, o contexto era o da reconstrução da história datável, documental e objetiva, a ponto de afirmar o conceito de mito como puramente ficção, invenção ou mesmo mentira.

Acreditamos que uma pista segura para entendermos o uso que Barth tenha feito do conceito de saga como gênero literário, seja a partir da definição hermenêutica apresentada por ele, definindo saga por meio dos elementos *Divinatorischen* – (adivinhação) e *Dichtung* – (poesia): Divinatório e poético, no mesmo contexto daquilo que Barth descreveu como (*Phantasie*) “imaginação”. As palavras alemãs *Divination*,

²⁵⁶ Fonte: <http://singrandohorizontes.wordpress.com/category/literatura-infanto-juvenil/>, acesso em 02/07/2011

*Divinatorischen*²⁵⁷ dão o sentido em português de adivinhação adivinhante. Ao usar *Divinatorischen* no mesmo contexto de *Geschichtssage* – (contar história) Barth quis dizer que saga, como gênero literário, possui o sentido de adivinhação ou ainda (imaginação) *Phantasie*.

Entretanto, este elemento “divinatório” complica ainda mais o conceito de saga como gênero literário utilizado por Barth. No ato de “contar, recontar história oral”, com certeza estão presentes os elementos da adivinhação, imaginação *Phantasie*, (intuição) e também da (inspiração) *Inspiration*. Aliás, no contexto das sagas nórdicas, os elementos da imaginação e da intuição foram fundamentais para que as histórias e estórias dos séculos IX e X pudessem ser recontadas três séculos depois. E com certeza esta foi a técnica - como mencionamos anteriormente - que as tradições Javista e Eloísta utilizaram para reconstruírem as histórias antigas do povo de Israel.

Entretanto, entendemos que o segundo equívoco de Barth tenha sido o de usar o método de saga não como gênero literário propriamente, mas ao contrário, como conceito. Afirmamos enfática e justificadamente que o duplo equívoco de Barth se mostra tanto no uso indevido de saga, pois, afirmamos e justificamos anteriormente a impossibilidade de existir saga no bloco de Gn 1-2, quanto na definição do conceito de saga a partir destes dois elementos denominados de divinatório e poético no mesmo contexto da (imaginação) *Phantasie*.

Mas, se fizermos uma concessão a Barth, e aceitarmos – mesmo que equivocadamente – o uso que ele fez de saga como gênero literário, poderíamos então concordar que os elementos divinatório e poético pudessem servir de referenciais para se pensar “naquilo” que está por detrás de uma narrativa literária. Então, num sentido

²⁵⁷ BARTH, Karl. *Die Kirchliche Dogmatik*. Zürich, EVZ-Verlag, 1970, Vol.III/1, p.90-99

intuitivo o leitor de uma narrativa literária seria convidado a entrar no mundo da imaginação para tentar vislumbrar o horizonte vivido pelos atores da história ou mesmo das estórias. Poderíamos ainda dizer que se trataria de um vó imaginário ao “mundo do texto”.

E nesse exercício imaginativo não necessariamente deveríamos desconsiderar o recurso poético; aliás, a imaginação/intuição sempre andou de mãos dadas com a poesia. Nesse sentido, diríamos que Barth poderia até estar correto quando afirmara que Gn 1-2 tinha condições de ser lido por meio do recurso do gênero literário de saga. Cabe ainda lembrarmos de que uma das características do conceito de saga é o entretenimento. Se fosse este o cenário que Barth tivesse utilizado para definir o conceito e o uso que fizera de saga como gênero literário e ainda para enfatizar os dois elementos denominados de divinatório e poético, com certeza diríamos que sua definição teria sido apropriada.

Contudo, o que temos na teologia da criação segundo Karl Barth é a definição clara e inequívoca de uma teologia dogmática, com a insígnia e patrocínio inegáveis do Novo Testamento. Desse modo, aquilo que Barth chamou de história não-histórica significava muito mais do que ele próprio quis afirmar. Ou seja, da mesma forma que literariamente não há como reconstruir a história histórica do mundo das sagas, não se reconstrói por meio da história histórica o mundo da narrativa da criação. No “fundo”, foi isso que Barth afirmou.

E de fato não há nenhum problema na impossibilidade de não se reconstruir por meio da história histórica o mundo das sagas; até porque, como vimos, uma das características do conceito de saga é o entretenimento, e este não depende de “verdade” ou mesmo de história genuína.

Muito embora Barth defina o uso que fez do gênero literário de saga por meio dos elementos divinatório e poético, no contexto de (*Phantasie*) “imaginação”, como história não-histórica na verdade o resultado final será contraditório. Esta contradição se dá em razão do uso que Barth fez destes elementos poético e divinatório e mesmo (*Phantasie*) “imaginação”.

No mundo da literatura não existe regra para definir o tema, ou assunto, ou época, ou intenção quanto ao que deve conter uma poesia. As regras são meramente estruturais e têm a função de estética, que basicamente são: Estrofe, aliteração, ritmo, rima, consonância, metáfora, símile, parábola, fraseologia etc. Desse modo, podemos dizer que a “função” da poesia é puramente o despertamento do prazer, da imaginação, do sublime, como no exemplo abaixo:

A composição poética é de natureza essencialmente solitária onde o poeta tenta exteriorizar os seus sentimentos mais íntimos eternizando em preto e branco os seus pensamentos sobre diversos setores da vida quotidiana. Na poesia as palavras são cuidadosamente estudadas, escolhidas e arrumadas de certa forma, de maneira a soarem bem ao ouvido humano, de maneira a carregarem no seu bojo certa mensagem, de maneira a despertarem no leitor expectativas contidas e libertarem vontades veladas e desejos contidos que, por vias normais, não tiveram oportunidade de serem veiculadas. Em suma, na composição poética o leitor tenta se identificar com a linha de pensamento do poeta, fazendo seus esses mesmos pensamentos. O poeta usa palavras para criar imagens ou cenas na mente do leitor. Os adjetivos, advérbios, verbos e substantivos são escolhidos a dedo para tentar transmitir, com maior fidelidade possível, as idéias do autor ou as imagens que "pululam" na sua mente²⁵⁸.

Desta forma, o elemento poético, quando presente numa saga, tem a finalidade de expressar a beleza, o sublime e o despertamento à imaginação. Sendo assim, a correlação com o elemento divinatório não seria descartada. O divinatório seria o elemento de transcendência, sobrenatural ou, filosoficamente, poderíamos dizer que

²⁵⁸ <http://www.vucapinheiro.com/vucapage/elpoesia.htm>, acesso em 14/09/2011

seria um elemento do *Dasein*. Mas, a bem da verdade, a contradição que podemos perceber no uso que Barth fez dos elementos divinatório e poético se deu em razão do significado que ele deu para estes dois elementos bem como o uso de (*Phantasie*) “imaginação”.

Segundo Barth, o elemento poético da saga representa um tipo de “*quadro poeticamente elaborado de uma concreta, e de uma vez por todas, pré-história sujeita às limitações temporais e espaciais*”²⁵⁹. Então, o poético da saga seria a inspiração humana, o vôo livre da imaginação em busca do elemento divinatório. Para Barth, a Bíblia fala do evento que possui dois lados, o humano e o divino que corresponde aos atos humanos e aos poderosos feitos de Deus. Barth define este evento como *Geschichtswirklichkeit* (realidade histórica); porém, esse evento único, de duplo lado – humano e divino – não corresponde à *Geschichte historiche* (história histórica), uma vez que está fora do alcance da observação ou mesmo registro histórico.

Muito embora Barth tenha chamado de hábito ridículo a tendência da historiografia moderna de definir como história genuína apenas a história histórica, seu argumento da história não-histórica para defender a história da criação como história genuína é muito frágil. Esta fragilidade se justifica do ponto de vista do gênero literário, mas desaparece do ponto de vista dogmático.

Para Barth, esta genuinidade da história da criação, mesmo que não-histórica, se afirma por meio da expressão hebraica *Toledoth* (genealogia) dos céus e da terra, conforme Gn 2.4 bem como das genealogias de Gn 5.1; 6.9; 10.1 que indicam a seqüência das gerações humanas e deste modo constituem o nervo da pré-história e da história de Israel. Desse modo, teologicamente, para Barth, a genuinidade da história não-histórica, que ele definiu como história genuína, se fundamenta pelo argumento que

²⁵⁹ BARTH, Karl. *Church Dogmatics*, III, 1, pp.80-81. *Apud*: SOBRINHO, Antonio, Godoy. In: Revista Teológica Londrinense. Londrina, UNIFIL/STAGS, 2001, p.15, Artigo: *A Autoridade da Escritura em Karl Barth e Rudolf Bultmann*.

ele definiu de história do pacto da graça, que considera conjuntamente a história da criação com a história da redenção²⁶⁰. Assim, como metáfora, o que chamamos de “insígnia” e “patrocínio” acima, adquire status de uma textura, isto é, perceptível não só pelos olhos, mas também pelas mãos.

Diríamos que metáfora desta insígnia/textura se identifica por meio da correlação teológico-dogmática que Barth fez do Cosmo com a Igreja e o patrocínio, que também pode indicar um tipo de imagem, investimento e propriamente interesse, é correlacionado por meio da afirmação de Barth de que a *Cabeça da Igreja (Cl 1.16-18) é também a Cabeça do Cosmos, o fundamento do pacto que é também o fundamento da criação, que une ambos Nele mesmo, e que os relaciona e os alcança mutuamente*²⁶¹.

Com toda certeza podemos entender o uso desses dois elementos, divinatório e poético no contexto de (*Phantasie*) imaginação, em Barth, a partir de sua intenção de falar da Bíblia como evento único, que ocorre num determinado lugar e num determinado tempo. Entretanto esse evento não se restringe ao histórico, ou *datum* (realidade objetiva, detalhe, dado ou mesmo data como ocorrência passada). Ao contrário, esse evento deve ser entendido essencialmente como *dandum* (dar-se, algo a ser dado). Barth disse que *dandum* nada mais é que um “milagre” da graça renovado constantemente²⁶².

Entretanto, este argumento de Barth para justificar o uso que fez de saga como gênero literário se justifica por meio da teologia e não da literatura. Aliás, se Barth tivesse utilizado o conceito de mito – nos termos em que descrevemos anteriormente, por exemplo - com o mesmo argumento que usou para falar de saga, com certeza seria

²⁶⁰ BARTH, Karl. *Church Dogmatics. The Doctrine of Creation*. III,1, pp.63-64

²⁶¹ BARTH, Karl. *Church Dogmatics. The Doctrine of Creation*. III,1, pp.63-64

²⁶² BARTH, Karl. *Church Dogmatics*, III, 1, pp.80-81. *Apud*: SOBRINHO, Antonio, Godoy. In: Revista Teológica Londrinense. Londrina, UNIFIL/STAGS, 2001, pp.14-15, Artigo: *A Autoridade da Escritura em Karl Barth e Rudolf Bultmann*.

mais factível sua defesa de que a Bíblia contém a Palavra de Deus; ou mesmo na linguagem ricoueriana, a Bíblia/texto possui oferta de sentido. E só para lembrarmos mais uma vez, a saga como gênero literário é uma narrativa em prosa, geralmente longa e não possui em sua estrutura central os elementos literários da poesia. Nesse sentido, o elemento poético associado ao divinatório e a imaginação torna-se contraditório, pois, o resultado final apontado por Barth se fundamenta nos termos de um axioma, e, portanto, bem oposto ao que disse sobre divinatório, poético e imaginação.

O uso do conceito “poético” que Barth fez não cabe dentro do conceito de saga como gênero literário. Toda a fundamentação dialética que Barth dá entre o evento da Palavra de Deus em relação à palavra humana, em tons poético e divinatório no âmbito ou perspectiva da *Phantasie* (imaginação) caberia apropriadamente a uma linguagem simbólico/fenomenológica sobre mito. Só para lembrarmos novamente, parafraseando Maraschin, que ao falar da linguagem do mito, falou em termos dialéticos: o mito revela escondendo enquanto esconde revelando.

Outro recurso que Barth poderia ter usado, ainda numa perspectiva fenomenológica, seria a teoria da percepção proposta por Husserl em 1906²⁶³ sobre a análise dos termos *Bild* – (imagem no sentido de retrato) e *Phantasie* – (imagem no sentido de crença). Mas isso seria exigir muito do Barth que estava preocupado com a teologia evangélica para atender a Igreja de seu tempo.

E desse modo, o elemento “poético” do qual Barth se utiliza para correlacionar o lado humano da Palavra de Deus, afirmando que não há como reconstruir o evento da revelação de Deus, perde todo sentido literário e adquire status de história fixa, dogmática. Este lado humano da Palavra de Deus, que se encontra no nível do falar da “auto-revelação de Deus” é descrito por Barth pelo “testemunho humano”. De acordo

²⁶³Esta análise Husserliana encontra-se disponível na obra de Ricoeur: *A História, a Memória, o esquecimento*, conforme citaremos mais abrangentemente abaixo.

com Barth, o testemunho humano é caracterizado por vários aspectos, que são: *persönlichen* (pessoal), *ethischen* (ético), *methaphysischen* (metafísico) e ainda é *lyrisch* (lírico) dada à condição da natureza humana; e neste ponto, o testemunho humano deve colocar à sua disposição suas reflexões e meditações²⁶⁴.

Barth parece esboçar neste ponto uma separação em duas partes sobre o testemunho humano. A primeira diz respeito a algo mais profundo, do tipo metafísico, sendo que neste ponto o testemunho utiliza-se dos aspectos da reflexão e da meditação. A segunda diz respeito à condição pessoal da natureza humana, daí o uso do aspecto lírico²⁶⁵. E por meio deste testemunho, levado a um aspecto mais rígido, nós diríamos dialético, Barth fez uma correlação entre pré-história, não-história e pós-história.

Segundo Barth, por um lado, num sentido rígido esse testemunho tem um aspecto *posthistorischen* (pós-histórico) e até este ponto, necessariamente, o testemunho tomará a forma de *Weissagung* (predição ou profecia). Por outro lado, e de modo similar, o testemunho a respeito da *Schöpfungsgeschichte* (história da criação) tem um aspecto completamente *unhistorischen* (não-histórico) ou mesmo *praehistorischen* (pré-histórico) e neste ponto tal testemunho deve tornar-se *Sage* (saga), sendo que seus autores são convocados e reivindicados a explorar *es die Möglichkeiten* (as possibilidades) *der geschichtlichen Divination und Dichtung* (da adivinhação histórica e da poesia)²⁶⁶.

O que temos neste emaranhado correlato entre pré-história, não-história e pós-história desenvolvido por Barth, é uma tentativa de fundamentar teologicamente a sua defesa do “testemunho humano” acerca da revelação de Deus sobre a história da

²⁶⁴ Esta citação parcial foi extraída do original em alemão, com tradução livre, conforme a obra: BARTH, Karl. *Die Kirchliche Dogmatik*. Zürich, EVZ-Verlag, 1970, Vol.III/1, p.99

²⁶⁵ BARTH, Karl. *Die Kirchliche Dogmatik*. Zürich, EVZ-Verlag, 1970, Vol.III/1, p.99

²⁶⁶ *Idem*

criação. E este testemunho se serve de elementos como *Divination Divinatorischen* – (adivinhação adivinhante), *Dichtung* – (poesia) e *Phantasie* – (imaginação).

Barth disse que não é nenhum elogio às testemunhas bíblicas que em suas funções tenham se valido da possibilidade de usarem os elementos da “adivinhação” e da “poesia”. Contudo, esta possibilidade não desqualifica a capacidade humana de imaginar, intuir, adivinhar e, nós diríamos, até fantasiar, sobre a *Schöpfungsgeschichte* (história da criação) na perspectiva dessa correlação que Barth denominou de *posthistorischen* (pós-histórico), *unhistorischen* (não-histórico) ou mesmo *praehistorischen* (pré-histórico). E, como resultado desta correlação, os autores bíblicos foram levados a produzirem *sages* e, esta, na forma de *Weissagung* (predição ou profecia) fizeram dos autores bíblicos os *Offenbarungszeugen* – (testemunhas da revelação)²⁶⁷.

As figuras de que lançamos mão anteriormente, a “insígnia” que aponta para o pacto da graça e o “patrocínio” que aponta para o dogma da Trindade, nos auxiliam na defesa da tese da desconstrução do conceito de saga no bloco de Gn 1-2, conforme defendido por Barth, pois além de serem símbolos hermenêuticos emprestados de outro tempo e contexto, trata-se de recurso teológico enxertado.

O uso que Barth fez de símbolos neotestamentários nos convencem de que ele não utilizou o elemento “poético” como recurso literário. Ao contrário, serviu, na verdade, como mecanismo de defesa para justificar o “não histórico” das Escrituras como participação humana. Podemos dizer ainda que outro dado que denota o equívoco de Barth ao usar o elemento “poético” é a sua afirmação de que, em se tratando da palavra humana da Bíblia, só é possível ser referida como Palavra de Deus, pelo fato de estes “homens” participarem do milagre da graça de Deus; e quando este milagre acontece, neste exato momento pode-se dizer que a Escritura torna-se Palavra de Deus.

²⁶⁷ BARTH, Karl. *Die Kirchliche Dogmatik*. Zürich, EVZ-Verlag, 1970, Vol.III/1, p.99

Barth diz ainda que esta afirmação é baseada em um círculo lógico: *É o círculo da verdade auto-afirmada, auto-atestada, no qual é igualmente impossível entrar quanto sair dele*²⁶⁸. Este é o quadro perfeito para entendermos o uso tão freqüente que Barth fez do conceito de axioma. Por isso Barth diz que a autoridade da Escritura é coisa de “confissão”. Ou seja, os autores bíblicos não são mais do que “testemunhas oficiais” e para a confirmação de seus testemunhos, é indispensável em toda parte o auto-testemunho da realidade divina pelo *testimonium Spiritus sancti*²⁶⁹.

Diante disso, não temos dúvidas de que o elemento “poético” de que falou Barth, certamente não está no nível de um gênero literário. E por isso reiteramos a tese da contradição em que Barth se meteu, pois, o elemento “poético” do ponto de vista de um gênero literário, não possui fixismo, nem axioma e muito menos possui significado único, dogmático. O elemento poético é aberto à oferta de sentido.

Contudo, se o elemento da imaginação ou intuição estivesse ao lado apenas do conceito do “poético”, talvez não tivéssemos dificuldades com o uso que Barth fez de saga. Porém, entendemos que o uso da expressão conjunta *Divination, Divinatorischen* – (adivinhação, adivinhante) faz um acréscimo complicado ao significado que Barth tenha intencionado para saga. Esta palavra é difícil de ser traduzida para o português. Em inglês é traduzida por *divinatory* e significa exatamente adivinhação. Mas no alemão e de acordo com o contexto que Barth está escrevendo, o sentido que temos é exatamente o de *Phantasie*, que significa (imaginação).

A nossa proposta de desconstruir o conceito de saga como gênero literário segundo a Teologia da Criação de Karl Barth, ganha plausibilidade neste tópico e,

²⁶⁸ BARTH, Karl. *Church Dogmatics*, III, 1, pp.80-81. *Apud*: SOBRINHO, Antonio, Godoy. In: Revista Teológica Londrinense. Londrina, UNIFIL/STAGS, 2001, p.15, Artigo: *A Autoridade da Escritura em Karl Barth e Rudolf Bultmann*.

²⁶⁹ Veja no original alemão, conforme a obra: BARTH, Karl. *Die Kirchliche Dogmatik*. Zürich, EVZ-VERLAG, 1970, p.101

sobretudo, a partir da análise que estamos apresentando sobre os elementos do *Divinatorischen, Dichtung* e *Phantasie*. Entretanto, julgamos oportuno ampliar esta análise a partir da reflexão que Ricoeur fez da interpretação de Husserl sobre a teoria da “lembrança e imagem” com base nas expressões *Vorstellung* – (idéia), *Bild* – (imagem) e *Phantasie* – imaginação.

A partir da obra *A memória, a história, o esquecimento* Ricoeur afirma que Husserl foi seu guia na investigação das diferenças “eidéticas” entre imagem e lembrança. Segundo Ricoeur, quando Husserl falava de *Bild* – (imagem), ele estava pensando nas presentificações que descrevem alguma coisa de maneira indireta: retratos, quadros, estátuas, fotografias, etc. Mas quando falava de (*Phantasie* - imaginação), ele estava pensando nas fadas, nos anjos, nos diabos das lendas²⁷⁰.

De acordo com Ricoeur, foi a distinção entre *Bild* – (imagem), e *Phantasie* - (imaginação) que perturbou Husserl desde o início (1898-1906). A saída que Husserl encontrou foi a de tratar destes dois termos, que se distanciam e se ramificam a partir da *Erinnerung* – (memória, designada pelo substantivo “lembrança”) ²⁷¹. Segundo Ricoeur, por um lado é possível relacionar lembrança e imagem, desde que a palavra imagem ocupe o mesmo terreno da *Vergegenwärtigung* – (presentificação) ou também re(a)presentação) de Husserl²⁷².

Nesse sentido, aplica-se à *Phantasie* – (imaginação) a marca da não-apresentação, ou seja, um tipo de *Vorstellung* – (idéia) dissociado da imagem passada, vivida, como por exemplo, da foto de um parente reconhecido. Por outro lado, a relação lembrança e imagem do ponto de vista da *Bild* – (imagem) abrange o terreno do

²⁷⁰ RICOEUR, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas, SP, Unicamp, 2010, 3ª Edição, p.63

²⁷¹ *Idem*

²⁷² *Idem*, p.62

“representado”, ou seja, uma presentificação indireta apoiada numa “coisa”, sendo ela própria apresentada. Segundo Ricoeur:

Enquanto a imaginação pode jogar com entidades, quando ela não representa o real, mas se exila dele, a lembrança coloca as coisas do passado; enquanto o representado tem ainda um pé na apresentação enquanto apresentação indireta, a ficção e o fingido situam-se radicalmente fora de apresentação²⁷³.

Na esteira de Bergson, conforme Ricoeur:

Imaginar não é lembrar-se. Uma lembrança, à medida que se atualiza, provavelmente tende a viver numa imagem; mas a recíproca não é verdadeira, e a imagem pura e simples só me levará de volta ao passado se eu realmente tiver ido buscá-la no passado, seguindo assim o progresso contínuo que a trouxe da obscuridade para a luz²⁷⁴.

E por último, Ricoeur recorreu também a Sartre, que afirmou em sua obra *O Imaginário*, que o ato de imaginação é um ato mágico. É um encantamento destinado a fazer aparecer o objeto em que estamos pensando, a coisa que desejamos, de modo a podermos tomar posse dela²⁷⁵. Para Sartre, o “não estar ali” do objeto imaginado é recoberto pela quase-presença induzida pela operação mágica.

A partir da análise entre lembrança e imagem apresentada em Ricoeur, podemos então concluir que o conceito de imaginação não deve estar – necessariamente – à serviço da memória ou mesmo da lembrança. A característica fundante da imaginação é

²⁷³ RICOEUR, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas, SP, Unicamp, 2010, 3º Edição, p.64

²⁷⁴ BERGSON, H. *Matière ET Mémoire. Essai sur la relation du corps à l'esprit* (1896). Apud: RICOEUR, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas, SP, Unicamp, 2010, 3º Edição, p.68

²⁷⁵ SARTRE, Jean-Paul. *L'Imaginaire*. Paris, Gallimard, 1940. Apud: RICOEUR, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. Op.cit, p.69

o seu elemento mágico, ou como sugere a própria expressão alemã *Phantasie* que não invalida uma correlação com o fantástico. Em Husserl o equivalente para este tipo de *Phantasie* (imaginação) seria o *Fiktum* – (ficção). Em Sartre, como vimos, seria um tipo de encantamento destinado a fazer aparecer o objeto em que estamos pensando.

Portanto, nesse sentido, o conceito que Barth atribuiu a *Phantasie* – (imaginação) só pode ser aceito na perspectiva teológico-dogmática. De acordo com Ricoeur, a *Phantasie* (imaginação) no terreno da ficção e do fingido situa-se radicalmente fora de apresentação, radicalmente fora do real. O *Phantasie* no terreno do fantástico aponta para a regra principal que encontramos nas sagas legendárias nórdicas. Contudo, como foi demonstrado anteriormente, as sagas legendárias se identificam com o mundo mítico, fantástico e sobrenatural; estas são diferentes das sagas islandesas, ou familiares, que se caracterizam pelas histórias de famílias, personagens heróicos, sendo que o fantástico é incidental.

Diante disso, acreditamos que neste ponto deixamos claramente evidenciado o equívoco de Barth ao ter se utilizado do conceito de saga como gênero literário para interpretar o bloco de Gn 1-2. Os três elementos fundamentais utilizados por Barth para justificar o uso que fez de saga como gênero literário: *Divinatorischen* – (adivinhação), *Dichtung* – (poesia) e *Phantasie* – (imaginação) todos apontam para aquilo que Ricoeur chamou de não-apresentado, ou exilado do real.

Portanto, do ponto de vista da correlação entre memória/lembrança e imagem fica praticamente impossível aceitarmos a correlação apresentada por Barth entre aquilo que ele chamou de história não-histórica ou pré-história com pré-história e pós-história. A esta correlação Barth chamou de história genuína. E a base de sua definição aponta para os autores bíblicos descritos por Barth de *Offenbarungszeugen* – (testemunhas da revelação).

Barth afirmou tacitamente que o bloco de Gn 1-2 é história genuína da criação. Esta afirmação, inclusive, foi feita quando Barth comparou a narrativa de Gn 1-2 com a narrativa do épico *Enuma Elish*; e disse que no mito babilônico não existe nenhuma questão de pré-história, nem de história genuína da criação. Barth comparou o *Enuma Elish* a um tipo de “vestuário transparente” de um profundo insight, porém, dentro de uma realidade já existente do mundo e do homem²⁷⁶.

A tese teológica de Barth sobre a história da criação não encontra nenhuma fundamentação do ponto de vista da filosofia da linguagem, nem da literatura e nem mesmo da história. O uso que fez de saga como gênero literário foi equivocado; que aliás, ele mesmo reconheceu que fez tal uso obrigado, ou mesmo, nós diríamos por eliminação, já que desde o começo recusou terminantemente o uso de mito, ou lenda como gêneros literários possíveis para ler o bloco de Gn 1-2. E, como ficou demonstrado, os três elementos fundamentais *Divinatorischen* – (adivinhação), *Dichtung* – (poesia) e *Phantasie* – (imaginação) de que se utilizou para defender o uso de saga como gênero literário, mais se aproximam do mito como gênero literário do que propriamente de saga.

Nesse sentido, a Teologia da Criação de Karl Barth é exatamente o que contempla o título de seu tratado teológico: *Die Kirchliche Dogmatik* ou popularmente difundida como (Dogmática evangélica). Entretanto, esta afirmação não diminui esta monumental obra teológica. Ao contrário, ela se aproxima do topo das obras que se propuseram a expor os fundamentos da fé cristã. E desse modo, parafraseando o próprio Barth, a Criação, conforme Gn 1-2 tem como alvo a história dos atos de Deus no mundo criado e controlado por Ele em relação ao homem criado e guiado por Ele.

Igreja: este é o local apropriado para se colocar a Teologia da Criação de Karl Barth! Até porque, segundo Barth, a Criação bíblica é uma reflexão original e típica do

²⁷⁶ BARTH, Karl. *Church Dogmatics. The Doctrine of Creation*. III,1, p.89

propósito, do plano e do triunfo de Deus, e não das ambigüidades de experiências e possibilidades do homem, do advento de seu reino, da glorificação de seu nome e dos sucessos e aventuras as quais ele aguarda para as tempestades diminuírem. Barth, com isso, estava fazendo menção aos ritos que cercam as narrativas míticas. Mas, de acordo com o que enfatizamos anteriormente, a partir do pensamento de Croatto, sobre a correlação *Exegese e Eisegese*, Barth fez a leitura bíblica de acordo com seu tempo, contexto e necessidade.

Contudo, cabe agora perguntarmos se a leitura que Barth fez do bloco de Gn 1-2 era a única possível de seu tempo. E mais do que isso, cabe ainda perguntarmos se esta leitura dogmática será ainda a única possível para as próximas gerações. Esperamos responder estas questões a partir do conceito de história que iremos tratar no próximo e último tópico.

CAPÍTULO 3

A *(IM)*POSSIBILIDADE TEOLÓGICA DA *HEILSGESCHICHTE* NA NARRATIVA DE GN 1-2

3.1. A (im)possibilidade teológica da *Heilsgeschichte* na narrativa de Gn 1-2

Mais uma vez estamos utilizando a expressão (im) entre parênteses para mencionar a nossa proposta de nova leitura hermenêutica da Teologia da Criação. E agora, especificamente, tendo como alvo a crítica de Ricoeur ao conceito barthiano da *Heilsgeschichte*. Como dissemos no capítulo anterior, a expressão (im) diz respeito à questão de método, pois, ela sugere, dialeticamente, a abertura para o sim e ao mesmo tempo para o não; isto é, com esta expressão nós não restringimos a leitura hermenêutica numa única direção. Com esta expressão nós queremos dizer que há muitas leituras hermenêuticas possíveis; inclusive, nós até reconhecemos que há quem faça leitura diferente da nossa, como já foi o caso de muitos teólogos, afirmando a possibilidade de defender a tese da *Heilsgeschichte* a partir de Gn 1-2.

Contudo, a partir da proposta que estamos apresentando nesta pesquisa, optamos pela expressão (im) pelo fato de que temos elementos convincentes, conforme estaremos detalhando abaixo, que nos convencem da (im)possibilidade teológica da *Heilsgeschichte* a partir da narrativa de Gn 1-2. Após a desconstrução do conceito de saga na Teologia da Criação em Karl Barth, apresentada anteriormente, sobretudo no capítulo dois, queremos agora estruturar a nossa crítica ao segundo equívoco de Barth.

Temos suspeitas e razões suficientes para evidenciarmos o segundo equívoco cometido por Karl Barth e, a partir das hipóteses que levantamos, temos clara possibilidade de refutarmos a tese da *Heilsgeschichte* apresentada em sua teologia. O segundo equívoco de Barth é caracterizado por sua tese conjunta de unir o tema da Criação ao tema da *Heilsgeschichte* (História da Salvação). Porém, precisamos deixar claro que não é nossa intenção afirmar que não exista possibilidade, por exemplo, de se falar em redenção a partir de Gn 1-2. O que estamos defendendo é a tese de que existe (im)possibilidade de se falar, sistematicamente, do sedimentado conceito da *Heilsgeschichte*. Aliás, só para lembrarmos, o próprio Ricoeur afirmou que a Teologia da Criação não constitui um apêndice à Teologia da Redenção, mas também não

constitui tema separado; antes, a Criação não tem sentido independente da futuridade perpétua da Redenção²⁷⁷.

Entretanto, queremos reiterar o uso da expressão (im) para dizermos que não estamos propondo uma tese totalitária, que tenha pretensão de fechar ou mesmo de encerrar o debate acerca do referido tema. Antes, queremos reafirmar a nossa tese de que a leitura teológica narrativa de Gn 1-2, sob a perspectiva cristocêntrica, além de não ser clara, a não ser que use de enxertos e premissas, não é a única possível. Aliás, tudo que não queremos fazer é repetir a mesma atitude de Barth e de muitos teólogos que fecharam o tema em torno da dicotomia Criação/*Heilsgeschichte*.

Desse modo, para atender a esta tarefa que propomos, iremos nos valer do pensamento de Paul Ricoeur e, especificamente, de sua filosofia hermenêutica da linguagem como ferramenta válida de interpretação bíblica. Desde já, apresentamos aqui um recurso didático que tem como objetivo estabelecer os critérios que nortearão as subdivisões deste capítulo. Para atendermos a proposta deste terceiro capítulo, apresentaremos quatro argumentos que extraímos do pensamento de Paul Ricoeur.

O primeiro argumento trata da questão da “historicização do mito”. Para Ricoeur, ao mencionar a evidência da historicização do mito da Criação, levanta-se, de imediato, a questão da obstinada imposição da tese da “continuidade, sucessão” que a maioria dos exegetas atribui ao trabalho redacional do Javista²⁷⁸. Ricoeur afirma que sua abordagem a esse bloco de Gn 1-3 é feita pelo ponto de vista da “descontinuidade” e, portanto, oposto ao da maioria dos exegetas. Para ele, esta descontinuidade é provida pelo *status literário* das narrativas de início, que situa à parte as narrativas históricas e à parte as narrativas legendárias.

²⁷⁷ RICOEUR, Paul. LaCocque, André. *Pensando biblicamente*. Bauru, SP, EDUSC, 2001, p.87

²⁷⁸ *Idem*, p.66

Desse modo, para Ricoeur, a historicização do mito da Criação continua muito mais além do círculo ampliado dos tempos primordiais para o próprio cerne daqueles tempos que podemos chamar, num sentido amplo, tempo histórico, em contraste a esses tempos primordiais²⁷⁹. Isto nos faz lembrar do trabalho redacional do Javista.

Contudo, como propõe Ricoeur, nessa dialética entre tempo primordial e tempo histórico, ou mesmo entre mito e história, não há necessidade de se pensar numa “continuidade/sucessão” de eventos iniciais culminando em eventos históricos. Antes, de acordo com Ricoeur, devemos nos ater ao tema da descontinuidade, que sugere, não uma, mas diversas narrativas de origens, expressando intenções distintas. E desse modo, todas as narrativas de inícios tendem a construir uma cadeia de eventos que, tomados em conjunto, constituem a imagem da humanidade em seus inícios²⁸⁰.

O segundo argumento trata da questão da “aproximação do mito com a realidade”. Esta aproximação do mito com a realidade está ligada ao primeiro argumento, sobre historicização do mito; isto é, de acordo com Ricoeur, a historicização do mito não invalida, ou mesmo não elimina a característica mítica da narrativa. Nesse sentido, a nossa proposta, a partir do pensamento de Ricoeur, é exatamente oposta à de Barth que, como vimos, se negou terminantemente a utilizar-se do mito como recurso literário para sua hermenêutica bíblica. Numa metáfora, podemos dizer que com a teologia de Barth e sua tese dicotômica da Criação/*Heilsgeschichte* a partir da narrativa de Gn 1-2, temos diante de nós “uma porta de saída hermenêutica” que nos mostra uma única direção. Mas com Ricoeur, a partir da linguagem simbólica do mito e, não da saga, temos, ao contrário de Barth, “uma porta de entrada hermenêutica” que nos leva a muitos caminhos. Diríamos que trata-se de uma “porta polissêmica”.

A oferta de sentidos que encontramos na narrativa de Gn 1-2 nos faz pensar numa leitura que não invalida o nosso tempo, as nossas angústias, as nossas utopias e a

²⁷⁹ RICOEUR, Paul. LaCocque, André. *Pensando biblicamente*. Bauru, SP, EDUSC, 2001, p.67

²⁸⁰ *Idem*

nossa fé. Sendo assim, a linguagem mítica da narrativa de Gn 1-2 se aproxima da nossa realidade e, numa relação dialética, ao mesmo tempo, nos empurra para a busca de sentido diante da falta de sentido. Certamente por isso é que Ricoeur tenha criticado o conceito barthiano da *Heilsgeschichte* por tratar-se de caminho único, totalitário e, sobretudo, dominado pela interpretação pronta dos pais apostólicos que leram e dogmatizaram o bloco de Gn 1-3 sob a égide da sucessão: Criação – Queda – Salvação. De acordo com Ricoeur, esta “sucessão” é ilusória e advém dos constrangimentos do sedimentado método exegético que definiu o bloco Gn 1-11 como gênero narrativo²⁸¹.

Segundo Ricoeur, o tema da Criação a partir de Gn 1-2 deve ser tratado do ponto de vista literário. E desse modo, a Criação deve ser colocada sob o ponto de vista daquilo que Ricoeur chamou de “separação”. Ricoeur designa o conceito de “separação” como signo e, portanto, rico em símbolos, para então afirmar que, “separação” é fundamentalmente o que distingue o Criador e a criatura²⁸². Para Ricoeur, “separação” indica simultaneamente a retirada de Deus e a consciência pertencente à criatura; e os aspectos propriamente humanos dessa separação são certamente a perda da proximidade a Deus simbolizada pela expulsão do jardim²⁸³. Aliás, quanto ao tema mítico da expulsão do jardim, Ricoeur diz que concorda com a proposta de Westermann ao afirmar que a conclusão de toda a história do bloco Gn 1-3 é a expulsão do jardim²⁸⁴.

Deste modo, com Ricoeur, a partir de sua hermenêutica da linguagem e do estudo literário da Bíblia, encontramos subsídios que nos ajudam a ler o bloco de Gn 1-2 a partir dessa dialética entre mito e realidade. Nesse sentido, fazemos nossa a afirmação de Ricoeur que, ao considerar o mito da expulsão do jardim, afirmou:

Seria um erro e um grave equívoco para a compreensão teológica desta seqüência inteira considerar a transgressão como um evento separando dois “estados” sucessivos, um estado de inocência que isoladamente seria

²⁸¹ RICOEUR, Paul. LaCocque, André. *Pensando biblicamente*. Bauru, SP, EDUSC, 2001, p.58

²⁸² *Idem*, pp.57-58

²⁸³ *Idem*

²⁸⁴ *Idem*, p.62, nota 22

*primordial e um estado de queda, que seria daí em diante parte da história*²⁸⁵.

De acordo com Ricoeur, falando ainda do conceito de “separação”, o tema da expulsão, naturalmente nos faz pensar em culpa e castigo. Contudo, a humanidade não é amaldiçoada como consequência da expulsão²⁸⁶. Ricoeur faz esta afirmação para desconstruir a tendência dominante dos exegetas do Antigo Testamento que sempre encontram em Gn 2-11 uma imagem sistematicamente “negativa” da condição humana, destinada a servir de contraste à bênção que acompanha o chamamento de Abraão em Gn 12²⁸⁷. Ricoeur diz aceitar o protesto de Crüsemann que afirma: *Temos que parar de ler Gênesis 2-11 à luz de Gênesis 12.1-3. Uma vez livre deste defeito, a descrição da condição humana em Gênesis 2-11 mostra características “ambíguas” e não exclusivamente “negativas” da condição humana*²⁸⁸.

Portanto, o argumento de Ricoeur a partir do conceito de “separação” nos oferece melhores condições de releitura do bloco de Gn 1-2. Deste modo, a dialética entre mito e realidade mantém o elo entre o *tempo primordial* e o *tempo datável*; iremos recorrer a isto com mais detalhes em tópico a seguir. Por ora, nos convém dizer que, para Ricoeur, *a quebra entre o primordial e o histórico não ocorre no meio da narrativa de Gn 1-3, mas ela, isso sim, separa o Geschehensbogen como um todo, incluindo a proibição, a tentação, a transgressão e o julgamento de todas as histórias de desobediência atribuídas a Israel ou às nações*²⁸⁹. Com a expressão *Geschehensbogen*²⁹⁰ (arco que dá unidade a um curso de eventos), Ricoeur introduz a idéia de que, a partir do conceito de “separação”, que nos faz pensar na dialética entre mito e realidade, isto é, tempo primordial e tempo histórico, temos com clareza a evidência dos aspectos árdus e vulneráveis da condição humana; porém, segundo

²⁸⁵ RICOEUR, Paul. LaCocque, André. *Pensando biblicamente*. Bauru, SP, EDUSC, 2001, p.60

²⁸⁶ *Idem*, p.57

²⁸⁷ *Idem*

²⁸⁸ *Idem*, conforme nota 13

²⁸⁹ *Idem*, p.60

²⁹⁰ Como veremos mais adiante, Ricoeur emprestou a expressão *Geschehensbogen* que utilizada por Westermann, dando o sentido de que todas as narrativas ou mesmo os eventos iniciais estão vinculados por meio de um “arco que dá unidade a um curso de eventos”.

Ricoeur, há um limite que não podemos cruzar: *a expulsão do Éden não torna os seres humanos amaldiçoados*²⁹¹.

Esta proposta de Ricoeur faz toda diferença quando a comparamos, por exemplo, à proposta de Barth e sua tese axiomática entre Eleição e Condenação. O aspecto novo que temos nesta comparação entre Ricoeur e Barth é o de que a condição humana, como criatura, não cessa de ser boa. Para Ricoeur, as mesmas capacidades fundamentais que constituíam a humanidade antes da expulsão, permanecem após a expulsão, embora com um sinal negativo²⁹². Nudez e Morte são características diretamente ligadas a este sinal negativo. Mas, a este respeito, Ricoeur diz que no domínio da Criação boa, a nudez encontra-se isenta de vergonha (Gn 2.25); a vergonha de estar nu emerge apenas sob o reino da queda. Mas, vergonha está longe de ser uma maldição²⁹³.

Com toda certeza este ponto sobre “nudez e morte” conduz a uma ruptura entre os pensamentos de Ricoeur e Barth, pois, como temos frisado até aqui, a proposta de Ricoeur não descarta a linguagem mítica de Gn 1-3 como opção de releitura; mas em Barth temos exatamente o contrário. Aliás, como enfatizamos no capítulo primeiro, a teologia de Barth é fortemente influenciada por Agostinho e referenciada pelo pensamento de João Calvino. Ou seja, por um lado, no contexto teológico agostiniano e calvinista, a nudez e a morte constituem consequência direta daquilo que Agostinho descreveu, arquitetonicamente, como “pecado original”.

Por outro lado, Ricoeur, falando do mesmo tema da nudez e da morte, diz que não devemos falar da morte o que falamos da nudez, e que a Queda não cria uma experiência nova ao ser humano; antes, ela apenas revela todas as ambigüidades das quais é constituída a criatura humana²⁹⁴.

²⁹¹ RICOEUR, Paul. LaCocque, André. *Pensando biblicamente*. Bauru, SP, EDUSC, 2001, p.63

²⁹² *Idem*

²⁹³ *Idem*

²⁹⁴ *Idem*

Assim, entendemos que o equívoco de Barth ao defender a tese da *Heilsgeschichte* se mostra a partir da tendência exegético-cristã de se ler o bloco Gn 1-3 na perspectiva de uma narrativa de “sucessão” de eventos; aliás, vale dizermos, que este tipo de simetria teológica desemboca numa impossível ligação, do tipo sequencial, entre princípio e história. E é a isto que Barth definiu como história não histórica e “batizou” com o selo que ele definiu como *Offenbarungszeugen* – (testemunhas da revelação). Para Ricoeur, na verdade, esta tendência de se ler Gn 1-3 pela premissa da “sucessão” é conseqüência da “tradição” que sempre colocou Gn 3 em paralelo a Gn 12, introduzindo uma falsa oposição entre maldição e bênção²⁹⁵. Ricoeur diz ser oportuno lembrarmos sempre que, a palavra “pecado” só será usada em Gn 4,7 em relação a Caim e Abel.

O terceiro argumento trata da questão do “triumfalismo cristocêntrico”. É importante dizermos que este triunfalismo cristocêntrico não é apenas o pano de fundo da *Heilsgeschichte* conforme os termos apresentados por Karl Barth. Sua raiz remonta exatamente a era dos Pais Apostólicos, sobretudo, no período entre os séculos IV e V no contexto da formulação dos dogmas cristãos. E evidentemente Santo Agostinho exerceu proeminência teológica nesta época com duas obras referenciais: *A Trindade* e *A Graça*.

Estas duas obras tratam conjuntamente da trilogia *Criação – Queda – Redenção*, e a base teológica aponta para duas expressões que são: *Soberania* e *Justiça de Deus*. Estas expressões perpassaram os séculos, chegando até mesmo ao período da Reforma Protestante. Em João Calvino estas expressões encontraram novo fôlego, pois, o “fundamento” da teologia de Calvino foi exatamente formulado a partir destas expressões. Esse novo fôlego recebeu sobriedade de mais quatrocentos anos, chegando até Karl Barth.

Como já dissemos anteriormente, Barth sempre fez questão de mencionar o seu apreço pelas teologias de Agostinho e Calvino. Como era de se esperar, naturalmente,

²⁹⁵ RICOEUR, Paul. LaCocque, André. *Pensando biblicamente*. Bauru, SP, EDUSC, 2001, p.63

estas mesmas expressões, *Soberania e Justiça de Deus*, não poderiam ficar de fora da teologia de Barth. É bem verdade que a ênfase teológica de Barth recaiu mais sobre a expressão *Justiça de Deus*; porém, não se deixa de notar seu uso do conceito calvinista da *Soberania de Deus*. Por exemplo, esta soberania, conforme a teologia de Barth aponta especificamente para o tema da Criação; e é exatamente por isso que Barth não aceitou falar em “Mito da Criação”, pois, o Deus soberano não realizou nenhuma luta com outras divindades. Daí surgem as suas críticas, por exemplo, ao relato babilônico do *Enuma Elish*.

Portanto, “este triunfalismo cristocêntrico” constitui-se como espinha dorsal da teologia cristã desde a patrística, perdurando ainda, com muita força e “envergadura” em nosso tempo. Diante disso, a crítica de Paul Ricoeur ao conceito barthiano da *Heilsgeschichte* não só passa por esse caminho, como veremos mais adiante, mas também aponta para novas direções, ou seja, propõe uma nova leitura hermenêutica, dando-nos condições de ampliar o conceito de redenção. Para François-Xavier, depois da década de oitenta, Ricoeur tomou posição assumidamente contrária à teologia da *Heilsgeschichte*, pois, considerou-a muito ampla, além de ser excessiva em relação a outras construções de teologia bíblica²⁹⁶.

Karl Barth, em 1927 iniciou a publicação de um grande tratado de dogmática, intitulado de *Christliche Dogmatik*²⁹⁷ (Dogmática Cristã). Podemos dizer que esse momento era o segundo de sua carreira teológica, lembrando que o primeiro foi o da fase liberal. O projeto da Dogmática Cristã foi interrompido logo no primeiro volume; pelo período, esta obra ainda está ligada à sua fase da teologia dialética²⁹⁸. Essa

²⁹⁶ AMHERDT, François-Xavier. In: Paul Ricoeur: *A Hermenêutica bíblica*. São Paulo, Loyola, 2006, p.71

²⁹⁷ BARTH, Karl. *Die Christliche Dogmatik*. München, 1927

²⁹⁸ Para Gibellini, p.23, a teologia dialética de Barth se explica pelo conceito de revelação que contempla a unidade de elementos que se excluem reciprocamente: Deus e o homem, eternidade e tempo, revelação e história; quanto à metodologia dialética, deve exprimir posição e negação, o sim e o não e corrigindo o sim mediante o não e o não mediante o sim. Mas para Tillich, em sua obra *Perspectivas da Teologia Protestante nos séculos XIX e XX*, reeditada pela ASTE em 1999, p.243, a teologia de Barth nunca foi dialética; trata-se de um termo inadequado. Tillich dizia que a teologia de Barth foi no início profética e depois paradoxal e por último se sobrenaturalizou. Para Tillich, a dialética supõe um progresso interno que vai de um estado a outro impulsionado por dinâmica própria.

Dogmática Cristã ainda apresentava a grande influência existencialista de Kierkegaard na teologia barthiana. É bem provável que o abandono do projeto da Dogmática Cristã se deu em razão de seu contato com o *Proslogion* de Anselmo. Barth, provavelmente, se convenceu de que a sua Dogmática Cristã fazia concessão demais à filosofia existencialista. Contudo, apesar de Barth ter abandonado o projeto da *Christliche Dogmatik*, é impossível não notar a presença desse “triumfalismo cristocêntrico” de que estamos falando.

Como vimos no capítulo primeiro, Barth diz que o significado da criação é preparar o lugar no qual a vontade redentora do pacto da graça será feita²⁹⁹. O conceito de pacto da graça, para Barth, é extremamente dependente da doutrina da Trindade. Por meio de inúmeras citações bíblicas, Barth faz questão de mencionar a figura do Filho de Deus e do Espírito em todas as obras divinas. Vale dizermos aqui que Barth foi caricaturado por alguns teólogos liberais de cristólatra. Talvez essa caricatura se deveu à sua fase de preparação da *Christliche Dogmatik*; mas, pode ser também aplicada por causa de sua teologia extremamente cristocêntrica.

Falando dessa Trindade, Barth diz que Deus em sua paternidade procria a si mesmo da eternidade de seu Filho, e, com seu Filho ele é também desde a eternidade a origem de si mesmo no Espírito Santo³⁰⁰. Esta referência no Deus trino atesta a conexão entre a criação e o pacto. Para Barth, Deus é o criador de todas as coisas, porém, não está sozinho em si mesmo, antes, é o progenitor do Filho eterno, o qual é eternamente gerado do Pai, e dessa forma participa também como criador *ad extra*.

Desse modo, fica claro que temos no pensamento teológico de Karl Barth uma desvelada defesa do conceito da *Heilsgeschichte*. E isto, do ponto de vista da metodologia hermenêutica, nos faz colocar Barth e Ricoeur em pólos extremos. Por um lado, em Barth, falando em recursos literários, ele dizia que o modelo literário dos

²⁹⁹ BARTH, Karl. *Church Dogmatics*. 1,II. Edinburgh, T&T. Clark, 1956, p.46

³⁰⁰ *Idem*, p.49

escritores do Novo Testamento era bem mais antigo do que aqueles sugeridos pelos “amantes” do método histórico crítico. Segundo Barth, o método dos escritores do Novo Testamento retrocedia aos recursos da chamada “sabedoria” apresentada em Provérbios 2 e 8 e em Jó 28. Sobre esta “sabedoria” os autores do Novo Testamento estudaram Pv 3.19; 8.22; Sl 136.5, reafirmando que Deus a possui desde a eternidade, antes do início ou da origem do mundo; estudaram que ela estava presente nele como sua “supervisora” quando Ele fez todas as coisas³⁰¹. Para Barth,

se as citações do Novo Testamento precisam ser calcadas em alguma forma literária certamente é nesta, a qual até mesmo o antigo judaísmo utilizou e explorou pertinentemente. Entretanto, esta “sabedoria” não revela subsídios para que seja utilizada como princípio metafísico, capaz de unificar o conceito de Deus com o enigma do universo. Essa “sabedoria” é simplesmente a revelação divina endereçando e dirigindo o homem comprometido com Deus³⁰².

De acordo com Barth, o Novo Testamento fala suficientemente claro sobre a existência de Jesus Cristo antes da existência do mundo. Barth fala do evento da criação como fruto do conselho divinamente determinado por Deus Pai, por meio do Filho e no poder do Espírito do Pai e do Filho. Esses textos, por exemplo, mostram-nos justamente essa idéia, que o Filho “sustenta todas as coisas pela palavra do seu poder” Hb 1.3; que “Ele é o primogênito de toda criatura” Cl 1.15; “Ele estava no princípio com Deus” Jo 1.2; e “o Verbo se fez carne e habitou entre nós” Jo 1.14. Dessas passagens Barth afirma que a base real da criação é o Verbo de Deus, ao citar Jo 1.3.

Por outro lado, ao contrário de Barth, em Ricoeur encontramos críticas contundentes a esse modelo de teologia narrativa, acusada por ele de ter realizado um “nivelamento” das variedades de discursos e gêneros literários³⁰³. Para Ricoeur, esse nivelamento causado pela teologia narrativa levou a tradição cristã, sobretudo Karl Barth, a arquitetar simetricamente o conceito de *Heilsgeschichte*, de modo que, por

³⁰¹ BARTH, Karl. *Church Dogmatics*. 1,II. Edinburgh, T&T. Clark, 1956, p.50

³⁰² *Idem*, p.55

³⁰³ AMHERDT, François-Xavier. In: Paul Ricoeur: *A Hermenêutica bíblica*. São Paulo, Loyola, 2006, p.286

exemplo, *as narrativas da Criação, da Queda, dos Patriarcas são tomadas por narrativas tão autênticas como, digamos, a narrativa da sucessão do trono de Davi*³⁰⁴. Ou seja, para Ricoeur, essa simetria se mostra por meio do forçado recurso teológico de unir o *tempo primordial* ao *tempo histórico*. De acordo com Ricoeur, esta teologia bíblico-narrativa desmoronou, pois, não é mais possível fazer esse relato uniformemente linear, que se aproxima ao método de uma história universal³⁰⁵. Sendo assim, como possibilidade de desconstrução do conceito de *Heilsgeschichte* e, propriamente falando desse triunfalismo cristocêntrico, temos em Ricoeur uma nova abordagem hermenêutica.

Para usarmos uma palavra própria do conceito de desconstrução, Ricoeur utilizou-se o testemunho de um pensador judeu, de sua época, Franz Rosenzweig, a partir de sua obra *The Star of Redemption* (A Estrela da Redenção); de acordo com Ricoeur, Rosenzweig “demoliu” de forma exemplar a idéia da “totalização” sedimentada por séculos pela exegese e teologia que sempre interpretaram Deus, o mundo e o ser humano a partir de “sistemas separados”³⁰⁶. Segundo Ricoeur, é sobre as ruínas, ou mesmo, sobre os destroços dessa demolição que Rosenzweig reconstrói, não um “sistema”, mas uma “rede”, cujos nós são chamados Criação, Revelação e Redenção.

De acordo com Ricoeur, Rosenzweig compreendeu que na rede entre Criação, Revelação e Redenção existe uma profunda temporalidade, irreduzível a qualquer cronologia ou a qualquer representação linear³⁰⁷. Segundo Rosenzweig, através da Criação, Deus se exterioriza; através da Revelação, Deus se dirige à alma humana e através da Redenção, uma esperança é aberta para um “nós”, que é uma comunidade histórica³⁰⁸.

³⁰⁴ AMHERDT, François-Xavier. In: Paul Ricoeur: *A Hermenêutica bíblica*. São Paulo, Loyola, 2006, p.286

³⁰⁵ AMHERDT, François-Xavier. In: Paul Ricoeur: *A Hermenêutica bíblica*. São Paulo, Loyola, 2006, p.286

³⁰⁶ RICOEUR, Paul. LaCocque, André. *Pensando biblicamente*. Bauru, SP, EDUSC, 2001, p.85

³⁰⁷ *Idem*

³⁰⁸ *Idem*

Portanto, ao contrário do conceito barthiano da *Heilsgeschichte*, Ricoeur opta pela proposta de Rosenzweig e diz que a partir do elo temporal Criação, Revelação e Redenção fica desconstruída qualquer simetria de um começo sequencial ou mesmo linear. Assim, com Rosenzweig, Ricoeur afirma que o tempo da Criação é imemorial, mas sendo a exteriorização de Deus no mundo, então, o início da Criação não é algo que passou, antes, é um início incessantemente continuado. Já a Revelação, não se trata de um passado que passa, mas, antes, é a transição entre o futuro da esperança e o passado da memória. E a Redenção aponta para o eterno futuro do Reino, que é sempre e eternamente renovado³⁰⁹.

O quarto e último argumento de que trata a proposta de Paul Ricoeur, encontrada em muitos outros pensadores, inclusive exegetas, é o de se utilizar o recurso dos “estudos literários” como método cientificamente válido para a hermenêutica bíblica. Conforme veremos no tópico “*A dialética entre o mundo do texto e o mundo frente ao texto*”, a proposta de Ricoeur é extremamente ousada, pois, a partir daquilo que ele chamou de “via curta” e “via longa”, desenvolveu um novo caminho para a hermenêutica.

Mas, ao voltar sua atenção para o processo hermenêutico da interpretação literária, deparou-se com uma série de “problemas” comuns aos teóricos da literatura: a temporalidade do texto e do leitor, a questão da recepção, a estrutura do texto, a questão do contexto social e histórico, a representação, entre outros. Em contraposição a essa “via curta”, Ricoeur propôs uma “via longa”, na qual o acesso à dimensão ontológica da compreensão só seria possível através da mediação da linguagem, pois para ele, é na linguagem que a ontologia da compreensão se manifesta. Através dessa “via longa” ele se propôs a realizar uma analítica que abarcou desde a epistemologia da interpretação à ontologia da compreensão.

³⁰⁹ RICOEUR, Paul. LaCocque, André. *Pensando biblicamente*. Bauru, SP, EDUSC, 2001, p.86

De acordo com Ricoeur:

*meu problema será precisamente o seguinte: o que ocorre a uma epistemologia da interpretação, oriunda de uma reflexão da exegese, sobre o método da história, sobre a psicanálise, sobre a fenomenologia da religião, etc., quando ela é atingida, animada e, se assim podemos dizer, solicitada por uma ontologia da compreensão?*³¹⁰

Esta é a nova saída hermenêutica, a partir de Ricoeur, que entendemos ser mais coerente com as leituras bíblicas de nosso tempo. É importante dizermos que a proposta do método literário de Ricoeur não só vai além da “hermenêutica da compreensão” heideggeriana, mas, sobretudo, vai muito mais além da “exegese teológica” apresentada por Karl Barth.

Portanto, nos tópicos abaixo estaremos colocando em destaque os fundamentos que darão subsídios à nossa tese da (im)possibilidade teológica do conceito barthiano da *Heilsgeschichte* a partir da narrativa de Gn 1-2.

3.1.1 A história da salvação como fundamento da Teologia da Criação em Barth

Até bem pouco tempo atrás, era praticamente impossível encontrar alguma obra teológico-dogmática que não seguisse a lógica da história da criação aliada à história da salvação. A raiz desta tendência remonta ao primeiro século da era cristã, sobretudo no prólogo do evangelho joanino, onde já encontramos aquilo que podemos descrever como chave hermenêutica que liga criação com salvação.

³¹⁰ RICOEUR, Paul. *O Conflito das interpretações*. Rio de Janeiro, Imago, 1978, p.10

Com algumas ressalvas, podemos dizer que a era dos dogmas dos séculos IV e V definiu, a partir dos Credos, toda a base do conjunto da fé cristã, alicerçando não somente a história ou mesmo o começo da criação com a encarnação do verbo bem como ao princípio escatológico da consumação de todas as coisas. Esta espécie de ontologia teleológica foi também o pano de fundo da teologia de Karl Barth.

Um detalhe curioso que fará toda diferença para afirmarmos que a Teologia da Criação em Barth é essencialmente formulada a partir da “lupa” do Novo Testamento é o de que, tanto as obras de Barth que retratam um período de 40 anos, quanto as suas últimas afirmações, nos convencem de que sua exclusiva dedicação teológica é para servir a Igreja. Desde o comentário à *Carta aos Romanos*, publicado em 1919 até a Introdução à Teologia Evangélica, publicada em 1962, percebemos que a teologia de Barth é essencialmente desprendida de qualquer especulação filosófica bem como do historicismo crítico, do qual foi contemporâneo.

Barth, citando a tese da “demitização do Novo Testamento”, de Bultmann, disse que havia se afastado dessa tradição há 40 anos. Barth afirmou que não poderia acompanhar a Bultmann e nem à sua tese específica e menos ainda ao seu método fundamental, no qual ele viu a teologia cair, mais uma vez, no cativeiro, no país egípcio ou babilônico de uma determinada filosofia³¹¹. O elemento de destaque na teologia de Barth é o fato de ele fazer questão de afirmar que:

...o objeto, a fonte e critério de seu pensamento não era a chamada religião, mas sim a palavra de Deus a fundamentar, preservar e conduzir a Igreja, teologia, pregação e missão cristãs, aquela palavra de Deus a se dirigir à pessoa humana de todas as épocas, nações, idades e condições de vida, aquela palavra de Deus que é o mistério de Deus em sua relação com o ser humano, e não, como parece expressar o termo “religião”, o mistério do ser humano em relação com Deus³¹².

³¹¹ BARTH, Karl. *How my Mind Changed. Christian Century*. Chicago, 13-20/09/1939 a 9/3/1949 e 20/1/1960. *Apud: Dádiva e Louvor*. São Leopoldo, Sinodal, 1986, p.427

³¹² *Idem*, p.407

Com toda certeza foi esta ênfase no mundo da Igreja, da fé, da pregação e da missão cristãs que levou Barth a abdicar-se do conceito de teologia sistemática. Quando questionado sobre o motivo pelo qual não usava mais a linguagem utilizada no comentário à Carta aos Romanos, que ainda continha fortemente o uso da filosofia dialética, Barth respondeu que seus críticos deveriam ficar felizes por ele não mais sobrecarregá-los com “lacunas” e “linhas de morte”³¹³. Barth disse que essa linguagem foi útil um dia, mas que naquele momento seria enfadonho continuar com seu uso.

A opção teológica de Barth foi pela via dogmática. Para ele, a dogmática tem que se justificar a si mesma somente perante Deus em Jesus Cristo; objetivamente, perante a Escritura Sagrada dentro da Igreja³¹⁴. Desse modo, para Barth, a questão da linguagem “apropriada” da teologia deve ser respondida, no final das contas, somente com oração e com vida de fé. Para ele, nenhuma filosofia pode entregar a nós a chave hermenêutica³¹⁵. É a dogmática que realiza a verificação da doutrina e da pregação da Igreja; longe de constituir um exame arbitrário, fundado sobre um critério escolhido livremente, é à Igreja que ela vai perguntar sob qual ponto de vista normativo ela deverá se colocar.

*Certamente é um erro capital falar de um mito da criação*³¹⁶. Com esta afirmação reticente de Barth, retomamos o caminho seguido por ele para descrever as bases de sua Teologia da Criação. Esta recusa de Barth de usar o raciocínio filosófico para falar da Teologia da Criação o levou a cometer equívocos estruturais em sua teologia. Por exemplo, Barth dizia que se tivesse de dar um nome ao relato bíblico ou mesmo classificá-lo dentro de um gênero literário, poderia se falar de saga.

³¹³ BARTH, Karl. *Credo*. Comentário ao Credo Apostólico. São Paulo, Novo Século, 2003, p.177

³¹⁴ *Idem*

³¹⁵ *Idem*, p.178

³¹⁶ BARTH, Karl. *Esboço de uma Dogmática*. São Paulo, Fonte Editorial, 2006, p.67

Mas, este equívoco já ficou evidenciado no capítulo anterior. Outro equívoco de Barth foi o de sua afirmação da (im)possibilidade de se falar da narrativa de Gn 1-2 por meio do mito. Para Barth:

O mito trata dos problemas inevitáveis e eternos colocados para o homem de todas as épocas pela existência da vida e da morte, do sonhar e do acordar, do nascimento e da morte, do dia e da noite, do amanhecer e do entardecer, etc. Tais são os temas do mito. O mito considera o mundo, por assim dizer, a partir de seus limites, mas trata-se do mundo já existente. Não existe mito da criação pela simples razão de que a criação como tal, permanece inacessível ao mito. É assim, por exemplo, com o mito babilônico da criação, onde estamos claramente tratando com um mito sobre crescimento e decadência, que não tem conexão alguma com Gn 1-2. Pode-se, no máximo, afirmar que o texto de Gênesis conservou alguns traços mitológicos³¹⁷.

De acordo com Barth, em Gn 1-2, a Bíblia fala de acontecimentos que escapam ao nosso conhecimento histórico. Obviamente Barth está falando de história histórica. Ou mesmo, Barth está falando com reservas sobre o tipo de história objetiva de seu tempo, isto é, da ciência histórica que privilegiava as fontes primárias, documentos e objetos de pesquisa que conduziram o conhecimento histórico alemão ao mundo idealista e pragmático.

Diante desse contexto é mais do que óbvio que a escolha de Barth apontasse para o mundo da Igreja, com fundamentos claros nas Escrituras. Para Barth, *a característica dos relatos bíblicos da criação é que eles estão estreitamente ligados à história de Israel, vale dizer, à história da ação de Deus desencadeada pela sua aliança com o homem³¹⁸*. O ponto de referência básico que será a chave hermenêutica do “fio” da história para Barth é a teologia da “aliança” ou propriamente o termo “pacto”, usado incansavelmente em sua dogmática, sobretudo nos volumes onde tratou conjuntamente os temas: Criação e Redenção.

³¹⁷ BARTH, Karl. *Esboço de uma Dogmática*. São Paulo, Fonte Editorial, 2006, p.67

³¹⁸ *Idem*

Ou seja, o conceito de história para Barth seguiu o “caminho do meio”, isto é, por um lado, não fez concessão à especulação filosófica, quanto ao uso da linguagem mítica e, por outro lado, não fez concessão ao historicismo científico de seu tempo. Podemos dizer que este caminho do meio foi caracterizado por Barth como o caminho da Igreja, o caminho da comunidade, o caminho da fé no Deus que agiu, age e agirá na história. Para Barth, segundo o Antigo Testamento, essa história começa já com a criação do céu e da terra³¹⁹. Então, para Barth, o “conhecimento” e a “história” apontavam para o conhecimento da criação e conhecimento de Deus e, por conseqüência, estavam estritamente ligados àquilo que ele denominou de *conhecimento de fé, no sentido mais rigoroso e mais exclusivo*³²⁰.

Este caminho do meio escolhido por Barth para escrever sua Teologia da Criação obteve sustentação por meio da ênfase nas Sagradas Escrituras. Barth adotou a expressão, supostamente³²¹ agostiniana, da *Creatio ex nihilo*; Barth disse que a realidade que Deus conferiu ao mundo repousou sobre uma criação a partir do nada. E, como conseqüência, a Palavra de Deus é a força que permitiu a todas as criaturas serem o que elas são. Para Barth, tudo faz sentido por meio da Palavra de Deus.

Segundo Barth, por meio da Palavra, Deus não só criou todas as coisas, mas também as governa e as mantém para servir de teatro à sua glória. A isto Barth denominou de *fundamento e fim* da criação. Barth afirmou categoricamente que tanto este fundamento quanto este fim, são, em definitivo, uma só e mesma coisa³²². O que Barth designou como “uma só e mesma coisa” em relação ao fundamento e fim da criação diz respeito à doutrina da graça, defendida por meio do conceito de “pacto” desde Agostinho até Calvino, teólogos de referência para Barth.

³¹⁹ BARTH, Karl. *Esboço de uma Dogmática*. São Paulo, Fonte Editorial, 2006, p.67

³²⁰ BARTH, Karl. *Esboço de uma Dogmática*. São Paulo, Fonte Editorial, 2006, p.68

³²¹ De acordo com Philip Hefner, não há nenhuma certeza para afirmarmos que Agostinho tenha sido o criador da expressão teológica *Creatio ex nihilo*. HEFNER, Philip, J. In: *Dogmática cristã*. São Leopoldo, RS, Sinodal, 1990, p.314

³²² BARTH, Karl. *Esboço de uma Dogmática*. São Paulo, Fonte Editorial, 2006, p.76

Desta forma, a chave hermenêutica óbvia que podemos encontrar na Teologia dogmática da Criação em Karl Barth é a expressão *Heilsgeschichte* (História da Salvação). Esta história da salvação, de acordo com Barth, tem a ver com a definição do conceito de tempo e eternidade. Para Barth existe uma conexão dialética entre tempo e eternidade. Esse conceito de tempo e eternidade, de acordo com Barth, diz respeito ao passado tanto ao tempo da criação quanto ao ato da criação; diz respeito ainda ao tempo presente como “palco” da história da revelação de Deus e diz respeito ainda ao tempo que há de vir.

Cabe aqui ressaltarmos o comentário ao *Credo Apostólico* que Barth escreveu e publicou, por volta de 1935. Trata-se de uma obra referencial no sentido de revelar a intenção e o fundamento da teologia dogmática de Karl Barth. Os mesmos argumentos bíblicos e teológicos que encontramos nesta obra de 1935 estarão presentes também em sua obra *Esboço de uma dogmática*³²³ de 1946 bem como estarão presentes também em sua Dogmática Eclesiástica, inconclusa por causa de sua morte em 1968. Isso significa que Barth manteve até o fim de sua vida esta forma de escrever teologia.

Em seu *Credo Apostólico*, ao comentar a confissão: *Inde venturus est iudicare vivos est mortuos* (de onde virá para julgar os vivos e os mortos), Barth liga o conceito do tempo numa conexão entre “tempo e eternidade”, de modo que se pense simultaneamente no tempo da criação/passado, no ato da criação/história/revelação e na esperança da consumação. De acordo com Barth, *a Igreja, cuja fé está confessada no Credo, olha para trás e, também para frente. Ela tem um passado e um futuro. Ela se lembra e aguarda. Ela existe, portanto, em um presente transitório*³²⁴.

É a este *transitório* que Barth aplica a conexão dialética entre passado presente e futuro, dando a origem àquilo que ele denominou de tempo e eternidade a partir das expressões latinas: *Opus ad extra* e *Opus ad intra* (ações do lado de dentro e ações do lado de fora). Com isso, a Teologia da Criação em Karl Barth é construída sob a lógica cristã. Segundo Barth, por meio da conexão, com sentido duplo (*bará e logos*), Deus é tanto o criador quanto o redentor.

³²³ Obra traduzida em português, publicada pela Fonte Editorial em 2006

³²⁴ BARTH, Karl. *Credo*. São Paulo, Novo Século, 2003, p.121

Portanto, a Teologia da Criação em Karl Barth é essencialmente construída sob a perspectiva da história da salvação. Barth afirmou: *no momento em que Deus fala e falou dentro da história de Israel, em Jesus Cristo e dentro da sua Igreja, no momento em que diz sua Palavra hoje e que dirá amanhã, a criação foi, é, e será*³²⁵.

A figura da insígnia e do patrocínio de que falamos no segundo capítulo é agora novamente destacada a partir desta ênfase que Barth deu em sua Teologia da Criação, de que Jesus Cristo é o meio (modelo, insígnia) pelo qual todas as coisas vieram à existência; e o patrocínio do Novo Testamento adquire o sentido de “investimento” em busca da construção e manutenção do dogma cristão da criação. Para Barth,

*... o mundo veio a existir, foi criado e é carregado pela criança nascida na manjedoura de Belém; pelo homem que morreu na cruz do Gólgota e ressuscitou no terceiro dia. Tal é a Palavra criadora da origem de tudo o que existe. É aqui que se encontra o sentido, o fundamento da criação, e é por isso que a Bíblia se abre com as palavras: “No princípio, Deus criou os céus e a terra”*³²⁶.

Entretanto, o elemento que desejamos destacar neste último capítulo de nossa pesquisa, se mostra por meio da seguinte questão: “A história da salvação é o único meio para se expressar e confessar o dogma da criação”? Para respondermos a esta pergunta, certamente deveremos partir da hipótese de que é também possível crer e confessar a fé no Deus criador, sem, contudo, e apressadamente chamarmos ou definirmos tal confissão de história da salvação.

A partir do pensamento de Ricoeur, na perspectiva da história, pretendemos seguir pelo caminho de novos enfoques hermenêuticos para se reler tanto a narrativa da criação, segundo o bloco Gn 1-2 quanto à importância da fé cristã no sentido de se expressar a esperança escatológica. É verdade que esse caminho só é novo na perspectiva da Igreja, pois, há algumas décadas vem sendo desbravado por meio de novas propostas hermenêuticas no campo acadêmico.

³²⁵ BARTH, Karl. *Esboço de uma Dogmática*. São Paulo, Fonte Editorial, 2006, p.76

³²⁶ BARTH, Karl. *Esboço de uma Dogmática*. São Paulo, Fonte Editorial, 2006, p.76

Mas neste ponto, consideramos extremamente válida a preocupação que Barth teve de atender a demanda da comunidade de fé no seu ensejo de ler a Bíblia como fonte de inspiração e revelação. E esta será também a nossa preocupação; queremos nos valer dos novos enfoques hermenêuticos, mas também queremos continuar a ler e expor as Escrituras como Palavra de revelação numa perspectiva litúrgica.

Ao afirmarmos que o caminho dos novos enfoques hermenêuticos não é novo, estamos nos valendo do longo período entre os séculos XVIII e XX por onde passou e passa atualmente a pesquisa bíblica. Consideramos necessário mostrar aqui um rápido panorama itinerante trilhado pela pesquisa bíblica, pois, foi de posse desse caminho panorâmico que Barth se viu desafiado a escrever sua teologia eclesiástica. Aliás, na recente obra de Walter Brueggemann, *Teología del Antiguo Testamento: Um juicio a Yahvé* temos exatamente uma apresentação bem detalhada deste panorama da nova pesquisa bíblica.

É de suma importância considerarmos os últimos estágios da pesquisa bíblica, pois, além de verificarmos as mudanças metodológicas ao longo dos séculos, acreditamos que a inspiração para novas mudanças poderá surgir como insight para esse movimento dinâmico que é tanto a busca do conhecimento do passado quanto, e ao mesmo tempo, a imaginação do presente e futuro. Nesse sentido, a tentativa de se buscar uma hermenêutica adequada gerou várias metodologias nos últimos dois séculos.

De acordo com Brueggemann, um novo estudante de teologia bíblica não deverá evitar em sua formação acadêmica o estudo sobre a crítica histórica, pois, ela é parte responsável pela grande mudança de sensibilidade que conseguiu se desvencilhar da autoridade e da tradição eclesiástica, tendo como ponto de partida a investigação objetiva e autônoma³²⁷. Para Brueggemann, o desenvolvimento da ciência supôs que a

³²⁷ BRUEGGEMANN, Walter. *Teología del Antiguo Testamento: Um juicio a Yahvé. Testimonio. Disputa. Defensa*. Salamanca, Sígueme, 2007, p.24

Bíblia passara a ocupar neste período do surgimento da modernidade uma posição interpretativa sem privilégios³²⁸.

É bem verdade que o primeiro impulso de separação da interpretação bíblica da autoridade eclesiástica se deu com a Reforma Protestante. E, dada a aparição da *ciência* de Bacon, o *racionalismo* de Descartes, o *empirismo* de Locke e, finalmente, a *história* de Hegel, seria impossível evitar que o estudo da Escritura não fosse influenciado, como foi, pelas circunstâncias daquele novo tempo³²⁹. Como consequência da modernidade, a crítica histórica surgiu emancipada da autoridade eclesiástica. Assim, a interpretação da Igreja, marcada pelas categorias reducionistas da interpretação bíblica, passou a ser percebida como censura que impedia a compreensão da Bíblia em si mesma; o texto era obrigado a confirmar categorias e afirmações pré-estabelecidas³³⁰.

O aspecto extremamente relevante abordado na citada obra de Brueggemann é a de que nós, intérpretes das Escrituras, não podemos nos negar às novas configurações da linguagem e da hermenêutica que se mostram em nosso tempo e contexto. Para ele, todos nós somos filhos do nosso contexto e época, do mesmo modo que o foram todos os intelectuais que nos precederam; aqueles que nos precederam não resistiram ao novo espírito da época, não resistiram à tentação de usar modelos da crítica científica e da crítica histórica³³¹.

Pelo viés da pesquisa bíblica histórica destacaram-se durante décadas as teorias propostas por Julius Wellhausen, que em linhas gerais explicavam o Pentateuco como coletânea de documentos produzidos em épocas posteriores a Moisés. E pelo viés da pesquisa bíblica por meio da literatura o destaque é o de Hermann Gunkel.

³²⁸ BRUEGGEMANN, Walter. *Teología del Antiguo Testamento: Um juicio a Yahvé. Testimonio. Disputa. Defensa*. Salamanca, Sígueme, 2007, p.24

³²⁹ BRUEGGEMANN, Walter. *Teología del Antiguo Testamento: Um juicio a Yahvé. Testimonio. Disputa. Defensa*. Salamanca, Sígueme, 2007, p.26

³³⁰ *Idem*

³³¹ *Idem*

A partir do conceito de *Literaturgeschichte* (história da literatura) Gunkel abriu um novo caminho para a hermenêutica bíblica, defendendo a tese de que o Antigo Testamento devia ser visto sob o ponto de vista da *transmissão oral para as tradições históricas de Israel, sendo que tais tradições foram recitadas de geração em geração para explicar a história do povo e “unir” cada nova geração com a anterior*³³².

Das várias metodologias desenvolvidas neste período da modernidade, uma que merece destaque é a chamada *metodologia querigmática*, que ainda ecoa em nosso tempo. A palavra *kerygma* quer dizer "proclamação" e é normalmente associada com o método popularizado pelo crítico inglês C. H. Dodd, que estudou a proclamação da Igreja primitiva que se encontra no Novo Testamento. Dodd usou a palavra *kerygma* para descrever o padrão de proclamação que ele descobriu nas cartas de Paulo e nos sermões registrados no livro dos Atos³³³.

Esta metodologia querigmática ganhou notoriedade quando foi aplicada ao Pentateuco, por von Rad. A exegese querigmática procurou descobrir a essência da mensagem, o *kerygma*, dos cinco livros do Pentateuco como chave para sua interpretação. A partir do enfoque da fé israelita, von Rad obteve destaque proeminente. De acordo com ele, o conteúdo do Hexateuco foi resumido em três credos históricos que preservaram os elementos básicos da história de Israel até então. O primeiro é Dt 26:5b-9. O segundo é Dt 6:20-24 e o terceiro é Js 24:2b-13. Para von Rad, *estes credos foram essencialmente declarações de fé*³³⁴.

A base desses credos foi fortemente fundamentada na seguinte estrutura:

...a chamada dos antepassados de Israel, a promessa da terra de Canaã, o Êxodo, a peregrinação no deserto, e a entrada na terra prometida. Atrás

³³² JONES, Landon. In: *Revista de reflexão Teológica da Faculdade Batista de Campinas. Idem*, p.4

³³³ DODD, C.H. *The Apostolic Preaching and Its Development*. London, Hodder & Stoughton, 1936. Apud: JONES, Landon. In: *Revista de reflexão Teológica da Faculdade Batista de Campinas*. Campinas: 6ª edição, V5, N°2, Dezembro de 2009, artigo: *Gerhard von Rad e o Kerigma do Pentateuco*

³³⁴ von RAD, Gerhard. *The Problem of Hexateuco and other Essays*. New York, Mcgraw-Hill, 1966, p.8. Apud: JONES, Landon. In: *Revista de reflexão Teológica da Faculdade Batista de Campinas. Idem*, p.5

dos elementos desses credos estavam as várias tradições históricas de Israel que circularam originalmente no contexto religioso de Israel. Aos poucos essas tradições foram "cortadas" dos seus laços religiosos e faziam parte das tradições históricas gerais do povo de Israel. O trabalho de juntar e organizar essas várias tradições foi feito principalmente por um indivíduo desconhecido, mas designado como o Javista³³⁵.

De acordo com von Rad, foi o Javista o responsável pela forma final do Pentateuco, sendo que os demais redatores que participaram de sua construção seguiram o padrão que o Javista havia descoberto nos credos históricos antigos. Desse modo, o Javista fez o trabalho de um colecionador. E é exatamente nesta atividade colecionadora que reside toda a problematização hermenêutica. Segundo von Rad, como colecionador o Javista tinha interesse na preservação dos propósitos religiosos antigos do seu material³³⁶. Mas, contudo, von Rad questionou a capacidade do Javista de realizar esta tarefa.

Diante disso, podemos dizer que esta mesma tarefa de colecionador continua a ser desenvolvida por muitos. Tanto aconteceu no passado distante, quanto no tempo do Novo Testamento bem como ainda na história da igreja cristã. Ou seja, da mesma forma que para von Rad houve uma reflexão teológica que “reformou” as histórias antigas para uma nova geração de ouvintes e leitores, nós também acreditamos que, entre outros, Karl Barth “reformou” as histórias bíblicas de Israel sob a égide da teologia cristã, na perspectiva da história da salvação. E do mesmo modo que a tarefa do Javista acabou gerando um “Cânon” chamado de Pentateuco, Barth também sedimentou a partir do conceito da revelação de Deus nas Escrituras, extraído da patrística e reformulado por reformadores como Lutero e Calvino, um “Cânon” descrito como *Heilsgeschichte*.

Nas palavras de Brueggemann, Barth surgiu como divisor de águas: tudo depois de Barth será posbarthiano, dada a sua tarefa de retorno à retórica. Há um duplo sentido na tarefa realizada por Barth. De acordo com Brueggemann, de forma negativa, Barth

³³⁵ von RAD, Gerhard. *The Problem of Hexateuco and other Essays*. New York, Mcgraw-Hill, 1966, p.8. Apud: JONES, Landon. In: *Revista de reflexão Teológica da Faculdade Batista de Campinas*. *Idem*, p.5

³³⁶ von RAD, Gerhard. *The Problem of Hexateuco and other Essays*. New York, Mcgraw-Hill, 1966, p.8. Apud: JONES, Landon. In: *Revista de reflexão Teológica da Faculdade Batista de Campinas*. *Idem*, p.6

colocou fim nas premissas da modernidade que haviam vacinado o texto bíblico contra qualquer afirmação teológica séria. De forma positiva, afirmou que a fé bíblica tem uma voz peculiar³³⁷. Entretanto, apesar da tarefa de Barth ter sido enfatizada pelo retorno ao texto, por meio da retórica bíblica, Brueggemann afirma que o “real” de Barth, procurado no texto, não é conhecido e nem está disponível³³⁸.

A saída possível encontrada por Barth para se buscar ou mesmo conhecer este “real” foi a do testemunho. Mas a saída de Barth pelo viés da retórica em busca do “real” do texto bíblico é, deveras, sofrível, pois o resultado obtido da busca desse “real” será denominado de “testemunho”. Contudo, ligar o “real” do texto bíblico ao testemunho, quase sempre gera normatividade. Problema que Barth não pode evitar em sua teologia.

Como vimos no capítulo dois, segundo Barth, por um lado, num sentido rígido esse testemunho tem um aspecto *posthistorischen* (pós-histórico) e até este ponto, necessariamente, o testemunho tomará a forma de *Weissagung* (predição ou profecia). Por outro lado, e de modo similar, o testemunho a respeito da *Schöpfungsgeschichte* (história da criação) tem um aspecto completamente *unhistorischen* (não-histórico) ou mesmo *praehistorischen* (pré-histórico) e neste ponto tal testemunho deve tornar-se *Sage* (saga), sendo que seus autores são convocados e reivindicados a explorar *die Möglichkeiten* (as possibilidades) *der geschichtlichen Divination und Dichtung* (da adivinhação histórica e da poesia)³³⁹.

Apesar de discordarmos do uso do conceito de saga, devemos reconhecer que a retórica de Barth é apropriada, já que sua intenção é o retorno ao texto bíblico. Mas o

³³⁷BRUEGGEMANN, Walter. *Teología del Antiguo Testamento: Um juicio a Yahvé. Testimonio. Disputa. Defensa*. Salamanca, Sígueme, 2007, p.32

³³⁸ *Idem*, p.33

³³⁹ BARTH, Karl. *Die Kirchliche Dogmatik*. Zürich, EVZ-Verlag, 1970, Vol.III/1, p.99

uso teológico e dogmático que Barth fará do conteúdo deste testemunho é ultrapassado para o nosso tempo.

Desse modo, o “real” encontrado ou conhecido no texto bíblico, ou no mundo do texto, como diria Ricoeur, até pode receber o nome de “testemunho”. Porém, a afirmação soteriológica, firmada no conceito da *Heilsgeschichte*, preocupa a teologia e a pregação contemporâneas. Para Ricoeur, esta leitura resolutamente cristocêntrica dos dois testamentos é influência de Karl Barth³⁴⁰. Em outras palavras, podemos dizer que Barth, com sua tarefa retórica, conseguiu reconduzir a teologia bíblica de volta para o texto, livrando-a do domínio histórico crítico e científico de seu tempo. Mas, depois de quarenta anos de produção e influência teológica Barth também acabou produzindo outra forma de domínio. Esta tendência dos “domínios” parece ser a maldição cíclica do pensamento teológico ocidental.

A “soberania” dominante do cristianismo, por séculos, ditou as normas do “que” e do “como” se deveria pensar, em nome da posse, ou da chave da Palavra e revelação de Deus. Esta soberania fez do cristianismo o detentor e portador exclusivo da revelação de Deus. Segundo Fohrer, *desde o início, a Igreja primitiva sempre teve uma Escritura Sagrada. Com efeito, ela adotou a Sagrada Escritura do judaísmo – o Antigo Testamento – como ele era na época, como se se tratasse de um fato pacífico*³⁴¹.

As muitas palavras e ensinamentos de Jesus citando o Antigo Testamento criaram e sedimentaram o pressuposto de que o Antigo Testamento continha a revelação para a Igreja. Para Fohrer, *a mensagem cristã trouxe consigo uma dupla utilização do Antigo Testamento: a prova profética e a interpretação alegórica ou tipológica. Sem*

³⁴⁰ RICOEUR, Paul. LaCocque, André. *Pensando biblicamente*. Bauru, SP, EDUSC, 2001, p.49

³⁴¹ FOHRER, Georg. *Estruturas teológicas fundamentais do Antigo Testamento*. São Paulo, Paulinas, 1982, p.18. Veja também a obra de Alfonso García Rubio. *Unidade na Pluralidade. O ser humano à luz da fé e da reflexão cristãs*. São Paulo, Paulus, 4ª Edição, 2006, pp.118-178

isso, não se podia alcançar a identidade entre o Antigo Testamento e a mensagem cristã³⁴².

A obra de Georg Fohrer citada acima foi publicada originalmente em 1972 e foi publicada em português dez anos depois. Contudo, quarenta anos depois, as informações contidas nesta obra ainda são abertamente provocativas e certamente inadmissíveis no mundo da Igreja, pelo menos o é em boa parte das igrejas no Brasil. Um destaque que podemos fazer da obra de Fohrer, que com certeza causa arrepio em muitos cristãos, é o de que:

Nascido das tradições cristãs primitivas e de coletâneas de textos, o Novo Testamento tornou-se naturalmente o pressuposto da unidade, da concordância e da harmonia de toda a Bíblia, muito embora a compreensão do Antigo Testamento em bases neotestamentárias – trate-se de prova profética, interpretação cristológica, alegórica, tipológica ou visão histórico-salvífica – represente uma usurpação em relação à viva operosidade de Deus no Antigo Testamento, originariamente independente³⁴³.

Para Fohrer a “prova profética” não capta a essência do Antigo Testamento; ao contrário, é exegeticamente impossível, como já demonstrado em Bultmann³⁴⁴. Um exemplo de muitos que poderiam ser mostrados desta usurpação do Antigo Testamento pelo Novo é a passagem de Jo 19.24 que cita o Sl 22.19: “*Repartiram entre si minhas vestes e sortearam minha roupa*”. De acordo com Fohrer:

Não se trata de um salmo messiânico, mas da prece de um doente que pede e recebe ajuda de Deus, como demonstra o canto de ação de graças

³⁴² FOHRER, Georg. *Estruturas teológicas fundamentais do Antigo Testamento*. São Paulo, Paulinas, 1982, p.18. Veja também a obra de Alfonso García Rubio. *Unidade na Pluralidade. O ser humano à luz da fé e da reflexão cristãs*. São Paulo, Paulus, 4º Edição, 2006, pp.118-178

³⁴³ FOHRER, Georg. *Estruturas teológicas fundamentais do Antigo Testamento*. São Paulo, Paulinas, 1982, p.18. Veja também a obra de Alfonso García Rubio. *Unidade na Pluralidade. O ser humano à luz da fé e da reflexão cristãs*. São Paulo, Paulus, 4º Edição, 2006, pp.118-178

³⁴⁴ BULTMANN, Rudolf. *Weissagung und Erfüllung*. In: *Probleme Alttestamentlicher Hermeneutik*. 1960. Apud: FOHRER, Georg. Op. Cit, p.19

dos VV.23-31. Como Jesus havia pronunciado sobre a cruz as palavras iniciais desse salmo, ele foi interpretado em termos messiânicos, encontrando-se no versículo 19 uma referência ao abuso romano de repartir as vestes de um justicado. Infelizmente, o redator do Evangelho de João não compreendia a poesia hebraica e, no paralelismo sinonímico do Sl 22.19 – que, no texto hebraico, indica o mesmo fato –, leu duas ações: a repartição das vestes e o sorteio da roupa. E, como era necessário justificar o segundo fato, Jo 19.23 teve então a idéia da túnica inconsútil e, conseqüentemente, indivisível. E assim, em virtude de sua errônea interpretação messiânica, introduziu em seu evangelho um novo elemento³⁴⁵.

Com palavras conclusivas e até em tom irônico, Fohrer disse que a “prova profética” não serve para nada e além de errada é, para nós, completamente insignificante³⁴⁶. Um dado curioso que serve para compararmos Fohrer com Barth é a forma de leitura hermenêutica que ambos fizeram do Antigo Testamento. Karl Barth, ao mencionar a serpente do paraíso, disse que alguém lhe perguntou:

A serpente no Paraíso “realmente” falou. Eu decididamente me oporia a caracterizar este incidente como “mito”, do mesmo modo que caracterizá-lo no sentido da ciência histórica como “histórico”, pois o fato de uma serpente estar falando agora mesmo é pouco capaz de ser imaginado por mim. Porém, não seria melhor nos agarrarmos ao fato de que isto está escrito e prosseguirmos com nossos interesses sobre o quê a serpente falou. A mim me parece serem palavras muito importantes e significativas que eu não gostaria, sob quaisquer circunstâncias, de descartar da Bíblia³⁴⁷.

Do lado oposto ao de Barth, Fohrer, ainda falando sobre a “prova profética” afirmou categoricamente:

Nós não somos judeus e não esperamos nenhum messias; sendo assim, não temos necessidade de girar em torno de uma espera e muito menos em torno da Lei. O fato de que certos círculos esperavam um messias naquela

³⁴⁵ FOHRER, Georg. *Estruturas teológicas fundamentais do Antigo Testamento*. São Paulo, Paulinas, 1982, p.20

³⁴⁶ *Idem*

³⁴⁷ FOHRER, Georg. *Estruturas teológicas fundamentais do Antigo Testamento*. São Paulo, Paulinas, 1982, p.20

*época é uma questão histórica, não uma questão de fé que nos diga respeito. Para nós, não interessa se Cristo era ou não o messias esperado pelo judaísmo daquela época, mas se ele representa a salvação para nós e para a nossa situação*³⁴⁸.

Ainda de acordo com Fohrer, não há dúvida de que existem bons motivos para o Antigo Testamento contar história assim como faz: na verdade, ele não narra a história, mas sim vincula inseparavelmente entre si dados históricos e interpretação teológica³⁴⁹. A isto von Rad, falando da tarefa do Javista, chamou de técnica redacional, ou mesmo de colecionador. Para Fohrer, o Antigo Testamento, de fato, narra a história porque lhe interessa a interpretação do relato. É exatamente isso que torna impossível a defesa de uma história da salvação (*Heilsgeschichte*)³⁵⁰.

É a este tipo de método hermenêutico que Barth se opôs radicalmente. Então, o que temos, por exemplo, entre Barth e Fohrer, é a descrição de dois pólos extremos. E eles representam tendências que sempre existiram ao longo dos séculos. Aliás, existiram até mesmo na composição do Pentateuco, dadas as várias fontes que o compuseram, conhecidas como Javista (J), Eloísta (E), Deuteronomista (D) e Sacerdotal (P).

As grandes mudanças sócio-culturais de nosso tempo sob o impacto da comunicação virtual, quase em tempo real, nos fazem rever nossos códigos religiosos bem como a nossa normatividade doutrinária. O acesso à internet propiciou ao ser humano moderno o acesso às informações que num passado recente seriam praticamente impossíveis. O nosso tempo é marcado por relacionamento e por comunicação digitais. Assim, qualquer pessoa e a qualquer hora tem-se a possibilidade de apropriar-se de uma noção geral de todo tipo de manifestações religiosas, suas raízes, suas tendências e ainda suas possibilidades de engajamento virtual ou mesmo, diríamos, culto ou ritos virtuais.

³⁴⁸ FOHRER, Georg. *Estruturas teológicas fundamentais do Antigo Testamento*. São Paulo, Paulinas, 1982, p.20

³⁴⁹ *Idem*, pp.27-28

³⁵⁰ *Idem*, p.28

Desta forma, acreditamos que a tecnologia da informação tornou-se importante instrumento de proliferação de ensino das mais diversas descobertas, incluindo, por exemplo, as mais variadas informações sobre as grandes religiões, conhecidas como “religiões do livro”, entre elas o cristianismo. Assim, descobertas importantes, que já eram conhecidas há décadas no mundo acadêmico, agora estão sob o acesso de todos. Isso nos faz perceber que todo esforço institucionalizado das tradições católica romana e protestante de “esconder” as descobertas fascinantes e provocativas da pesquisa bíblica chegou ao seu fim.

Diante deste cenário da livre informação, a qualquer tempo e em qualquer lugar do mundo, somos todos convocados ao desafio de voltarmos a ler as Sagradas Escrituras como fonte de revelação de Deus na história e ainda no presente. Contudo, não temos e nem podemos mais nos negar ao trabalho de considerar com seriedade o avanço da atual pesquisa bíblica. E para este empreendimento, um caminho que consideramos válido, atual e promissor é o da literatura.

Por este caminho grandes pensadores já passaram e mais do que isto, nos deixaram trilhas importantes para que possamos dar continuidade ao desbravamento da busca pelo agir de Deus no passado bem como no presente. Dentre estes pensadores, destacamos Paul Ricoeur. A partir de sua filosofia hermenêutica da linguagem acreditamos com fortes razões que será possível interpretarmos as Sagradas Escrituras por meio de novos enfoques, não só atuais, mas também relevantes para o ser humano pós-moderno e conectado virtualmente.

Portanto, acreditamos que a saída hermenêutica contemporânea deva ser a da literatura. A língua do Antigo Testamento é o hebraico! Apesar de óbvia esta informação, entendemos que é exatamente aí que reside toda fonte de dificuldades. Quem lê está interpretando e quem traduz interpreta mais ainda. Esta afirmação levanta as mais variadas e polêmicas questões, do tipo, por exemplo: Como se deu a revelação divina na Bíblia? O que é canônico e o que é apócrifo? Existe texto original? E ainda

uma última e talvez a mais intrigante: A quem pertence a autoridade de interpretar a Bíblia?

Basicamente, a “resposta oficial” para todas estas questões vem de duas fontes. Do lado católico romano, a própria Bíblia é fonte de interpretação a partir do Espírito Santo, considerando também a tradição oral dos bispos apostólicos. Na tradição protestante prevalece a marca da autoridade da própria Bíblia e o Espírito Santo é fonte de iluminação e entendimento de toda verdade escrita.

Seguindo por esse caminho podemos então afirmar que toda heresia tem base bíblica, pois, a rigor, nasce da interpretação da própria Bíblia. Mas, há quem diga que a heresia é a “verdade” dita pelo mais fraco. Por exemplo, se alguém nos dissesse que é pecado usar métodos contraceptivos no matrimônio, provavelmente faríamos coro dizendo que isto é um completo absurdo. Contudo, uma hermenêutica literal, ou “popular” de Gn 1.28: “*Sede fecundos, multiplicai-vos, enchei a terra*”, concluiria que a “vontade de Deus” não pode ser descumprida. Nesta busca incansável ao longo dos séculos para descobrir a quem se dirige a autoridade de interpretação da Bíblia, os “cristianismos” escreveram uma história de “vitoriosos” e “derrotados”.

A tradição reformada usa a Bíblia como autoridade definitiva – única regra de fé e prática. A tradição, a razão e a experiência são freqüentemente incluídas nas discussões “hermenêuticas”, mas estes três elementos são freqüentemente interpretados à luz da autoridade da própria Bíblia. A interpretação da Bíblia varia do literal até o uso da alta crítica bíblica. A expressão “alta crítica bíblica” significa que tais recursos podem ser usados para melhor entender os textos bíblicos, mas há debate intenso quando contradizem, fundamentalmente, a “interpretação tradicional” de um texto bíblico³⁵¹. É justamente neste ponto que reside a disputa pela “verdade” bíblica.

³⁵¹ SCHWARZ, Hans. In: *Dogmática Cristã*. São Leopoldo, Sinodal, 1995, volume 2, Locus: Escatologia, p.485

E se o assunto, porventura, envolver temas de grandes debates da sociedade, como por exemplo, já foi e ainda o é em alguns lugares a disputa entre Criação e Evolução ou o tema da homossexualidade que é hoje praticamente debatido em todo o mundo, com toda certeza haverá disputa em nome da “verdadeira” hermenêutica bíblica.

De um lado há uma variedade de estudiosos que usa a alta crítica bíblica para “fundamentar” uma perspectiva conservadora; de outro lado, há também uma variedade de estudiosos que usa a alta crítica bíblica, contudo, quase sempre são estigmatizados e caricaturados de “liberais”. Nesta luta de titãs, obviamente, o “vencedor” levará o símbolo de detentor da “inspiração” do Espírito Santo. Desta forma, a interpretação bíblica foi, é e deveria deixar de ser altamente influenciada pela identidade individual e social e pelas experiências pessoais³⁵².

A nossa conduta de intérpretes da Bíblia não pode ser fundamentada numa autoridade moral que nos leve à escolha seletiva de alguns textos bíblicos e a exclusão de outros para justificarmos nossas necessidades pessoais, sociais, econômicas, políticas, religiosas e espirituais. O que é inspiração do Espírito Santo? Certamente não é a escolha seletiva de textos bíblicos que sirvam aos nossos princípios, fins e valores ideologicamente institucionalizados.

Nesse sentido, reconhecemos aqui a importante colaboração de Brueggemann, que faz uma considerável advertência contra o “domínio” do método histórico crítico que imperou durante décadas. Para Brueggemann, tanto a investigação histórica quanto a interpretação teológica, partiam da hipótese de que a “realidade” estava em outra parte diferente do texto³⁵³. Com veemência, Brueggemann diz que a crítica histórica tal como foi e ainda o é em determinados lugares, tornou-se desgraçadamente famosa por sua

³⁵² FARRIS, James. In: *Estudos de Religião*, nº24. São Bernardo do Campo, UMESP – Pós-Graduação em Ciências da Religião, 2003, Artigo: Homossexualidade, duas perspectivas cristãs, p.167

³⁵³ BRUEGGEMANN, Walter. *Teología del Antiguo Testamento. Um Juicio a Yahvé*. Salamanca, Sigueme, 2007, p.69

falta de interesse na expressão do texto bíblico mesmo³⁵⁴. E como consequência, Brueggemann diz que gerações inteiras de estudantes das Escrituras tendem a não ler o texto mesmo, crendo que as questões verdadeiramente importantes se acham detrás do texto.

A crítica aberta e contundente de Brueggemann ao método histórico crítico não significa que sua escolha seja pelo método da interpretação teológica ou dogmática. Ele também mostra grandes dificuldades neste método. Segundo Brueggemann, para ambos os métodos, o texto mesmo é somente incidental e instrumentalmente importante para o estudo daquilo que é (real), sendo que este (real) pode ser entendido ou histórica ou teologicamente³⁵⁵. Para Brueggemann, o estudo das Escrituras que alude o texto buscando o que é (real) é uma dificuldade antiga. Desse modo, ambos os métodos, histórico crítico e teológico não atendem mais as necessidades de nosso tempo.

Para Brueggemann, a proposta de Barth se configurou como um terceiro caminho, descrito pelo viés da retórica. Segundo Brueggemann, ao atribuir a Barth a recriação da possibilidade de uma teologia bíblica, temos de indicar uma questão importante que Barth e seus sucessores têm em conta. A afirmação de Barth da realidade de Deus é um exercício de retórica audaz, de modo que, para Barth, a realidade está profundamente enraizada na linguagem³⁵⁶.

De fato, acreditamos que a saída ou mesmo a opção de nosso tempo para ler e expormos as Escrituras Sagradas deva ser exatamente o retorno ao texto mesmo. Contudo, mesmo concordando que a opção de Barth pela retórica esteja correta, preferimos a opção de Paul Ricoeur que também propôs o retorno ao texto em si. Nesse sentido, vamos aqui seguir a mesma opção de Brueggemann que, ao seguir também pelo caminho do retorno ao texto, diz que no quesito “testemunho” optou pela proposta

³⁵⁴ BRUEGGEMANN, Walter. *Teología del Antiguo Testamento. Um Juicio a Yahvé*. Salamanca, Sigueme, 2007, p.69

³⁵⁵ *Idem*, p.32

³⁵⁶ BRUEGGEMANN, Walter. *Teología del Antiguo Testamento. Um Juicio a Yahvé*. Salamanca, Sigueme, 2007, p.69

daquilo que considerou ser a intenção de Barth³⁵⁷. Porém, no tocante ao método hermenêutico, Brueggemann faz opção pelo pensamento de Ricoeur.

Segundo Brueggemann, Ricoeur nos tem dado dois modos alternativos que nos propiciam o retorno ao texto. No primeiro, Ricoeur fala do “mundo do texto”; e no segundo, fala do “mundo frente ao texto”³⁵⁸. De acordo com Brueggemann, este “mundo do texto” de que fala Ricoeur, remete:

...a um conjunto de pressupostos e interações que se produzem na expressão do texto mesmo, sem analisar se tais pressupostos e interações são possíveis em o “mundo real”. Assim, por exemplo, em o “mundo do texto” é possível que Eliseu orasse e que os sírios se tornassem cegos (2Rs 6.18) e que o rei da Babilônia se convertesse em uma besta (Dn 4.33), de modo que os personagens do texto experimentam assim sua realidade. No mundo do texto, os controles e as limitações do “mundo exterior” ficam suspensos. Cabe destacar que este procedimento literário, que outorga grande liberdade à imaginação de um mundo alternativo, não é incongruente com a insistência de Barth em que o (real) deve preceder ao (possível), porque se um decide primeiro o (possível), o fará de acordo com o mundo assumido pela razão dominante³⁵⁹.

O segundo modo alternativo proposto por Ricoeur, para retorno ao texto mesmo, conforme apresentado por Brueggemann, diz respeito ao “mundo frente ao texto”. De acordo com Brueggemann, Ricoeur fala do “mundo frente ao texto”, em relação ao:

...mundo vital gerado pelo texto e mediado pelos agentes do texto quando estes o recebem. Os leitores e agentes atentos e complacentes são atraídos até aos pressupostos e às interações do texto mesmo, as quais, se se dá crédito ao texto, são, de fato, possíveis. Esta “possibilidade do mundo real”, gerada pelo texto mesmo, se converte em dado prático da reflexão teológica e insiste no ser supervisionado e vigiado pelo “mundo detrás do

³⁵⁷ BRUEGGEMANN, Walter. *Teología del Antiguo Testamento. Um Juicio a Yahvé*. Salamanca, Sigueme, 2007, p.33, conforme citação 47

³⁵⁸ *Idem*, p.73

³⁵⁹ BRUEGGEMANN, Walter. *Teología del Antiguo Testamento. Um Juicio a Yahvé*. Salamanca, Sigueme, 2007, p.73

texto”. Assim, inclusive o referente a Deus, a força geradora e imaginativa da retórica oferece ao agente do texto um Deus que não é conhecido ou disponível de outro modo³⁶⁰.

Portanto, ao adotarmos esta proposta de Brueggemann, fundamentada no pensamento de Ricoeur e seus dois modos propostos de retorno ao texto, temos como intenção, provocar novas leituras hermenêuticas, desprendidas tanto do método puramente histórico quanto do método puramente teológico-dogmático. Desta forma, de acordo com a proposta de Brueggemann, acreditamos que uma nova hermenêutica deverá se firmar na tese de que o texto não pretende “descrever” e sim, ao contrário, “gerar”, e a atenção ao texto deverá consistir no ato de permitir que este tenha sua voz plena e imaginativa e de “seguir” ao texto sem nenhuma restrição prévia³⁶¹.

3.1.2 A crítica de Paul Ricoeur ao conceito barthiano de *Heilsgeschichte*

A crítica de Ricoeur ao conceito barthiano de *Heilsgeschichte* não está formulada num texto específico ou mesmo numa palestra proferida por ele. Na verdade, precisamos fazer uma incursão nas obras de Ricoeur para reunir os elementos que nos dão subsídios para defender esta referida crítica de Ricoeur a Barth. Entretanto, a obra *Pensando biblicamente*, de André LaCocque e Paul Ricoeur apresenta um roteiro muito elucidativo para esta tarefa a que nos propomos.

Para abrirmos caminho nessa discussão entre o pensamento de Barth e o pensamento de Ricoeur, precisamos, em linhas gerais, resumir o conceito de *Heilsgeschichte* conforme apresentado por Barth. É por meio de uma questão, que todos nós humanos já nos fizemos e continuamos a fazê-la, que nos propomos abrir este tema.

³⁶⁰ BRUEGGEMANN, Walter. *Teología del Antiguo Testamento. Um Juicio a Yahvé*. Salamanca, Sigueme, 2007, p.73

³⁶¹ *Idem*

Barth inicia sua exposição sobre a Doutrina da Criação, com o seguinte questionamento:
Qual era a razão de Deus criar alguma coisa?

Esta pergunta estabelece exatamente os extremos entre os pensamentos de Barth e Ricoeur. Para falar do tema da Criação, Barth, evidentemente parte do pressuposto de duas premissas fundamentais: *Deus* e sua *Palavra*. Mas o ponto de partida de Ricoeur é outro. Para Ricoeur, *a criação emana de uma pré-história cujos eventos relatados põem em movimento um amplo dinamismo que opera no próprio cerne da história*³⁶². Ricoeur tem outro enfoque para pensar a criação. Seu enfoque é dirigido a dois termos fundamentais: (pré-história) e (história datável). Segundo Ricoeur, se é o “sentido” ou o “significado” da história que está em questão para a tese da *Heilsgeschichte*, nos textos relativos à Criação, então é com os eventos que emergem dessa pré-história que devemos lidar³⁶³.

A base da diferença entre a proposição de Ricoeur e a proposição de Barth se mostra a partir da expressão alemã *Ereignis* (evento). E isso fará toda diferença hermenêutica entre os dois pensadores, pois, em Ricoeur, *Ereignis* será analisado do ponto de vista da relação que liga, como num elo, os termos pré-história e história datável. Ricoeur se propôs esclarecer o uso destes dois termos pré-história e história datável e sua relação tanto no plano literário quanto no nível dos significados que nutrem a teologia bíblica. O nome que Ricoeur usou para falar da relação ou elo entre pré-história e história datável é precedência. Esta precedência é explicada por Ricoeur a partir daquilo que ele designou como *cesura* entre pré-história e história datável. Esta *cesura* é o paradoxo da intersecção entre pré-história e história datável.

Este conceito de precedência de que falou Ricoeur está na mesma ordem daquilo que Barth chamou de conexão entre tempo e eternidade. Para Barth, a partir da definição de pacto, há uma relação entre as ações *ad intra* (atos internos) do Deus trino

³⁶² LACOCQUE, André. RICOEUR, Paul. *Pensando biblicamente*. Bauru, SP, EDUSC, 2001, p. 49

³⁶³ *Idem*, p.50

que dizem respeito tanto à criação quanto as ações *ad extra* (atos externos) dizem respeito à redenção. E é na relação de “tempo e eternidade” em conexão com as ações *ad intra* e *ad extra* que o Deus trino se manifesta na história.

É baseado nisso que Barth também defendeu a idéia de que a redenção não foi um plano adicional posterior à queda ou até a própria criação. Para Barth o Filho já era o mediador no decreto eterno de Deus; já era o portador de nossa natureza humana; já era o humilhado e exaltado como portador de nossa carne; e desse modo, já amado por Deus, ele é a base e motivação da criação. Essa base da criação, ou seja, que Deus quis dar forma e função ao Filho, fez com que Deus começasse a agir como criador³⁶⁴.

Em Barth encontramos um sentido bem distinto para o uso do termo *Ereignis*. Se para Ricoeur, a relação entre pré-história e história datável se dá por meio daquilo que ele chamou de precedência, para Barth, esta relação se dá por meio daquilo que ele definiu como *testemunho*. Mas em Ricoeur, é por meio da *cesura* que se estabelece um paradoxo nesta relação de precedência entre pré-história e história datável.

De acordo com Barth existe também um paradoxo que se dá no nível do testemunho bíblico. Para Barth, o testemunho contém em si uma limitação indubitável, pois, ele em si mesmo não é idêntico à revelação propriamente dita. Para Ricoeur o paradoxo se dá no nível da *cesura* entre pré-história e história datável; já para Barth o paradoxo se dá no nível da limitação do testemunho humano acerca da revelação.

Mas é justamente aí que Barth se distancia de Ricoeur, pois sua solução para enfrentar este paradoxo é confessional. Barth propõe a tese da unidade indissolúvel entre palavra divina e palavra humana. Para ele, “onde a palavra de Deus é um evento (*Ereignis*), revelação e Bíblia são de fato, uma só coisa, palavra por palavra”³⁶⁵. Em

³⁶⁴ BARTH, Karl. *Church Dogmatics. The Doctrine of Creation*. III,1,p.56

³⁶⁵ BARTH, Karl. *Church Dogmatics*. 1,II. Edinburgh, T&T. Clark, 1956, p.127

Ricoeur, *Ereignis* é descrito pela relação de pré-história e história datável. Em Barth, *Ereignis* é descrito pela revelação de Deus em sua Palavra.

Desse modo, em Barth, o nível de confiança sobre este relato da manifestação de Deus, capturado pelo “testemunho” se dá por meio da fé. Mas isto porque em Barth os princípios fundamentais da sua teologia são, como já dissemos, Deus e sua Palavra. Mas em Ricoeur, também falando da revelação do sagrado, temos outros princípios fundamentais.

Em Ricoeur, a experiência com o caráter tremendo (*tremendum*) e fascinante (*fascinosum*) do sagrado não se inscreve nas categorias do logos da proclamação e nem de sua transmissão e interpretação. Para Ricoeur, o elemento numinoso do sagrado não tem a ver com a linguagem, mesmo se mais tarde venha usá-la até certo ponto³⁶⁶. Ricoeur, para falar de hierofania, disse reconhecer a magnífica colaboração de seu colega na Universidade de Chicago, Mircea Eliade. Segundo Ricoeur, Eliade acha que, embora não possamos descrever o numinoso diretamente, podemos, pelo menos, descrever a maneira como se manifesta³⁶⁷. Deste modo:

*Qualquer coisa utilizada pelo sagrado para se manifestar chama-se de hierofania. Ao mesmo tempo, é possível certa fenomenologia do sagrado porque tais manifestações possuem forma, estrutura e articulação. Contudo, e isso para mim é essencial, essa articulação não é originalmente verbal, mesmo quando expressões como “manifestar” e “mostrar” sugerem que o seja. Não se dá privilégio algum ao discurso*³⁶⁸.

Não há dúvidas de que, apesar da proposta de Barth de retornar ao texto, a partir da retórica, para se buscar o “real”, ainda assim vemos inconsistência na sua defesa do “testemunho” como fonte de revelação. De acordo com Ricoeur, é a opção da teologia israelita que fez esta oposição entre hermenêutica e manifestação, pois,

³⁶⁶ RICOEUR, Paul. *Figuring the Sacred*. Mineápolis, Fortpress, 1995, pp.48-57

³⁶⁷ *Idem*

³⁶⁸ RICOEUR, Paul. *Figuring the Sacred*. Mineápolis, Fortpress, 1995, pp.48-57

a totalidade da teologia de Israel organiza-se ao redor de certos discursos fundamentais: de um lado, história da matriz da teologia das tradições, as instruções da Torá articuladas em termos da confissão dos atos libertadores em torno do Êxodo. Do outro lado, a profecia indo ao ponto de abalar as bases da certeza e da confiança presentes na história dos eventos fundantes. Assim, as hierofanias passam para segundo plano porque as instruções da Torá proíbem as manifestações imagísticas. A teologia do nome opõe-se à hierofania do ídolo. A mediação sobre os mandamentos é mais preciosa do que a veneração dos ídolos³⁶⁹.

Portanto, dados os extremos entre os pensamentos de Barth e Ricoeur, o nosso interesse, uma vez desconstruída a tese barthiana de que o bloco de Gn 1-2 pudesse ser lido por meio do gênero literário da saga, é ler este bloco de Gênesis a partir das categorias da linguagem do texto apresentadas por Ricoeur. Desse modo, vamos ampliar aqui o conceito de precedência na relação entre pré-história e história datável, a partir da abordagem definida por Ricoeur como *cesura*.

Para Ricoeur, *cesura* significa muito mais que uma descontinuidade numa sucessão. Ela indica que não se é possível coordenar o tempo dos eventos primordiais em relação ao tempo dos eventos da história. Falando do tempo cronológico, Ricoeur afirma que os eventos destes dois tempos, designados por ele como qualidades temporais, não podem, fundamentalmente, ser coordenados³⁷⁰. Ricoeur afirmou que:

Não faz sentido perguntar se a história de Abraão sucede a de Adam e dos outros personagens apresentados em Gênesis 2.4-11.22. Há ainda menos sentido em perguntar se a história de Abraão está situada depois daquela da Criação em sete dias, a qual, sabemos, pertence a uma redação posterior à de Gênesis 2-11, que pertence à seqüência sobre a qual André LaCocque e eu estamos nos encontrando aqui. Qualquer que seja o significado de “precedência”, ele não significa anterioridade cronológica³⁷¹.

Para Ricoeur, *cesura* significa o limite do tempo cronológico que aponta em direção oposta ao tempo inacessível. *Do mesmo modo que os eventos da história*

³⁶⁹ RICOEUR, Paul. *Figuring the Sacred*. Mineápolis, Fortress, 1995, pp.48-57

³⁷⁰ LACOCQUE, André. RICOEUR, Paul. *Pensando biblicamente*. Bauru, SP, EDUSC, 2001, p. 50

³⁷¹ *Idem*

*primordial não podem ser coordenados com o que os hebreus antigos tinham como o tempo da história – e nisto eles coincidem com as culturas do antigo Oriente Próximo em geral – tampouco nós podemos fazê-lo hoje*³⁷². Segundo Ricoeur, é uma questão de honestidade intelectual aceitar e reconhecer a *cesura* entre tempo primordial e tempo histórico.

De acordo com Ricoeur,

*história primordial é uma história no sentido em que põe em ordem uma multiplicidade de eventos sobre os quais imprime a unidade de uma seqüência inteligível. A este respeito, a forma narrativa é particularmente apropriada para esta relação de “ordenação”. Gênesis 2.4b-3.24 constitui uma narrativa no melhor sentido do termo. E quanto à noção de narrativa de um evento, podemos aplicá-la, por sua vez, às peripécias tomadas uma por uma à seqüência toda na medida em que ela pretende a unidade da vinda à existência, digamos, no caso de Gênesis 2-3, da condição humana com todas as suas ambigüidades*³⁷³.

É exatamente neste ponto que podemos fazer a distinção entre os pensamentos de Barth e Ricoeur. Ou seja, são as perguntas que fazemos às narrativas da criação em Gênesis que irão determinar a nossa hermenêutica. Nesse sentido, precisamos dizer que as perguntas de Barth ao bloco narrativo de Gn 1-3 são totalmente opostas às de Ricoeur. E esta oposição se dá nos dois sentidos, isto é, tanto no sentido de pré-história quanto no sentido da história datável. As perguntas que Barth fez ao bloco de Gn 1-3 tinham objetivo de atender ao conceito teológico da *Heilsgeschichte* (história da salvação), fundamentada na visão cristológica, como já mencionado incisivamente nos capítulos anteriores.

Mas em Ricoeur, as perguntas dirigidas ao bloco narrativo de Gn 1-3 têm o objetivo de atender o conceito de *mal* na criação. É importante afirmarmos que é exatamente a noção de natureza do “mal” que irá ocupar por longos anos a pesquisa de

³⁷² LACOCQUE, André. RICOEUR, Paul. *Pensando biblicamente*. Bauru, SP, EDUSC, 2001, p. 51

³⁷³ *Idem*, p. 53

Ricoeur. Algo curioso que podemos comparar é exatamente a contemporaneidade da data em que estas questões ocupavam, tanto a Ricoeur, quanto a Barth. Foi em 1960 que Ricoeur expressou:

Mas desejaria que bem compreendêssemos que o mal não é algo a ser tirado e a graça algo a acrescentar à criação histórica do homem, mas que a criação tem continuidade precisamente através do mal e por meio da graça. É isso mesmo que os Padres compreendiam: que a criação não é algo inerte, acabado, fechado: “Meu Pai, diz Jesus, está a trabalhar até este dia”. O mal não é para ser tirado, ou a graça acrescentada à criação; é antes nossa idéia da criação que é preciso enriquecer até fazê-la englobar a malvadez do mal e a gratuidade da graça³⁷⁴.

Nesta década de 1960, as questões que ocupavam o pensamento de Ricoeur apontavam para aquilo que ele chamou de *Socius* e *próximo*. Para Ricoeur, nesta época, havia um confronto entre as relações “curtas” de homem a homem (as relações com o *próximo*) e as relações “longas” através das instituições e dos aparelhos sociais (relações com o *socius*)³⁷⁵.

Semelhante a Barth, Ricoeur mostra sua preocupação com as questões em torno da humanidade, em torno do mal e em torno da graça. Contudo, apesar da época comum aos dois pensadores, ou seja, a década de 60, os enfoques eram bem diferentes. Numa frase podemos dizer que, enquanto a preocupação de Barth era a Igreja e seu despertamento profético na sociedade, Ricoeur seguia na contramão, partindo não da Igreja, mas da própria sociedade.

Segundo Barth, a Igreja deveria fazer jus, na prática, de sua incumbência política, na qualidade de corporação organizada, apoiada numa maioria palpável de seus membros³⁷⁶. Esta “maioria de seus membros” a que se refere Barth, diz respeito à sua influência calvinista, apoiada no sistema presbiteriano de governo eclesiástico. Contudo,

³⁷⁴ RICOEUR, Paul. *História e verdade*. Rio de Janeiro, Forense, 1968, p. 114

³⁷⁵ *Idem*

³⁷⁶ BARTH, Karl. *Dádiva e Louvor*. São Leopoldo, 1986, p.378

Barth reconhecia a ineficiência dessa corporação organizada, pois, diante dos grandes temas da sociedade e, para citar um tema de sua época, o nazismo, a Igreja ou não se pronunciava, ou quando o fazia, sempre já o era atrasado; Barth cita até uma figura de linguagem para referir-se aos tardios pronunciamentos oficiais da Igreja: Sempre que a Igreja se pronunciava, a “criança já estava afogada”³⁷⁷.

Entretanto, Barth fala que a Igreja também age politicamente na sociedade a partir de indivíduos. Ele cita um caso específico ao dizer que, foi assumindo uma responsabilidade dessas que viveu e morreu Dietrich Bonhoeffer ao final da época de Hitler; ali, a Igreja estava em sua pessoa. Mas neste caso, a Igreja não chegou nem mesmo tarde, pois, dessa vez ela não se mexeu³⁷⁸.

Apesar de Barth reconhecer a ineficiência da ação política da Igreja na sociedade, ele insiste, e por isso não desvincula a Igreja do indivíduo, que a ação da pessoa cristã na sociedade será sempre de modo diferencial. Ou seja, Barth afirmou que o agir político de um cristão será sempre distinto de seus concidadãos, pois, ele o fará sempre sob o pressuposto de sua fé, perante Deus; e não perante um deus qualquer, mas perante aquele Deus que no evangelho de Jesus Cristo fala ao mundo, à comunidade e concomitantemente também a ela³⁷⁹. Esta palavra de Barth exemplifica a teologia cristã e eclesiástica dominante, ou mesmo aquilo que a tradição católica romana sempre expressou ao afirmar que só a Igreja opera salvação.

Segundo Ricoeur, desde Agostinho, a teologia dominante estabeleceu uma bifurcação, onde o pecado é, talvez, coletivo, mas a graça é, sem dúvida, privada e interior. Neste contexto, Ricoeur levanta a questão: *Só a Igreja emerge e sobrenada como “corpo” de salvação dessa massa aglutinada de danados?*³⁸⁰

³⁷⁷ BARTH, Karl. *Dádiva e Louvor*. São Leopoldo, 1986, p.378

³⁷⁸ *Idem*, p.379

³⁷⁹ BARTH, Karl. *Dádiva e Louvor*. São Leopoldo, 1986, p.379

³⁸⁰ RICOEUR, Paul. *História e verdade*. Rio de Janeiro, Forense, 1968, p.123

Para responder esta questão, Ricoeur inicia com uma citação da obra de Barth, a Carta aos Romanos. Diz Ricoeur:

Faz alguns anos K. Barth, ao comentar Romanos 5(12-21) acentuava uma expressão decisiva de São Paulo: “Pois se a falta de um só causou a morte de todos os outros, com muito mais razão o dom de Deus e o benefício desta graça obtida por um só homem, que é Jesus Cristo, superabundou para todos”. E mais além: “Se pelo pecado de um só reinou a morte (por culpa dele), muito mais aqueles que recebem a abundância da graça e o dom da justiça, reinarão na vida por um só, que é Jesus Cristo”. Com muito mais razão..., muito mais³⁸¹.

Para Ricoeur, esta é a medida divina, é o descomedimento divino: se o pecado abunda, a graça superabunda. Com outra indagação, contrapondo a idéia de que apenas a Igreja seja portadora de salvação, Ricoeur pergunta: *Sabemos buscar a superabundância da graça pela qual Deus responde à abundância do mal?* Sim, diz Ricoeur, por certo sabemos dizer com toda ortodoxia que essa superabundância é Jesus Cristo; mas que sinais nós discernimos nesse vasto mundo?³⁸²

Como possibilidade de resposta em busca destes sinais da superabundante graça de Jesus Cristo, Ricoeur aponta para a própria sociedade, isto é, as relações dos seres humanos entre si mesmos e em relação com as instituições e aparelhos sociais. Nesse sentido, diz Ricoeur, *não haveria, pois, sinais da superabundância da graça fora da vida interior, fora das pequenas comunidades refúgio? Não os haveria na grande cena do mundo?*³⁸³

Segundo Ricoeur, a remissão dos pecados deve ser vista além do sentido moralista da expressão. Para ele, o sentido pode ser chamado de arquetônico e se enquadra na medida da *imago dei* tomada em toda a sua amplitude. Ricoeur diz fundamentar este argumento de busca de sinais de remissão de pecados, fora do âmbito da Igreja, na

³⁸¹ RICOEUR, Paul. *História e verdade*. Rio de Janeiro, Forense, 1968, p.122

³⁸² *Idem*

³⁸³ RICOEUR, Paul. *História e verdade*. Rio de Janeiro, Forense, 1968, p.122

perspectiva política. E para atender a esta tarefa, Ricoeur diz se apoiar na doutrina paulina do magistrado, conforme descrita em Romanos 13, sobretudo, no seu caráter exclusivo de “instituição” que provém de Deus³⁸⁴.

De acordo com Ricoeur, *repugna-nos falar da redenção ao nível do desenvolvimento político da Humanidade, porque perdemos um dos sentidos fundamentais da redenção, que é o crescimento da Humanidade, seu acesso à maturidade, à idade adulta*³⁸⁵.

Segundo Ricoeur, a mais leiga das instituições, a magistratura menos eclesiástica, se for justa, se está em conformidade com sua função, como diz Paulo, coopera com esse crescimento; nesse sentido, é ela uma das vias da redenção corporativa dos homens. De acordo com Ricoeur,

*Objetar-se-á que a doutrina paulina da autoridade não convida à procura dos sinais de redenção ao nível das comunidades históricas, de vez que a magistratura não é portadora da marca do amor fraternal; acaso não preferiu a doutrina da reforma referir-se antes à política como ordem da conservação do que como ordem da redenção? Mas que se lucra com essa distinção? A Humanidade não é só conservada. É promovida, instituída, educada pela política. Se essa educação se situa fora da redenção, o que ela tem a ver com o Evangelho e por que São Paulo a ela se refere? E se a redenção não inclui a história efetiva dos homens, que é a política por um lado, acaso não será ela abstrata e irreal?*³⁸⁶

Portanto, a crítica de Ricoeur ao conceito barthiano da *Heilsgeschichte* encontra seu fundamento a partir da *cesura* que delimita o paradoxo entre história primordial e história cronológica. Tudo vai fazer diferença à medida que tal paradoxo da *cesura* entre os dois tempos é decifrado em Barth a partir da revelação da Palavra de Deus, em nível do testemunho. Mas ainda é preciso dizer que este testemunho do qual fala Barth, trata-

³⁸⁴ RICOEUR, Paul. *História e verdade*. Rio de Janeiro, Forense, 1968, p.124

³⁸⁵ *Idem*, p.125

³⁸⁶ RICOEUR, Paul. *História e verdade*. Rio de Janeiro, Forense, 1968, p.125

se, sobretudo, na perspectiva cristológica do Deus que se manifesta desde a aliança judaica. Desse modo, tudo é tratado no campo da linguagem bíblica, para atender a premissa da *Heilsgeschichte*.

Mas, retomando ao pensamento de Ricoeur, é aqui que o problema se revela. Ou seja, segundo Ricoeur, a “palavra afasta-se do numinoso”. Nesse sentido, resolver o paradoxo da *cesura* entre os tempos primordial e cronológico sob o pressuposto da revelação de Deus na palavra, não parece algo factível. Para Barth isso foi possível sob a égide daquilo que ele chamou de *testimonium Spiritus Sancti*³⁸⁷. Mas, numa frase feita, dita por alguém, podendo aqui repeti-la: as “religiões do livro” se arriscaram à hermenêutica quando transportaram toda a manifestação do divino ao campo do discurso e da escrita.

De acordo com Ricoeur, e isso é oposto ao que afirmava Barth, não se deve dar nenhum privilégio ao discurso, quando se trata de manifestação do numinoso. Para Ricoeur,

*quando dizemos que a rocha ou a árvore manifesta o sagrado, queremos dizer que essas coisas profanas tornam-se outra coisa ao mesmo tempo em que permanecem como sempre foram. São transformadas em coisas sobrenaturais – ou, para evitar esse termo teológico, podemos dizer que se transformam em coisas super reais (surréal), no sentido de serem super reais à medida que permanecem partes da coisa comum*³⁸⁸.

Assim, para Ricoeur, a sacralidade da natureza, geralmente se apaga em face de três elementos: a palavra, o ético e a história. Para Ricoeur, nenhuma teologia da história poderia acomodar em si a teologia cósmica³⁸⁹. Citando o Segundo Isaías: “Vocês cortam uma árvore e a dividem em duas partes. Com uma delas fazem um ídolo e com a outra, fogo para se aquecerem”, Ricoeur diz que a teologia de Israel, com sua

³⁸⁷ Veja no original alemão, conforme a obra: BARTH, Karl. *Die Kirchliche Dogmatik*. Zürich, EVZ-VERLAG, 1970, p.101

³⁸⁸ RICOEUR, Paul. *Figuring the Sacred*. Mineápolis, Fortpress, 1995, pp.48-57

³⁸⁹ *Idem*

radical dessacralização, acabou desarticulando *o que chamamos de lógica do sentido do universo sagrado e de seu sistema de correspondências*; essa teologia da palavra levou Israel a substituir a “visão dos sinais” pela “escuta das palavras”³⁹⁰.

Por “sistema de correspondências” Ricoeur diz respeito a uma estrutura que delimita a relação entre tempo primordial e tempo cronológico, ou mesmo pré-história e história datável. Como já dissemos, nesta relação paradoxal, atestada pela *cesura*, entram em cena, de acordo com Ricoeur, quatro traços das correspondências: *a antecedência do poderoso sobre seu sentido, o nível estético das manifestações (espacial-temporal), a correlação entre mito e ritual e, finalmente, o caráter de submissão, a aderência do simbolismo natural*³⁹¹. De acordo com Ricoeur, estes traços de correspondências são mais nitidamente percebidos por meio da hierofania e menos claro na teologia do Nome, ou mesmo no Deus da Palavra.

E desse modo, não há como negar que a teologia iconoclasta de Israel – e nem menos diferente a cristã – gerou uma ruptura entre a teologia da palavra contra o caráter sagrado da natureza. Para Ricoeur, o início dessa ruptura se dá com o domínio hebraico, pois, no mundo hebraico a palavra supera o numinoso, pois, sua lógica teológica diz que a meditação sobre os mandamentos é mais preciosa do que a veneração dos ídolos³⁹².

Contudo, como não podemos nos negar à tarefa de encontrar a aparência do sagrado na palavra, mesmo defendendo a tese de que a manifestação não se dá originalmente de forma verbal, então, precisamos estabelecer caminhos possíveis para encontrarmos possíveis correspondências de Deus na palavra. Nesse sentido, Ricoeur

³⁹⁰ RICOEUR, Paul. *Figuring the Sacred*. Mineápolis, Fortpress, 1995, pp.48-57

³⁹¹ *Idem*

³⁹² RICOEUR, Paul. *Figuring the Sacred*. Mineápolis, Fortpress, 1995, pp.48-57

reconhece a importância da proclamação da palavra, e diz que sua função é a do caminho inverso, isto é, inverter a relação do “escrito ao oral”³⁹³.

Ricoeur fala de um processo de dessacralização do texto escrito, enquanto tal, devendo ser reconvertido em palavra. Somente nesse sentido será possível falar em palavra de Deus, pois, o processo de revelação é um movimento permanente de abertura de alguma coisa que está fechada, a manifestação de alguma coisa que estava oculta³⁹⁴.

Entretanto, o reconhecimento de Ricoeur, de que se é possível encontrar a manifestação de Deus, em termos de correspondências, na palavra, não está no mesmo sentido daquilo que Barth falou sobre revelação de Deus na palavra. Ricoeur, falando sobre “a necessidade de uma teologia narrativa”, diz haver uma separação entre teologia narrativa e teologia da história. Ricoeur chama de “teologia da história” a tentativa de se construir uma história universal, sob a condução de uma *Heilsgeschichte* indo do Gênesis ao Apocalipse, e pontuada por acontecimentos salvíficos como o Êxodo e a Ressurreição³⁹⁵.

Porém, teologia narrativa não significa e muito menos deve ser transformada em narrativa bíblica. Segundo Ricoeur, não devíamos falar de “narrativa bíblica”; antes, devíamos falar, com Ulrich Simon, de “esquema cristão”³⁹⁶. De acordo com Ricoeur,

O mesmo processo que preservou as narrativas bíblicas que agora lemos, ao selecioná-las, reuni-las e colocá-las sob o selo da autoridade, o mesmo processo que as tornou inalteráveis, trans-históricas e capazes de receber

³⁹³ RICOEUR, Paul. *Hermenêutica bíblica*. São Paulo, Loyola, 2006, p.283. Organizador: François-Xavier Amherdt

³⁹⁴ *Idem*, p.283

³⁹⁵ *Idem*, p.286

³⁹⁶ SIMON, Ulrich. *Story and Faith in the Biblical Narrative*. Londres, SPCK, 1975, p.81, *Apud*: RICOEUR, Paul. *Hermenêutica bíblica*. São Paulo, Loyola, 2006, p.286. Organizador: François-Xavier Amherdt

*reinterpretações sem fim em contextos culturais sempre novos – esse mesmo processo velou e dissimulou a “natureza” multiforme das tradições, tanto do Antigo quanto do Novo Testamentos. Desde então, o “esquema cristão” pretende ser o esquema cronológico universal da Heilsgeschichte na qual nós mesmos estamos incluídos*³⁹⁷.

Segundo Ricoeur, à semelhança da obra do Javista, descrita muitas vezes como a composição da grande narrativa indo da criação ao estabelecimento da Terra Prometida, a obra de Lucas, acrescentando os Atos dos Apóstolos ao Evangelho, pode ser vista como a fundação da *Heilsgeschichte* cristã, desenvolvendo-se desde os profetas da antiga aliança, através de Jesus até a parusia, colocando a Igreja “no meio do tempo”³⁹⁸.

Assim, para Ricoeur, a tarefa da teologia narrativa será sempre, por meio da crítica literária, livrar-se deste tal “esquema cristão”. Contudo, entendemos que este livramento deve ser apenas em relação ao “esquema cristão”, no sentido da leitura e da exegese teológica barthiana de que falamos nos capítulos anteriores. A leitura e exegese cristológica de Barth o levaram a reproduzir e influenciar seus leitores, como já mostramos acima, ao retorno ao texto bíblico, contrapondo ao método histórico crítico de seu tempo. Porém, sob a ótica da retórica, Barth acabou cedendo aos encantos da narrativa bíblica na perspectiva da *Heilsgeschichte* cristã.

Por fim, precisamos dizer que não nos negamos à possibilidade de se fazer uma leitura cristológica das narrativas bíblicas. Entretanto, por tudo que já expusemos até aqui, nos negamos veementemente, em nome da fidelidade e liberdade intelectuais e em nome da própria fé, - a mesma tarefa a que Barth sempre recorreu - à tarefa de nos prender a este “esquema cristão”, sacralizado pela tradição, revitalizado pelo protestantismo e sedimentado pelo fundamentalismo bíblico.

³⁹⁷ RICOEUR, Paul. *Hermenêutica bíblica*. São Paulo, Loyola, 2006, p.287. Organizador: François-Xavier Amherdt

³⁹⁸ *Idem*, p.291

Com Ricoeur, nos propomos seguir o caminho da crítica literária, em busca das correspondências de Deus nas Escrituras, em busca de sentido diante da falta de sentido, como diria Sartre; ou, precisamente como dizia Whitehead quando falava do “sentimento de dependência absoluta”. Ricoeur, parafraseando Whitehead afirmou: *de minha parte, não é possível qualquer atitude religiosa que não proceda do sentimento de dependência absoluta*³⁹⁹.

Nesse sentido, isto é, da busca de “sentido” diante da falta de sentido frente ao nosso mundo atualmente dessacralizado, esvaziado das correspondências de Deus... Assumimos como nossa, a tarefa empreendedora de fugirmos do “esquema cristão”, de que falamos anteriormente. Não só reconhecemos como nossa a experiência do sentimento de dependência absoluta, mas também a enxergamos na sociedade.

Contudo, em face do mundo tecnologizado e consumista em que estamos vivendo, ocorre-nos voltar àquilo que Heidegger falava sobre a fuga dos deuses. O que temos suspeitado de nossa sociedade atual é que a falta de deus não é a falta da religião, mas é uma metáfora que aponta para a falta de um fundamento, a ausência total de fundamento⁴⁰⁰. E com toda certeza, os elementos do “esquema cristão” nos moldes da *Heilsgeschichte* não atendem mais a sociedade atual que se distanciou dos rastros do sagrado.

É oportuno neste contexto, parafrasear o texto paulino conforme Romanos 8.22-26: *“Porque sabemos que toda a criação, a um só tempo, geme e suporta angústias até agora. E não somente ela, mas também nós, que temos as primícias do Espírito, igualmente gememos em nosso íntimo, aguardando a adoção de filhos, a redenção do nosso corpo. Porque, na esperança, fomos salvos. Ora, esperança que se vê não é*

³⁹⁹ RICOEUR, Paul. *Figuring the Sacred*. Mineápolis, Fortpress, 1995, pp.48-57

⁴⁰⁰ BRÜSEKE, Franz Josef, & SELL, Carlos Eduardo. In: TEORIA & PESQUISA 48, JAN/JUN DE 2006, Artigo: HEIDEGGER, *TEORIA SOCIAL E MODERNIDADE*, p.24

esperança; pois o que alguém vê, como o espera? Mas, se esperamos o que não vemos, com paciência o aguardamos. Também o Espírito, semelhantemente, nos assiste em nossa fraqueza...”.

Esta passagem paulina nos dá uma dimensão atual do quanto necessitamos crer e nos socorrer na mística da esperança, em face dos nossos intermináveis gemidos de desesperança por causa da injustiça, corrupção e ainda da aparente falência dos magistrados e até mesmo do eternamente romantizado cristianismo. Diante disso, temos a sensação de que as suspeitas de Heidegger nos são hoje, praticamente, voz profética.

Heidegger, em meados da década de 50, bem antes dos registros dos cientistas sociais, *percebeu que quando o mundo está desdivinizado, ou seja, quando a religião é expulsa da natureza e da própria sociedade, que não são mais vistas como algo sacral ou divino, só lhe resta um único lugar: o espaço do indivíduo e de suas vivências religiosas*⁴⁰¹.

Assim, aceitamos o conselho de Brueggemann. Como estudantes de teologia e pesquisadores de religião, precisamos nos envolver com os sinais de nosso tempo. Estes sinais dão indicações de que a sociedade e os indivíduos estão gemendo frente à fuga dos deuses. Para pensar de acordo com Heidegger, começemos por notar que ele não traduzia a idéia de desdivinização como desaparecimento da religião ou como predomínio do ateísmo. A *“ciência tecnicizada” esvazia a força da religião, mas não a suprime. A religião não desaparece, mas muda seu estatuto, seu lugar e também suas características no quadro da era moderna*⁴⁰².

Sobre o conceito de desdivinização (*Entgötterung*) em Heidegger, cabe aqui citarmos o comentário de Antônio Pierucci:

⁴⁰¹BRÜSEKE, Franz Josef, & SELL, Carlos Eduardo. In: Teoria & Pesquisa 48, jan/jun de 2006, artigo: *Heidegger, teoria social e modernidade*, p.23

⁴⁰² *Idem*, p.21

Por fuga dos deuses se entende o duplo processo em virtude do qual, por um lado, e desde o momento em que se põe o fundamento do mundo no infinito, o incondicionado, o absoluto, a imagem do mundo se cristianiza e, por outro lado, o cristianismo transforma sua cristianidade em uma visão de mundo (a concepção cristã do mundo), adaptando-se desta sorte aos tempos modernos. A fuga dos deuses é o estado de indecisão a respeito de deus e dos deuses. É precisamente o cristianismo aquele que mais tem feito parte deste acontecimento. Porém, longe de excluir a religiosidade, a fuga dos deuses é responsável pelo fato de que a relação com os deuses se transforme em uma vivência religiosa. Quando isto ocorre é porque os deuses já fugiram⁴⁰³.

Portanto, acreditamos que uma revisitação ao conceito de mito e sua relação com a história, conforme proposto por Ricoeur, certamente nos ajudará nesta tarefa de buscar as correspondências em nosso tempo, em nossa sociedade e também, é claro, nas Escrituras. E só para lembrarmos, como já mostrado anteriormente, o equívoco de Barth em relação ao mito não se mostrou por meio de sua recusa de tê-lo como instrumento hermenêutico para ler o bloco de Gn 1-2; antes, seu equívoco se mostrou no “sentido” que ele, influenciado pelo cientificismo de seu tempo, atribuiu ao conceito de mito.

3.2 O conceito de Mito no pensamento de Paul Ricoeur

Nesses tempos atuais de nossa sociedade brasileira, em que temos convivido com a sensação da desdivinização (*Entgötterung*) do sagrado, ou mesmo com a fuga dos deuses, torna-se urgente atender ao convite da alma humana para darmos asas ao sentimento de dependência absoluta. Nesses tempos em que estamos gemendo em razão da fuga dos deuses, nesses tempos de racionalização do sagrado, clamamos a plenos pulmões a que Deus nos atenda e nos envie seus sinais nos tempos, na história e na natureza.

⁴⁰³ PIERUCCI, Antônio Flávio. *O desencantamento do mundo: todos os passos do conceito em Max Weber*. São Paulo, Editora 34, 2003, p.64

Creemos que Deus já está atendendo ao nosso choro existencial, pois, há indícios de que a iniciativa de alguns pensadores, de se revalorizar o mito como símbolo capaz de nos fazer enxergar o caminho de retorno aos deuses, tem resgatado em nossa alma aflita a esperança de que esta sensação de “*Eloí, Eloí, lamá sabactâni?*” sentida há séculos por um judeu marginal, não mais nos assolará.

Dentre esses pensadores, destacamos Paul Ricoeur. Para ele, o mito não é mera explicação primitiva e imatura da realidade. Os mitos e a linguagem simbólica não devem e nem podem ser redutíveis às cosmovisões filosóficas e protocientíficas em que se expressam e muito menos às crenças a que dão origem⁴⁰⁴.

Para não incorreremos no erro de nos tornar difusos na apresentação do pensamento de Ricoeur sobre o conceito de mito, procuraremos trilhar o caminho que dê acesso paralelo ao pensamento de Barth sobre mito. Ou seja, isso significa que vamos desenvolver o conceito de mito, segundo o pensamento de Ricoeur, a partir de sua proximidade com a história e com alguns outros gêneros literários.

De modo bem diferente de Barth, Ricoeur aproxima o conceito de mito ao conceito de história datável, cronológica. Para Ricoeur, apesar de, à primeira vista, mito e história parecerem coisas radicalmente diversas, na verdade, não o são. Para ele, mito e história são narrações, pois, ambos dispõem os eventos em narrações unitárias, que podem ser expostas mediante palavras⁴⁰⁵.

Porém, o mito é narração das origens, que acontece num tempo primordial e, por assim dizer, diferente da história, é anterior a história. Mas a história, e, claro, diferente do mito, é uma narração de eventos recentes, que pode ser estendida progressivamente

⁴⁰⁴ RICOEUR, Paul. *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique* II. Paris, 1986, pp.119-133. *Apud*: ESTRADA, Juan Antonio. *A impossível teodicéia*. São Paulo, Paulinas, 2004, p.47

⁴⁰⁵ RICOEUR, Paul. In: *Enciclopedia delle Religioni*. Dirigida por Mircea Eliade, Vol I, Oggetto e Modalità della CREDENZA RELIGIOSA, Jaca Book, 1993, p.359-372. Artigo, Mito. Tradução de Paulo Dullius

para trás até incluir eventos de um passado mais remoto, desde que se mantenha, contudo, a estrutura dos eventos que acontecem em um tempo totalmente humano⁴⁰⁶.

Entretanto, por mais que queiramos aproximar o conceito de mito ao conceito de história, não podemos fazê-lo sem a consciência de que sempre correremos o risco de “neutralizar” os mitos, transformando-os em história, ou mesmo, o de empurrá-los para o mundo das lendas, anulando totalmente a sua condição de relação dialética com a história. Mas este “risco” não é fácil de ser percebido, ou mesmo evitado, pois, a partir da popularização metodológica da mitologia grega, há uma idéia generalizada e, por vezes, equivocada sobre o conceito de mito. Assim, cientes deste risco, precisamos delimitar com clareza o caminho paralelo entre mito e história, para que possamos pensar o mito como símbolos correspondentes entre tempo primordial e tempo datável.

De acordo com Ricoeur, da mesma forma que corremos risco para interpretarmos o conceito de mito, também corremos risco ao nos propor interpretar o conceito de história. Para Ricoeur, história, na verdade, não é somente um produto literário; é também o que o ser humano faz e sofre/padece⁴⁰⁷. Muitas línguas mantêm separados estes dois tipos conceituais de história. Por exemplo, no inglês, History e Story, em português História e estória e, especificamente, para nos ater ao contexto de nossa pesquisa, citamos duas palavras em alemão, *Historiche* (histórica) e *Geschichte* – (história).

Como vimos no capítulo primeiro, Karl Barth afirmou que os eventos que a Bíblia retrata possuem dois lados, o humano e o divino e por isso esses eventos não são *Historiche* (histórica) e *Geschichte* – (história), uma vez que estão fora do alcance de toda observação e registros históricos, e não podem ser descritos por nossas palavras e conceitos comuns. E foi exatamente neste ponto em que destacamos alguns equívocos

⁴⁰⁶ RICOEUR, Paul. In: *Enciclopedia delle Religioni*. Dirigida por Mircea Eliade, Vol I, Oggetto e Modalità della CREDENZA RELIGIOSA, Jaca Book, 1993, p.359-372. Artigo, Mito. Tradução de Paulo Dullius

⁴⁰⁷ *Idem*

cometidos por Barth, como já citamos anteriormente; e é também neste ponto que podemos delimitar a diferença de pensamento entre Barth e Ricoeur, quando se trata do conceito de mito. Barth afirmou que a história da criação é genuína, mas também francamente não-histórica. Barth criticou duramente e chamou de hábito ridículo e inútil a idéia moderna ocidental de considerar que somente a história histórica seja história genuína, afirmando ainda que a história não-histórica seja falsa.

Neste ponto, podemos dizer que Ricoeur concordaria com Barth, pois, ele chamou de precedência a *cesura* que ocorre entre o tempo primordial e o tempo cronológico. Contudo, a esta história não histórica, Barth, equivocadamente, definiu-a em termos de saga. Mas a opção de Ricoeur, e nós a temos como mais apropriada, é pelo caminho do mito.

A expressão alemã *Geschichte* traduzida por história, tem sua origem etimológica na raiz “geschehen” e tem o sentido de: *acontecer, dar-se, produzir*. Ou seja, quando Barth se viu diante da tarefa de ligar a história com a não história, ou mesmo com o mito, ele lançou mão do conceito de testemunho, conforme já demonstrado anteriormente.

Esse testemunho para Barth se encontra no nível da fé, isto é, trata-se do relato de personagens bíblicos que narram as ações de Deus num passado não histórico. Como vimos no capítulo dois, Barth afirmou que o testemunho a respeito da *Schöpfungsgeschichte* (história da criação) tem um aspecto completamente *unhistorischen* (não-histórico) ou mesmo *praehistorischen* (pré-histórico) e neste ponto tal testemunho deve tornar-se *Sage* (saga), sendo que seus autores são convocados e reivindicados a explorar *die Möglichkeiten* (as possibilidades) *der geschichtlichen Divination und Dichtung* (da adivinhação histórica e da poesia)⁴⁰⁸.

⁴⁰⁸ BARTH, Karl. *Die Kirchliche Dogmatik*. Zürich, EVZ-Verlag, 1970, Vol.III/1, p.99

Barth, para falar do elemento *unhistorischen* (não-histórico) ou mesmo *praehistorischen* (pré-histórico), recorreu equivocadamente ao conceito de saga e ao conceito confessional do testemunho. Mas de acordo com Ricoeur, há outra forma de recorrermos ao conceito não histórico, ou mesmo, ao tempo primordial em relação ao tempo dos eventos humanos.

Ricoeur, ao falar do duplo sentido do conceito de história, isto é, sentido literário e sentido de acontecimentos, afirma que para esta relação dialética entre mito e história, apresenta-se a questão do “como” uma determinada cultura interpreta as modalidades históricas da própria existência. Segundo Ricoeur, *esta inter-relação entre história como atividade literária e história como experiência vivida fornece um significado novo à questão do relacionamento entre história e mito*⁴⁰⁹.

Para Ricoeur, o que irá determinar essa inter-relação entre história e mito será as perguntas dirigidas em relação às origens, que vão além da história dos deuses, dos heróis, dos antepassados e mesmo dos componentes da existência, individual e social. Tais perguntas podem ser do tipo: *Como se constituiu esta sociedade? Qual é o sentido desta instituição? Porque existe este evento e aquele rito? Por que certas coisas são proibidas? Qual coisa legítima determinada autoridade? Por que a condição humana é assim miserável; por que os homens sofrem e morrem?* A todas estas perguntas o mito responde narrando como estas coisas tiveram origem⁴¹⁰.

Deste modo, com o mito nos encontramos, portanto, diante de um tipo muito típico de explicação, que conservará uma complexa relação com a história. Assim, o que Ricoeur define como *cesura* na relação dialética da precedência entre tempo primordial e tempo datável, como vimos anteriormente, é que, por um lado, o mito existe somente se o evento fundante não teve lugar na história, mas se coloca num tempo anterior a

⁴⁰⁹ RICOEUR, Paul. In: *Enciclopedia delle Religioni*. Dirigida por Mircea Eliade, Vol I, Oggetto e Modalità della CREDENZA RELIGIOSA, Jaca Book, 1993, p.359-372. Artigo, Mito. Tradução de Paulo Dullius

⁴¹⁰ *Idem*

toda história: *in illo tempore*. Por outro lado, o que importa em cada evento fundante em relação com o nosso tempo, são: formas de participações, imitação, decadência ou mesmo abandono⁴¹¹. Cabe aqui lembrarmos de que Gunkel, neste mesmo sentido, falou de mito enfraquecido, Fohrer falou de empréstimos de mitos, Coats falou de fragmentos de mitos e von Rad falou de radator/colecionador teológico.

Ricoeur, no artigo sobre Mito e História, a que estamos citamos, destaca a importância de todos estes pensadores e os coloca na condição de “leituras obrigatórias”, no sentido de “tomar nota” da importância de se perceber que a *“relação entre a fidelidade de Deus e a relutância do homem, representada de infinitos modos na Bíblia pela específica arte narrativa de contar história, por narradores e históricos, não pode ser interpretada segundo as categorias que herdamos do platonismo e neoplatonismo”*⁴¹².

A partir de alguns autores referenciais, Ricoeur faz um rápido itinerário da pesquisa bíblica para enfatizar a sua proposta hermenêutica de se retornar ao texto bíblico sob o olhar entre mito e história. A partir de uma pergunta, Ricoeur estabeleceu alguns critérios que iriam nortear a sua hermenêutica bíblica. Pergunta Ricoeur:

*Podemos realmente falar de um retorno do tempo mítico através de narrações de tipo histórico, no coração das teologias que presidem a própria composição narrativa, na concepção da história como Heilsgeschichte? Somente se atribuirmos ao termo mito o sentido extremamente genérico de narração fundante correlata à existência cotidiana. De fato, a historicização do mito é tão importante quanto à mitologização da história. E, como exemplo, temos as características do mito de origem em Gênesis 1-11 que demonstram uma clara subordinação do mito à história*⁴¹³.

⁴¹¹ RICOEUR, Paul. In: *Enciclopedia delle Religioni*. Dirigida por Mircea Eliade, Vol I, Oggetto e Modalità della CREDENZA RELIGIOSA, Jaca Book, 1993, p.359-372. Artigo, Mito. Tradução de Paulo Dullius

⁴¹² *Idem*

⁴¹³ RICOEUR, Paul. In: *Enciclopedia delle Religioni*. Dirigida por Mircea Eliade, Vol I, Oggetto e Modalità della CREDENZA RELIGIOSA, Jaca Book, 1993, p.359-372. Artigo, Mito. Tradução de Paulo Dullius

Para Ricoeur, culturas diferentes podem diferir ao referirem aos seus mitos fundamentais, apresentando surpreendentes analogias nas técnicas e nos objetivos da sua historiografia. Verificamos isso, por exemplo, no capítulo anterior, quando mencionamos a pesquisa de Schwantes sobre a relação do Gilgamesh com o dilúvio do Gênesis. Ou seja, o “como” uma cultura incorporou, analogamente, as características míticas de outra cultura, estabelecerá esta relação dialética entre os tempos *primordial* e *datável*.

Deste modo, conforme sugere Ricoeur, e nós estamos de acordo, se quisermos falar licitamente de um “tempo bíblico”, devemos examinar todos os gêneros literários, e não somente o narrativo. Numa figura de linguagem, citada por Ricoeur, o cenário deste “tempo bíblico” deve ser identificado por um coro de vozes soltas⁴¹⁴.

Um dado digno de nota aponta para a data deste artigo de Ricoeur sobre Mito e História; foi escrito em 1993. Ou seja, este texto é relativamente recente, e se considerarmos que a morte de Ricoeur se deu no ano de 2005, então, podemos dizer que, ainda hoje, pode ser considerada extremamente relevante a revisitação de pesquisadores bíblicos, tais quais citados por Ricoeur nesse recente texto, tais como: Hermann Gunkel, Hugo Gressmann, von Rad, Martin Noth, Willian F. Albright, Claus Westermann e Coats.

Ricoeur, neste artigo, ao citar estes pensadores, fez destaque especial a Gunkel e Coats, sobressaindo suas pesquisas em torno dos conceitos de *Sagen* (lendas), *Märchen* (fábulas), *Vatersagen* (lendas familiares) e *Heldensagen* (lendas heróicas). Contudo, Ricoeur acentua que toda esta fase da pesquisa bíblica, se resume no mesmo objetivo de

⁴¹⁴ RICOEUR, Paul. In: *Enciclopedia delle Religioni*. Dirigida por Mircea Eliade, Vol I, Oggetto e Modalità della CREDENZA RELIGIOSA, Jaca Book, 1993, p.359-372. Artigo, Mito. Tradução de Paulo Dullius

sempre, que é responder a seguinte questão: “*De qual forma a historiografia se desenvolveu da lenda como gênero erudito?*”⁴¹⁵.

Para Ricoeur, a variada metodologia utilizada por estes pensadores resultou em variados caminhos de respostas. E depois da incursão itinerante sobre as obras destes autores, Ricoeur conclui que, temas como, por exemplo, a *Heilsgeschichte*, se revela inteiramente no tempo dos homens, e não no tempo dos deuses. E desse modo, é preciso cautela para se utilizar o termo mito para interpretações teológicas⁴¹⁶.

Já destacamos anteriormente, de acordo com Brueggemann, ao mesmo modo de Ricoeur, que não podemos evitar o itinerário seguido por estes autores, se quisermos, por exemplo, estabelecer uma hermenêutica atualizada, que atenda aos anseios de nosso tempo, sem fazer as problemáticas concessões àquilo que Ricoeur chamou de *narrativa linear e irreversível* do tempo bíblico. De acordo com Ricoeur *o tempo bíblico – se é que esta expressão tem algum significado – é constituído pelo cruzamento de todos os valores temporais conservados pelas diferentes formas narrativas*⁴¹⁷.

De acordo com Ricoeur, ninguém melhor do que a Grécia antiga, junto com o antigo Israel, produziu uma “historiografia” digna deste nome. É a partir destes dois pontos, que são referenciais, que poderemos verificar a ligação – até onde é possível – da história ao mito e propriamente do mito à história. Consideramos importante fazermos aqui esta apresentação entre mito e história, conforme o pensamento de Ricoeur, preparando caminho para compreendermos a proposta do próximo tópico sobre o conceito de História da Criação em Ricoeur.

⁴¹⁵ RICOEUR, Paul. In: *Enciclopedia delle Religioni*. Dirigida por Mircea Eliade, Vol I, Oggetto e Modalità della CREDENZA RELIGIOSA, Jaca Book, 1993, p.359-372. Artigo, Mito. Tradução de Paulo Dullius

⁴¹⁶ *Idem*

⁴¹⁷ *Idem*

Iniciamos aqui um caminho específico proposto por Ricoeur e que fará toda diferença para entendermos os motivos pelos quais Barth se negou a utilizar as categorias do mito como gênero literário. E de acordo com Ricoeur, é exatamente neste ponto que não podemos errar, sob o risco de nomear uma “teologia da história” que emerge das diversas unidades narrativas da Bíblia, aonde na verdade, seria necessário falar de “teologias da história”. Segundo Ricoeur, não se é mais possível aceitar a definição de *Heilsgeschichte* como conceito capaz de exaurir todo o emaranhado das intenções dos autores bíblicos⁴¹⁸.

Conforme sugerido por Ricoeur, se aderirmos à definição de história como historiografia, então, a relação entre história e mito é determinada, em seus traços essenciais, pelo nascimento de um tipo de conhecimento e de um tipo de discurso (a prosa narrativa) que provoca uma série de *cesuras* claras com o modo de pensar mítico e com a sua forma privilegiada de expressão literária⁴¹⁹. De fato, Barth teve razão ao chamar de hábito ridículo e inútil a idéia moderna ocidental de considerar que somente a história histórica seja história genuína, afirmando ainda que a história não-histórica seja falsa. Contudo, não basta apelarmos a uma “autoridade bíblica” por meio da fé para defendermos que a história não histórica seja história genuína, como fez Barth.

De acordo com Ricoeur, a *cesura* epistemológica entre mito e historiografia, assinalada pelo nascimento da história, da geografia, da etnologia, da cosmologia e da filosofia da natureza, não nos autoriza, contudo, a representar o processo – daquilo que Ricoeur designa como processo de precedência entre tempo primordial e tempo cronológico - simplesmente como genético ou linear. Ricoeur recorreu a Heródoto para tentar dirimir as dúvidas em relação a este processo de *cesura* entre mito e história.

⁴¹⁸ RICOEUR, Paul. In: *Enciclopedia delle Religioni*. Dirigida por Mircea Eliade, Vol I, Oggetto e Modalità della CREDENZA RELIGIOSA, Jaca Book, 1993, p.359-372. Artigo, Mito. Tradução de Paulo Dullius

⁴¹⁹ *Idem*

Segundo Ricoeur, o testemunho mais antigo que temos deste processo de *cesura* entre história e mito remonta a Heródoto, cuja obra constitui uma pedra angular da história da literatura. O seu título (*Historie* – no dialeto iônico) determinou não somente o nome da disciplina à qual deu origem, mas também o significado do termo, isto é “pesquisa”, “indagação”⁴²⁰.

De acordo com Ricoeur, o retorno ao conceito de história em Heródoto é importante pelo fato de, seus escritos são bem mais do que simples “descrições”. Para Ricoeur, a riqueza do conceito de “história” em Heródoto está na dupla significância do termo que aponta para (pesquisa) e (indagação). Desse modo, “história” em Heródoto, é a expressão de um típico modo de “pensar”, que encontra seu equivalente, por exemplo, na filosofia iônica⁴²¹ em relação ao termo grego para *arché* no sentido de “princípio” diferenciada de *arché* no sentido de “início”. Para Ricoeur, de acordo com os filósofos

⁴²⁰ RICOEUR, Paul. In: *Enciclopedia delle Religioni*. Dirigida por Mircea Eliade, Vol I, Oggetto e Modalità della CREDENZA RELIGIOSA, Jaca Book, 1993, p.359-372. Artigo, Mito. Tradução de Paulo Dullius

⁴²¹ Esta expressão iônica, ou mesmo (Jônica), da filosofia grega, está ligada ao período dos filósofos pré-socráticos que discutiam o termo *arché* e sua relação entre mito e razão. A passagem da consciência mítica para a consciência racional e filosófica não foi feita de um salto. Esses dois tipos de consciência coexistiram na sociedade grega. De acordo com a tradição histórica, a fase inaugural da filosofia grega é conhecida como período pré-socrático. Esse período abrange o conjunto das reflexões filosóficas desenvolvidas desde Tales de Mileto (623-546 a.C.) até Sócrates (468-399 a.C.). Os primeiros filósofos buscam a *arkhé*, o princípio absoluto (primeiro e último) de tudo o que existe. A *arkhé* é o que vem e está antes de tudo, no começo e no fim de tudo, o fundamento, o fundo imortal e imutável, incorruptível de todas as coisas, que as faz surgir e as governa. É a origem, mas não como algo que ficou no passado e sim como aquilo que, aqui e agora, dá origem a tudo, perene e permanentemente. No vasto mundo Grego, a filosofia teve como berço a cidade de Mileto, situada na Jônia, litoral ocidental da Ásia Menor. Caracterizada por múltiplas influências culturais e por um rico comércio, a cidade de Mileto abrigou os três primeiros pensadores da história ocidental a quem atribuímos a denominação de filósofos. São eles: Tales, Anaximandro e Anaxímenes. O objetivo dos primeiros filósofos era construir uma cosmologia (explicação racional e sistemática das características do universo) que substituísse a antiga cosmogonia (explicação sobre a origem do universo baseada nos mitos). Em outras palavras, os primeiros filósofos queriam descobrir, com base na razão e não na mitologia, o princípio substancial (a *arché*) existente em todos os seres materiais. Os pré-socráticos ocuparam-se em explicar o universo e examinavam a procedência e o retorno das coisas. Os primeiros filósofos gregos tentaram responder à pergunta: Como é possível que todas as coisas mudem e desapareçam e a Natureza, apesar disto, continua sempre a mesma? Para tanto, procuraram um princípio a partir do qual se pudessem extrair explicações para os fenômenos da natureza. Fonte: <http://pt.shvoong.com/humanities/philosophy/1756358-conceito-filosofia-m%C3%A9todo-reflex%C3%A3o/>. Data do acesso: 03/11/2011

pré-socráticos, há uma bifurcação a partir da *arché* que estabelece a separação entre história e mito⁴²².

Esta bifurcação entre os dois sentidos gregos para *arché* (princípio e origem) de que fala Ricoeur pode ser entendida a partir daquilo que ele definiu em termos de *cesura* na relação de precedência entre os tempos *primordial* e *datável*. Ou seja, a sua relação dialética entre mito e história. De acordo com Sodré,

*As culturas de arkhé cultuam a Origem, não como um simples início histórico, mas como o “eterno impulso inaugural da força de continuidade do grupo. A arkhé está no passado e no futuro, é tanto origem como destino”. A arkhé admite conviver com várias temporalidades. Essa visão da ancestralidade estabelece uma continuidade entre deuses, ancestrais e descendentes, continuidade essa que se manifesta através dos ritos e dos mitos, sempre reiterados, mas com lugar para variações*⁴²³.

Ricoeur também concorda que a passagem – conforme nota 109 – entre mito e história não aconteceu de uma só vez, ou de repente, mas sim, gradualmente. Esta relação entre mito e história, considerada por Ricoeur, na perspectiva de precedência entre os tempos *primordial* e *datável*, estabelece uma dupla relação, que Ricoeur chamou de “ruptura” e “filiação”⁴²⁴. Neste ponto, isto é, para falar dessa relação de passagem, ou precedência, entre mito e história, Ricoeur recorreu ainda a Heródoto e seu conceito sobre memória. De acordo com Ricoeur, o objetivo que Heródoto colocava em sua pesquisa é expresso por um tipo de “luta contra o esquecimento”.

A partir da citação do prólogo das *Histórias* de Heródoto, Ricoeur irá desenvolver noção de “culto da memória”. Vejamos o prólogo das *Histórias*, de Heródoto:

⁴²² RICOEUR, Paul. In: *Enciclopedia delle Religioni*. Dirigida por Mircea Eliade, Vol I, Oggetto e Modalità della CREDENZA RELIGIOSA, Jaca Book, 1993, p.359-372. Artigo, Mito. Tradução de Paulo Dullius

⁴²³ SODRÉ, Muniz. *O Terreiro e a Cidade*. Petrópolis-RJ, Vozes, 1988, p.153

⁴²⁴ RICOEUR, Paul. In: *Enciclopedia delle Religioni*. Dirigida por Mircea Eliade, Vol I, Oggetto e Modalità della CREDENZA RELIGIOSA, Jaca Book, 1993, p.359-372. Artigo, Mito. Tradução de Paulo Dullius

*Aqui estão expostas as pesquisas (histórias) de Heródoto de Alicarnasso, que as ações dos homens não podem ser esquecidas, nem as coisas grandes e maravilhosas realizadas, seja pelos Gregos como pelos bárbaros, fiquem sem fama, nem, sobretudo, as causas das guerras que combateram uns contra os outros*⁴²⁵.

De acordo com Ricoeur, a “luta contra o esquecimento” é caracterizada pela (pesquisa) e a “busca de sentido para os acontecimentos recentes” é caracterizada pela (indagação). Este é o conceito de história que Ricoeur encontra em Heródoto. E é a partir da (pesquisa) e da (indagação) extraídas das *Histórias* de Heródoto que Ricoeur estabelece esta relação dialética entre mito e história. Segundo Ricoeur, de acordo com o prólogo das *Histórias* de Heródoto,

*A noção de grandes gestos evoca imediatamente uma ligação com a época da idade heróica, mesmo se neste caso a noção se aplica aos tempos recentes. Mas, sobretudo, este culto da memória liga a história à compreensão que um povo adquire no momento em que fornece uma prestação de contas do próprio passado. A lembrança alimentada pela história é, portanto, a lembrança de um povo considerado como um corpo unitário. Desta forma, a história se coloca no interior do conjunto das tradições que constituem o que poderia ser definido ‘a identidade narrativa de uma cultura’. Mas, a história desenvolve esta função de modo crítico, totalmente diferente daquele das tradições míticas, que encontram a sua autoridade do próprio ato da transmissão*⁴²⁶.

Portanto, é nesta relação de precedência entre os tempos *primordial* e datável que Ricoeur estabelece seu enfoque sobre a relação dialética da *cesura* entre mito e história. Segundo Ricoeur, desta análise podemos constatar que a passagem, ou mesmo, a relação de precedência do mito à história não pode ser reduzida à simples substituição do primeiro com a segunda. Diante disso, como alternativa para se evitar uma interpretação linear, ou mesmo seqüencial entre mito e história, Ricoeur sugere que devemos pensar numa acumulação de gêneros literários.

Com efeito, indagamos, não é este também o nosso mundo, o nosso tempo, a nossa angústia? Não temos nós a mesma necessidade do antigo Israel: buscar sentido

⁴²⁵ RICOEUR, Paul. In: *Enciclopedia delle Religioni*. Dirigida por Mircea Eliade, Vol I, Oggetto e Modalità della CREDENZA RELIGIOSA, Jaca Book, 1993, p.359-372. Artigo, Mito. Tradução de Paulo Dullius

⁴²⁶ *Idem*

diante da falta de sentido? Não temos nós o mesmo sentimento de dependência absoluta? Certo disso, o antigo Israel encontrou nos relatos míticos as correspondências de Javé. O antigo Israel reinterpreto os relatos míticos a partir de sua história, de suas necessidades, de seu tempo e de sua cultura.

Assim, da mesma forma que não fazia sentido para o antigo Israel, simplesmente recontar as histórias de seus antepassados, para as gerações descontextualizadas das narrativas míticas, e por isso reinterpreto os mitos na perspectiva da história... Nós, em nosso tempo, no contexto da fuga dos deuses, do desencantamento do sagrado, precisamos, conforme sugere Ricoeur, reverter o texto em palavra. Precisamos encontrar o “nosso Deus” e o “nosso Cristo” nas Escrituras, pois, o Deus dos judeus e o Cristo dos cristãos primitivos não atendem mais as nossas necessidades de busca de sentido diante da falta de sentido. E para atender a esta tarefa, a sugestão de retorno ao texto, conforme veremos no último tópico torna-se questão de relevância e urgência.

3.2.1 O conceito de História da Criação em Paul Ricoeur

Iniciamos este tópico citando novamente – como fizemos no capítulo dois – a crítica irônica e provocativa de Régis Debray que nos faz refletir sobre o conceito de História da Criação, de acordo com nossas evidências doutrinárias, fundamentadas nas Sagradas Escrituras. Para Debray,

Na evolução da espécie e das crenças, o nosso Deus único chegou tarde. Como explicar o aparecimento do Criador tanto tempo depois da sua Criação? E que o Gênesis, o livro das origens, tenha sido acrescentado ao conjunto sagrado final? É que o monoteísmo, um politeísmo lentamente decantado, é um resultado, e não um dado de partida⁴²⁷.

De acordo com Debray, as perguntas mais óbvias que fazemos sobre os mistérios descritos nas Sagradas Escrituras acerca da revelação de Deus, são respondidas por

⁴²⁷ DEBRAY, Régis. *Deus, um itinerário*. São Paulo, Companhia das Letras, 2004, p.31

teólogos que constroem dogmas, fazendo os curiosos calarem o bico. Os teólogos dizem, sobre a revelação de Deus: *A Revelação é iniciativa sua só Ele decide e dispõe. Amém!* Para Debray, é o amém que faz toda diferença, pois, transforma o problema em solução⁴²⁸.

Assim, conforme a palavra crítica de Debray, e de acordo com Ricoeur, que afirmou tratar-se de uma questão de honestidade intelectual aceitar e reconhecer a *cesura* entre tempo primordial e tempo histórico; então, não há como negligenciarmos as descobertas, os objetos “documentais” fundamentados em culturas e experiências religiosas anteriores tanto à experiência oral de Israel quanto seus textos sagrados.

Nesse sentido, para falarmos sobre História da Criação, na mesma perspectiva adotada por Ricoeur sobre Mito e História, com toda certeza, precisamos retomar a algumas características simbólicas anteriores às experiências de Israel. Desse modo, características como a nomeação de Deus e dos deuses, a mediação de personagens, os textos sagrados, as doutrinas, os ritos, as leis e os códigos éticos estarão na estrutura fundante de uma cultura religiosa. De acordo com Croatto, os ciclos de mitos, breves ou longos, constituem a cosmovisão dos povos sobre formas de se compreender a realidade global: o divino, o mundo e o ser humano⁴²⁹. Para Croatto, desta cosmovisão surge a tendência, constatada nas “religiões literárias”, de se recolher seus textos em um *corpus* de escrituras sagradas.

Segundo Croatto,

a interpretação de um (corpus) escriturístico como revelação costuma estar ligada a um personagem que a recebeu e a registrou por escrito. Assim, o primeiro fenômeno a ser observado é a constituição de um texto fundante

⁴²⁸ DEBRAY, Régis. *Deus, um itinerário*. São Paulo, Companhia das Letras, 2004, p.31

⁴²⁹ CROATTO, José Severino. *As linguagens da experiência religiosa. Uma introdução à fenomenologia da religião*. São Paulo, Paulinas, 2001, p.398

*que recolha as tradições, os mitos, a instituição dos ritos, as orações, as leis básicas que regulam a vida de uma comunidade*⁴³⁰.

Como já destacamos anteriormente, segundo Ricoeur, o que irá determinar a inter-relação entre história e mito será as perguntas dirigidas em relação às origens, que vão além da história dos deuses, dos heróis, dos antepassados e mesmo dos componentes da existência, individual e social. Tais perguntas podem ser do tipo: *Como se constituiu esta sociedade? Qual é o sentido desta instituição? Porque existe este evento e aquele rito? Por que certas coisas são proibidas? Qual coisa legítima determinada autoridade? Por que a condição humana é assim miserável; por que os homens sofrem e morrem?* A todas estas perguntas o mito responde narrando como estas coisas tiveram origem⁴³¹.

De modo semelhante à Ricoeur, encontramos em Briend a seguinte afirmação:

*Antes de o povo de Israel ter à luz da fé sua própria visão das origens, outras culturas, no quadro literário do mito ou lenda, tinham procurado trazer uma resposta aos grandes questionamentos do homem que vive em sociedade: Quem somos nós? Qual a nossa relação com os deuses? Como compreender a realidade do trabalho, do casal humano, do ato de gerar, do culto? Qual a ordem deste mundo? Quem preside as forças presentes neste mundo e a quem elas obedecem? Como compreender os flagelos que se abatem sobre a humanidade (seca, fome, epidemias, dilúvio)? Por outras palavras, a reflexão de Israel não é a primeira, em época precisa; sem deixar de ser original, inscreve-se em longa busca religiosa: de um lado e de outro, as perguntas são as mesmas, embora as respostas não sejam idênticas*⁴³².

⁴³⁰ CROATTO, José Severino. *As linguagens da experiência religiosa. Uma introdução à fenomenologia da religião*. São Paulo, Paulinas, 2001, p.399

⁴³¹ CROATTO, José Severino. *As linguagens da experiência religiosa. Uma introdução à fenomenologia da religião*. São Paulo, Paulinas, 2001, p.399

⁴³² BRIEND, Jacques. In: VV.AA. *A Criação e o Dilúvio, segundo os textos do Oriente Médio Antigo*. São Paulo, Paulus, 2005, 2ª edição, p.5

Por volta de 3500 e 3000 a.C., na região da antiga Mesopotâmia, residia um povo que falava uma língua que se costuma designar como sumério; e este mesmo povo também inventou a escrita cuneiforme, isto é, técnica de talhar com instrumento pontiagudo em argila.

Contudo, este povo da suméria tinha sido suplantado pelos semitas, localizados na Baixa Mesopotâmia, na região do Eufrates. Dos semitas surge o que normalmente chamamos de país da Acádia e por sua vez a língua acádica. Esta língua, bem diferente do sumério e aparentada com o hebraico e com o árabe veio a tornar-se, por séculos, a cultura e a língua de outras regiões, como a Babilônia. O conhecido código de Hamurábi, rei da Babilônia (1792-1750), foi escrito em acádico⁴³³.

Segundo Briend, *em escavações recentes, foi descoberto em Afec, na planície de Sharon, um léxico trilingue sumério-acádico-cananeu numa camada habitada do século XIII a.C. Tudo indica que a escrita cuneiforme era difundida em Canaã, até o século XIII, pouco antes da instalação das tribos de Israel no país*⁴³⁴.

Desse modo, a anterioridade destes fragmentos culturais, míticos compostos em argila, ou tabuinhas, em relação às páginas da Bíblia que tratam dos mesmos assuntos é inegável; por vezes, o empréstimo é até evidente, como nos casos da formação do homem com o barro e do relato do dilúvio⁴³⁵.

⁴³³ BRIEND, Jacques. In: VV.AA. *A Criação e o Dilúvio, segundo os textos do Oriente Médio Antigo*. São Paulo, Paulus, 2005, 2ª edição, pp.9-10

⁴³⁴ *Idem*, p.6

⁴³⁵ *Idem*, p.11

Portanto, de acordo com Briend,

fazer de Gn 2-3 a história de uma fruta, da maçã, convenhamos ser por demais simplista; é não levar o texto a sério. Fazer de Gn 2-3 o relato de um paraíso onde o homem não trabalharia, também não é apresentá-lo com seriedade, pois, se o texto insiste na benevolência de Deus em relação ao homem, colocando-o no jardim, este jardim é parte da terra e o homem aí foi colocado por Deus, para cultivá-la e conservá-la⁴³⁶.

Então, para falarmos da História da Criação, precisamos nos despir da pretensa “superioridade” de que somente nossa escritura é sagrada; de que somente nossa escritura sagrada é inspirada e fonte única de revelação de Deus. Ou seja, a Bíblia é para o povo cristão a apresentação das Escrituras Sagradas. Contudo, não o é para os hindus, nem para os judeus, nem para os budistas etc.

Entretanto, falando em termos de “autoridade” religiosa, Croatto afirma que uma vez consolidado o Canon da Bíblia, seu conteúdo assumiu o valor de *doutrina*, que se impõe à crença e à prática⁴³⁷. Com origem no latim, o termo doutrina vem da raiz *doceo* que significa “ensinar”, e que não está muito longe do termo *dogma* que vem do grego e significa “parecer”. Mas, de acordo com Croatto, o termo *dogma* associa-se àquilo que é imposto como verdade por uma autoridade magisterial⁴³⁸.

Foi por meio desta autoridade do magistério eclesiástico, com requinte de império, que o cristianismo conseguiu durante séculos abafar a voz dos contrários, obtendo assim, o posto de detentor do texto sagrado, “original” e único a narrar a história das origens do mundo, da humanidade e do agir do Deus Criador. Mas, como afirmou Brueggemann, o desenvolvimento da ciência supôs que a Bíblia passara a ocupar neste período do surgimento da modernidade uma posição interpretativa sem

⁴³⁶ BRIEND, Jacques. In: VV.AA. *A Criação e o Dilúvio, segundo os textos do Oriente Médio Antigo*. São Paulo, Paulus, 2005, 2ª edição, p.6

⁴³⁷ CROATTO, José Severino. *As linguagens da experiência religiosa. Uma introdução à fenomenologia da religião*. São Paulo, Paulinas, 2001, p.408

⁴³⁸ *Idem*

privilégios⁴³⁹. E é a isto que nos dispomos a fazer, de acordo com a proposta de Ricoeur, retornar ao mundo do texto e nos colocarmos frente a ele.

A História da Criação, conforme dispõe Ricoeur, não tem início a partir de uma seqüência de coisas contada. O conceito *Creatio ex nihilo* que perdurou por séculos, desde Agostinho, e que ainda perdura em muitos círculos hermenêuticos, é totalmente abandonado por Ricoeur; para ele, nunca houve na teologia judaica, antes da influência helênica, a questão da *Creatio ex nihilo*. A proposta de Ricoeur é a de que devemos insistir no plano literário e não dogmático, em busca desta relação dialética entre história primordial e história datável, nos mesmos moldes entre mito e história que vimos anteriormente.

De acordo com Ricoeur, a História da Criação em Gênesis deve ser tratada como narrativa que coloca em ordem uma série de eventos. Esse “colocar em ordem os eventos” não sugere uma história seqüencial, nem mesmo da não história para a história, como afirmou Barth, e muito menos no sentido descritivo de um evento que culmina ou desencadeia o outro. Ricoeur estabelece o conceito de “separação” para falar da relação do Criador com as coisas/eventos narrados. Colocamos juntas as expressões “coisas” e “eventos” pelo fato de que eventos no sentido de sua significância (história), ou seja, *aquilo que acontece*, tem a ver com o ato de *realizar*, de *fazer*, por exemplo, coisas. Desse modo, “separação” aqui tem a ver com o distanciamento entre ato criativo, realizado num tempo primordial, com os eventos que acontecem ou mesmo são produzidos – à semelhança do ato de “fazer” história - pelas criaturas.

Segundo Ricoeur, considerando que Gn 2.3 seja a mais antiga narrativa da Criação segundo o Gênesis – fato que dificilmente pode ser contestado -, então, o ponto de início da nossa abordagem deve ser a notável fórmula: “*quando nenhuma planta da terra e nenhuma erva do campo existia ainda... então, o Senhor Deus formou o homem*

⁴³⁹ CROATTO, José Severino. *As linguagens da experiência religiosa. Uma introdução à fenomenologia da religião*. São Paulo, Paulinas, 2001, p.408

da poeira do solo” (2.5-7). Esta fórmula “quando... ainda não... então” determina um ponto de partida sem precedente para o ato criativo⁴⁴⁰. Para Ricoeur,

na medida em que não perguntamos o que poderia existir antes da atividade divina, não nos ocupamos com questões do tipo: De onde veio o pó do qual o homem foi tirado? Que materiais constituíam as árvores do jardim ou os rios que as irrigavam? De onde vinha o solo do qual Deus fez os animais? Criar é formar, é dar uma forma e uma consistência. O mesmo se aplica ao relato da criação do mundo em Gn 1. O abismo está ali, bem como as trevas e as águas primordiais. A palavra de Deus não cria a partir do nada e as sucessivas separações que marcam os seis dias de trabalho constituem em si o ato criativo⁴⁴¹.

Outra expectativa que o bloco de Gn 2-3 descarta é a idéia bem mais moderna de um “início” ou mesmo “princípio” como gerador de um evento marcante, do tipo que o tempo seja representado como uma linha, dando origem aos eventos sequenciais, como se houvesse um ponto de partida. Nesse sentido, a contagem dos seis dias da criação, conforme o bloco de Gn 1 dá exatamente esta idéia de um ciclo de eventos/coisas que designam: Ações/ato criativo, seqüência progressiva das coisas criadas e demanda de horas de trabalho.

Desta forma em que é colocada a disposição da narrativa bíblica do bloco Gn 1, temos a nítida impressão de que fora feito um arranjo harmônico, para que pudesse se evitar a desafinação provocada pelas perguntas que poderiam suscitar do próprio texto. Da forma em que é narrada a História da Criação, o único tempo que se mostra é o cronológico, isto é, o tempo histórico, onde coisas acontecem e coisas são realizadas. Segundo Ricoeur, quando refutamos esta expectativa linear ou mesmo sequencial dos eventos da narrativa, entramos no “cerne” da noção de história primordial; e esta história primordial só poderá ser entendida se não a assimilarmos ao sentido de história documental⁴⁴².

⁴⁴⁰ LACOCQUE, André. RICOEUR, Paul. *Pensando biblicamente*. Bauru, SP, EDUSC, 2001, p.52

⁴⁴¹ *Idem*

⁴⁴² LACOCQUE, André. RICOEUR, Paul. *Pensando biblicamente*. Bauru, SP, EDUSC, 2001, p.53

E de fato não podemos assimilar mesmo esta história primordial ao sentido de história documental, pois, todos os registros “documentais” de que dispomos, por exemplo, o já citado léxico *trilíngue sumério-acádico-cananeu*, bem como as tabuinhas que narram os mitos *Enuma Elish* e *Gilgamesh* além de não serem documentos judaicos, depõem contra as narrativas de criações do Gênesis, haja vista que são anteriores aos mitos enfraquecidos, ou, orquestradamente harmonizados de Israel.

Conforme Estrada, a influência do poema sumério-babilônico do *Enuma Elish* na tradição hebraica dificilmente pode ser negada. Na tradição hebraica o mal é simbolizado pelo *caos* – que significa ausência de ordem – e representa os tempos primórdios, ou mesmo, anterior àquilo que acontece/história cronológica. O *caos* é anterior ao mundo e à história⁴⁴³.

Cabe aqui lembrarmos, como mostramos no primeiro capítulo, para Barth, o *caos* é a ausência de Deus, é tudo aquilo que Deus negou, ou mesmo aquilo para o qual Deus virou as costas. Porém, esta definição de Barth é dada para se distanciar tanto do conceito de mito quanto da proximidade da narrativa do bloco de Gn 1 com o poema sumério-babilônico *Enuma Elish*. De modo irônico e em ritmo de trocadilho, podemos dizer que Barth afirmou tanto a “negação de Deus” à realidade do caos, que acabou despercebido quanto à sua realidade existencial. Contudo, não olhar para a realidade do caos não nos faz despercebidos de sua existência. O que precisamos, na verdade, é olhar com mais atenção para a narrativa bíblica, despidos da leitura apologética e, enxergar, por exemplo, que o autor/arranjador/maestro da narrativa bíblica não estava pensando a partir da equação helênica *Creatio ex nihilo*. De acordo com Loretz,

Pode-se, portanto, afirmar que, em Gn 1.1-2,4a, o conceito da Creatio ex nihilo não encontra nenhuma justificativa e apoio. A absoluta força criadora de Deus não é aí descrita ainda com as expressões lingüísticas da filosofia grega. Isto acontece em Gn 1.1-2,4a, segundo as possibilidades de expressão do mito: superação do caos, vitória da luz

⁴⁴³ ESTRADA, Juan Antonio. *A Impossível teodicéia*. São Paulo, Paulinas, 2004, p.60

*sobre a treva, transformação da terra em espaço vital. O Deus de Israel realiza tudo isto e o seu povo o chama criador*⁴⁴⁴.

Mas, entretanto, como não podemos nos negar a enxergarmos as várias similaridades entre a história da criação do poema *Enuma Elish* com a história da criação no bloco de Gn 1-2; então, no mínimo, seguindo na proposta de Ricoeur, precisamos, em nosso tempo e não no tempo da mente ou mesmo da intenção do autor bíblico, fazer ao texto as perguntas que digam respeito às nossas indagações próprias. Por exemplo, o autor/arranjador/maestro da narrativa bíblica não estava preocupado com o problema de um *caos* não criado, existente antes da criação; ou mesmo poderíamos dizer, por um deslize do autor, o *caos* fora omitido na distribuição das coisas criadas. Temos de dizer ainda que a nossa preocupação hoje não é a mesma dos escolásticos doutrinadores, que fizeram ao texto as perguntas próprias de sua época.

As perguntas que nós fazemos hoje ao texto do bloco de Gn 1-2, incluem, contextualizadamente, a nossa necessidade de ler este bloco além da proposta sedimentada pelas tradições cristã, sobretudo pela retórica barthiana da *Heilsgeschichte*. A leitura que fazemos hoje inclui a necessidade de afirmarmos, com Ricoeur, que existe uma realidade dinâmica entre o mundo do texto e o “nosso” mundo frente ao texto. Desse modo, a nossa leitura hermenêutica passa por essa relação dialética entre história primordial e história datável.

Seguindo por esse caminho proposto por Ricoeur, da dialética entre história primordial e história datável, então, não há como nos impedir da tarefa de fazer as devidas comparações entre os relatos míticos de criação com o relato do bloco de Gn 1-2. E para esta tarefa da sinopse, vamos nos ater apenas à comparação entre os relatos do poema sumério-babilônico do *Enuma Elish* com o bloco de Gn 1-2.

⁴⁴⁴ LORETZ, Oswald. *Criação e mito*. São Paulo, Paulinas, 1984, pp.95-96

O Gênesis descreve seis dias de criação, seguido de um dia de descanso, enquanto que o poema *Enuma Elish* descreve a criação a partir da narrativa sobre o universo primitivo, já existente, porém dominado pelos deuses *Apsu* (personificação das águas doces) e *Tiamat* (personificação das águas amargas).

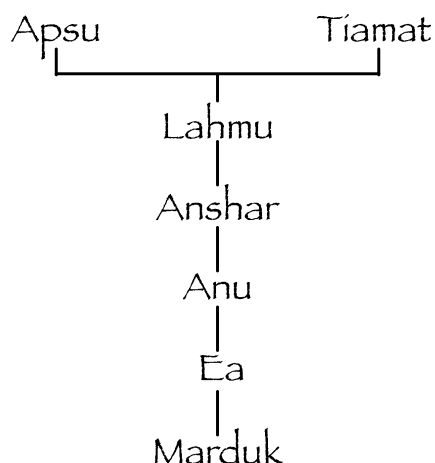
O primeiro elemento de comparação que podemos fazer é o de que no poema *Enuma Elish* temos uma seqüência de seis deuses em luta, culminando para uma sétima divindade que dá o sentido de domínio final conquistado pelo soberano deus *Marduk*. No bloco de Gn 1, no lugar da seqüência de seis deuses, o autor/arranjador/maestro da narrativa bíblica cede a vez à descrição de seis dias.

Ainda, nesta seqüência sinótica, o lugar do deus soberano e vencedor *Marduk* é cedido a outro soberano, único e que sequer lutou, mas ao contrário, apenas “trabalhou” na obra dos atos criativos e, que no sétimo dia descansou. Como vimos acima, o Deus de Israel realiza tudo isto e o seu povo o chama criador⁴⁴⁵.

Abaixo temos a imagem do diagrama dos deuses descritos no poema sumério-babilônico e também o ícone de uma tabuinha/tablet⁴⁴⁶ onde fora escrito, em cuneiforme, a narrativa de criação.

⁴⁴⁵ LORETZ, Oswald. *Criação e mito*. São Paulo, Paulinas, 1984, pp.95-96

⁴⁴⁶ Conforme está descrito no relato do poema de criação sumério-babilônico: *Enuma Elish*... que significa (“*Quando lá no alto...*”). Trata-se de uma epopéia Suméria gravada em tabuinhas de barro com escrita cuneiforme encontradas no palácio de Assurbanipal em Nínive (Mesopotâmia), hoje, essas réplicas encontram-se sob a guarda do Museu Britânico de Londres.



Nesse sentido, pensando com Ricoeur, na relação dialética entre história primordial e história datável, ou mesmo, mito e história, a narrativa do poema *Enuma Elish* mostra um contraste absoluto com a narrativa de Gn 1-2, pois, no mito temos a representação dos conflitos humanos com a morte, com a fome, com a guerra e numa tentativa de *buscar sentido diante da falta de sentido* procura-se a transcendência, a infinitude que só pode ser encontrada nos deuses; daí a lógica do rito. Mas no bloco de Gn 1, por exemplo, o autor/arranjador/maestro da narrativa bíblica excluiu, ou mesmo, enfraqueceu a lógica dualista entre bem e mal dos mitos mesopotâmicos, dando nova abordagem com a expressão *Tôbh* (bom); isto é, tudo que *Elohim* criou é bom.

No poema *Enuma Elish* a deusa *Tiamat* (águas salgadas) e o seu marido, o deus *Apsu* (águas doces) estão misturados em um único princípio; e de modo dialético, podemos pensar na relação ambígua entre bem e mal. Para Estrada, *os mitos antigos, geralmente, partiam da ambiguidade dos deuses, movidos pelas forças do bem e do mal; e a ordem é o resultado terminal de suas lutas internas, pois o início é o caos, e o combate divino chega ao fim com o triunfo do deus instaurador da ordem (como⁴⁴⁷)*.

De acordo com a sinopse entre o poema *Enuma Elish* e o bloco de Gn 1-3, enquanto temos no mito sumério-babilônico a idéia dualista entre “bem e mal” e como

⁴⁴⁷ ESTRADA, Juan Antonio. *A Impossível teodicéia*. São Paulo, Paulinas, 2004, p.60

conseqüência o rito surge como elemento apaziguador, ou mesmo, de “renovação” e equilíbrio; em Gn 1-3 temos a idéia de um Deus que é o sumo bem, que criou tudo bom, mas a “liberdade” humana desencadeou o mal, dando origem a uma relação de distanciamento que será regulada pela justiça divina, pautada pela lógica, conforme Ricoeur, do “Crime e Castigo”. Desse modo, diferente do *Enuma Elish*, a lógica da relação de Deus com Israel não é a do rito, mas, a da lei.

Todavia, seguindo ainda nesta proposta sinótica entre o poema sumério-babilônico do *Enuma Elish* e o bloco de Gn 1-2, há outra característica que, para nós tem dupla chave de leitura. Por um lado, em Gn 1.2, por exemplo, aparecem os termos *tohu wabohu* que traduzidos significam *vazia, vaga*, e *wehoshch* que traduzido significa *trevas*, e ainda *tehom* que traduzido significa *abismo*. De acordo com Allen, o termo *tehom* é alusão direta às águas primordiais já existentes no momento da criação, a partir do que Deus fez separação entre as águas superiores e águas inferiores⁴⁴⁸. E nesta proposta sinótica, é preciso dizermos ainda que o termo *tehom* tem sido discutido em função de uma possível associação com o nome *Tiamat* (águas amargas, ou abismais)⁴⁴⁹.

Por outro lado, temos, em nosso tempo, o “espaço aberto”, ou seja, temos na narrativa do bloco Gn 1 a porta de entrada para fazermos as nossas próprias perguntas e, para em seguida, irmos em busca de nossas próprias respostas. Desse modo, as nossas perguntas, propositadamente, ousam desconsiderar ou mesmo desconstruir as respostas prontas da tradição dogmática. As nossas perguntas hoje apontam para a direção do abismo, do caos e das trevas que estão presentes tanto na narrativa do bloco de Gn 1 quanto ainda estão presentes, ou podemos dizer, já existiam quando Deus começou a “trabalhar” ou “separar” a criação “dentro” do tempo de seis dias.

⁴⁴⁸ ALLEN, Clifton, J. *Comentário bíblico Broadman*. Rio de Janeiro, JUERP, 1987, Vol.1, p.155, artigos gerais

⁴⁴⁹ BRIEND, Jacques. In: VV.AA. *A Criação e o Dilúvio, segundo os textos do Oriente Médio Antigo*. São Paulo, Paulus, 2005, 2ª edição, p.89

Nesse sentido, de acordo com Ricoeur, o “real” do mundo do texto não nos é dado. Ou seja, a experiência de fé vivida pelos antigos povos de Israel que o levou a crer que o seu Deus, sozinho, suplantou as forças hostis do caos jamais poderá ser reconstruída. E esse “real” não reconstruído não deixa de ser real. Contudo, tanto a evidência desse “real” não reconstruído quanto as evidências semânticas das narrativas do bloco de Gn 1-2 e suas aproximações e distanciamentos desmitologizantes não nos impedem de fazer as nossas próprias perguntas às citadas narrativas.

De acordo com Briend, a narrativa de Gn 1, por exemplo, permanece original por mais de uma razão, mas retoma uma tradição muito antiga que os textos mesopotâmicos testemunham, como no tema clássico da “separação”, conforme Gn 1.7, entre as águas superiores e as inferiores⁴⁵⁰. Esse elemento “original” aponta não para o conceito de antiguidade literária, mas sim, para o conceito teológico de que Israel é o primeiro a formular a sua base de fé num Deus único, soberano e criador.

Ainda seguindo nessa proposta sinótica, vale a pena compararmos a narrativa do bloco de Gn 1 com o mito ugarítico que narra o nascimento dos deuses. Segundo Pixley,

os mitos ugaríticos e babilônicos são variantes de um mesmo tronco semítico. Os acádios, que formavam a maior parte da população mesopotâmica, chegaram na Mesopotâmia por volta do terceiro milênio antes de Cristo, vindos do mesmo deserto arábico do qual eram provenientes os cananeus⁴⁵¹.

Nessa sinopse, por exemplo, podemos reparar que na narrativa mítica ugarítica temos a nomeação de deuses-astros, filhos do deus *El*. De acordo com Eliade, esses deuses-astros são, respectivamente, *Shamash* (divindade solar), *Sin* (divindade lunar), *Sharar* (a estrela d'alva) e *Shalin* (a estrela vespertina); sendo deuses, deveriam ser

⁴⁵⁰ BRIEND, Jacques. In: VV.AA. *A Criação e o Dilúvio, segundo os textos do Oriente Médio Antigo*. São Paulo, Paulus, 2005, 2ª edição, p.90

⁴⁵¹ PIXLEY, Jorge V. *Pluralismo del tradiciones en la religion biblica*. Buenos Aires, La Aurora, 1971, p.57

adorados, visto que propiciavam a força e a fecundidade⁴⁵². Em narrativa semelhante e comparativa, conforme Gn 1.14-19 podemos presenciar a teologia teocêntrica de Israel, que elimina os traços míticos ao descrever os astros destituídos de seus nomes, enfraquecendo assim a força do mito. Na narrativa de Gn 1 os astros não só não são deuses, quanto também recebem apenas a designação de *luzeiros*. E sua presença na constelação cósmica não significa objeto de adoração, mas, ao contrário, apenas elementos criados por Deus para separar dia e noite.

Portanto, o que podemos perceber nessa tarefa sinótica, com muita plausibilidade, é que a teologia teocêntrica de Israel historicizou os mitos mesopotâmicos para dar sentido à sua fé no Deus que age na história. Ou, conforme já dissemos anteriormente, de acordo com Ricoeur, é a opção da teologia israelita que fez esta oposição entre hermenêutica e manifestação, pois,

a totalidade da teologia de Israel organiza-se ao redor de certos discursos fundamentais: de um lado, história da matriz da teologia das tradições, as instruções da Torá articuladas em termos da confissão dos atos libertadores em torno do Êxodo. Do outro lado, a profecia indo ao ponto de abalar as bases da certeza e da confiança presentes na história dos eventos fundantes. Assim, as hierofanias passam para segundo plano porque as instruções da Torá proíbem as manifestações imagísticas. A teologia do nome opõe-se à hierofania do ídolo. A mediação sobre os mandamentos é mais preciosa do que a veneração dos ídolos⁴⁵³.

Por assim dizer, de acordo com a tese de Ricoeur sobre a relação dialética entre história primordial e história datável, o que temos na teologia teocêntrica de Israel é o tema da história na perspectiva da ação de Deus no tempo. Ou seja, com a dialética entre os tempos *primordial* e *cronológico* apresentada por Ricoeur, podemos pensar, por exemplo, na relação entre Mito e História, que separa e, praticamente, “carimba” a *cesura* entre os mitos antigos e as narrativas de Israel. Por exemplo, se nos mitos ugaríticos, o deus *El* é conhecido como o *Pai dos anos*, o que denota um indício da

⁴⁵² ELIADE, Mircea. *Tratado de história das religiões*. São Paulo, Martins Fontes, 1993, 1ª edição, p.99

⁴⁵³ RICOEUR, Paul. *Figuring the Sacred*. Mineápolis, Fortpress, 1995, pp.48-57

mitologização do tempo, em modo comparativo, na narrativa de Gn 2.4a, temos a utilização do termo *toledot* que dá o sentido de (história, origem, descendência ou mesmo genealogia)⁴⁵⁴. Assim, a teologia teocêntrica de Israel, esvaziou, ou mesmo, na palavra de Gunkel, enfraqueceu os mitos mesopotâmicos de criação e, aquilo que dava sentido ao *caos* e *cosmos* a partir da genealogia dos deuses, passou a ser para Israel a genealogia do tempo, da história, onde o seu Deus é soberano sobre todos os outros deuses e sobre todo o caos.

Entretanto, se há quase consenso de se aceitar a narrativa do bloco de Gn 2-3 com datação anterior⁴⁵⁵ a Gn 1, então, torna-se ainda mais plausível a tese de que fora mesmo o trabalho estético, artístico e teológico do colecionador Javista o responsável por afinar esta orquestra, dando conta de que o Deus da aliança de Israel, é Deus também de todo o *caos* e *cosmos* e de toda a terra. E aqui, para nos valermos ainda da metáfora da orquestra, a imagem desta figura remete ao trabalho do regente que muda de lado uma voz, para que seu som entre em harmonia com o coro, evitando reverberações. Semelhante a esta metáfora, dizemos então que o bloco Gn 1 é deslocado para o início, para dar sentido teológico ao Deus de Israel que faz promessas, e entre essas, está a de alcançar todos os povos da terra.

Ricoeur emprestou uma palavra usada por Westermann para dar sentido a sua tese de que, a despeito do ciclo de eventos, isto é, da multiplicidade de “inícios” presentes nas narrativas de criação dos blocos Gn 1 e Gn 2-3, descrita pela expressão *Geschehensbogen* (arco de eventos), existe um início fundador. Desse modo, para Ricoeur, a história primordial é uma história no sentido em que põe em ordem uma multiplicidade de eventos sobre os quais imprime a unidade de uma seqüência inteligível⁴⁵⁶. É neste sentido que podemos entender a relação dialética, ou mesmo a *cesura* entre os tempos primordial e datável. É neste ponto que podemos falar da relação do mito com a história. É também neste ponto que podemos entender aquilo que

⁴⁵⁴ HARRISON, R. K. *Introduction to the Old Testament*. London: The Tyndale, Press, 1970, p.363

⁴⁵⁵ BRIEND, Jacques. In: VV.AA. *A Criação e o Dilúvio, segundo os textos do Oriente Médio Antigo*. São Paulo, Paulus, 2005, 2ª edição, p.89

⁴⁵⁶ LACOCQUE, André. RICOEUR, Paul. *Pensando biblicamente*. Bauru, SP, EDUSC, 2001, p.53

Heródoto quis expressar em sua *Historie* quando argumentou sobre a relação entre mito e história.

Como vimos anteriormente, de acordo com Ricoeur, a partir de sua reflexão sobre o conceito de história em Heródoto, há uma “luta contra o esquecimento” que é caracterizada pela (pesquisa) e a “busca de sentido para os acontecimentos recentes” é caracterizada pela (indagação).

Disto extraímos o conceito da intersecção dialética entre história primordial e história cronológica. Convém aqui, mais uma vez, parafrasearmos Maraschin, que dizia que o mito revela-escondendo ou esconde-revelando; ou ainda, o mito torna presente o ausente sem transformar o ausente em presente⁴⁵⁷.

Assim, com Ricoeur, seguimos pelo caminho do retorno ao texto, como veremos no próximo e último tópico; e especificamente sobre o bloco da narrativa de Gn 1-2, seguimos pelo caminho de que nesta relação dialética entre mito e história, ou mesmo, entre *tempo primordial* e *tempo datável* surge, de acordo com Ricoeur,

*a idéia de que um evento fundador não pode ser esgotada pela idéia de representação de uma cadeia de eventos. Cada evento, fundador ao seu modo, faz surgir a idéia de uma continuação, de algo seguindo-se, que nos permite dizer que o evento fundador inicia uma história. Aqui surge a reflexão sobre o par “iniciar” e “continuar”, porque na Bíblia o início é sempre, até certo ponto, a promessa, ou menos a demanda de uma continuação. Trata-se da promessa de um mundo ordenado, ou de uma humanidade responsável, de muitos descendentes, de uma identidade comum, de uma terra para se viver; uma demanda na forma de uma missão, nas narrativas de chamamento. Esta promessa e esta demanda de uma continuação são redobradas pela certeza de que o que Deus iniciou será continuado por meio de sua graça*⁴⁵⁸.

⁴⁵⁷ MARASCHIN, Jaci Correia. *O simbólico e o cotidiano*. In: *Ciências da Religião* n.2, 1984. São Paulo, Paulinas, pp.121-144

⁴⁵⁸ LACOCQUE, André. RICOEUR, Paul. *Pensando biblicamente*. Bauru, SP, EDUSC, 2001, pp.68-69

Assim, portanto, para Ricoeur, o sentido da História da Criação não está em fundamentar o “ponto de origem” do ato fundador ou criador de Deus, como propôs Karl Barth ao falar da história genuína por meio daquilo que chamou de história não histórica. Para Ricoeur, a própria idéia de *Criação* emerge enriquecida pelo tipo de proliferação de eventos originários⁴⁵⁹. Em outras palavras, para Ricoeur, todos os inícios, todos os eventos, graças à relação de intersignificação, circulam em torno daquilo que ele chamou de “energia de início”; e utilizando-se da expressão *Geschehensbogen* (arco que dá unidade a um curso de eventos) usada por Westermann, Ricoeur afirmou que esta “energia de início” é o *poder iniciador, inaugural, fundador de um início*⁴⁶⁰.

Desse modo, para Ricoeur, a partir da relação dialética entre Mito e História, ou mesmo, entre os tempos *primordial* e *datável* não estamos autorizados a falar em história do início pelo simples dado da *cesura* entre estes dois tempos, apesar de sua dialética relação de precedência. Assim, para Ricoeur, mesmo sendo verdade que um *evento fundador* (primordial) está separado da história (datável) que ele inaugura por uma palavra específica, o início não é um início a não ser que ele propague aquilo que estou chamando de “energia de início”, não apenas a outros inícios homólogos, mas à história inaugurada por esses eventos fundadores⁴⁶¹.

Portanto, não faz sentido a tentativa de separar, ou mesmo “proteger” a narrativa bíblica do bloco Gn 1-2 das narrativas míticas mesopotâmicas. Não faz sentido, por duas razões, pelo menos. Primeira, pelo fato de que os textos judaicos são mais recentes que os mesopotâmicos, muito embora, ao seu modo, tempo e experiência de fé narrem as suas histórias de eventos iniciais. Segunda, pelo fato de que, todas as narrativas ou mesmo os eventos iniciais estão vinculados por meio do conceito do *Geschehensbogen* (arco que dá unidade a um curso de eventos), encontrando seu ponto de partida pela energia de início, pelo poder iniciador.

⁴⁵⁹ LACOCQUE, André. RICOEUR, Paul. *Pensando biblicamente*. Bauru, SP, EDUSC, 2001, p.68

⁴⁶⁰ *Idem*

⁴⁶¹ *Idem*

Assim, de acordo com Ricoeur, o que é importante para qualquer pensamento ou linguagem relativo ao início, à origem, é o conflito entre os dois modos de reação pela busca das origens, do início. Para o primeiro modo, o do mito, o início é o lugar que não pode ser compreendido, um lugar que é radicalmente impossível de perceber ou experimentar enquanto um início. A origem nem mesmo pertence à memória que sonda as profundezas passadas da experiência. Nesse sentido, o início é *imemorial*.

Para o segundo modo, o início é buscado na perspectiva da história, “após o fato”, num retorno, num movimento regressivo que procura retroceder no tempo, mas que, à semelhança do mito, desemboca num labirinto de inícios relativos, que levam de volta para um início incompreensível⁴⁶². Por isso não faz sentido falar de texto sagrado quando o assunto é energia de início, ou mesmo, evento fundador.

Portanto, Com toda certeza chegou o tempo de nós cristãos, cumprirmos a mesma tarefa realizada pelos autores bíblicos, que foi a de relerem as narrativas antigas, aplicando-as ao seu modo e contexto. Para isso, a metodologia para cumprirmos tal tarefa de retorno ao texto bíblico, será assessorada ao pensamento de Paul Ricoeur e sua proposta de intersecção entre mundo do texto e mundo frente ao texto, conforme veremos no tópico final, logo abaixo.

Como exercício para a nossa eterna reflexão sobre a dialética bifurcação em busca do sentido dos tempos *primordial* e *datável*, cabe aqui uma última questão colocada por Ricoeur: *O que deveríamos entender por “arkhe” ou “in principio”?* Para Ricoeur, a resposta já está dada quando foi atribuída a mais importante decisão teológica, que foi a de assimilar este “princípio” à Palavra⁴⁶³.

⁴⁶² LACOCQUE, André. RICOEUR, Paul. *Pensando biblicamente*. Bauru, SP, EDUSC, 2001, p.69

⁴⁶³ LACOCQUE, André. RICOEUR, Paul. *Pensando biblicamente*. Bauru, SP, EDUSC, 2001, p.81

De acordo com Ricoeur, há três modos seqüenciais que “favorecem” a retórica da tradição cristã de afirmar a doutrina da Criação no princípio de tudo. O primeiro vem da expressão *bereshith* que apresenta o sentido de primordial, excelente, primeiro; contudo, o sentido da preposição é dinâmico: *Em direção a/para a excelência, Deus criou*. Já o segundo modo, ainda tendia, de acordo com a palavra *arkhe*, subordinar a noção de “início num sentido temporal” à de “origem no sentido atemporal de fundação”. Mas o terceiro modo, que é fruto do período da Patrística, traduziu o termo grego *arkhe* pelo latino *principium*, como na Vulgata de Jerônimo: “*in principio Deo*”. Desse modo, concluímos este tópico dizendo: Quem lê interpreta e quem traduz, interpreta mais ainda! Porém, traduzir não é problema. O problema é fazer de nossa tradução uma verdade absoluta.

Os absolutismos geraram ao longo dos séculos dezenas de grades, variadas em suas formas de expressões ideológicas. Como exemplo, nos lembramos das grades da limpeza étnica do código Levítico 19-22 e mais tarde reincorporado ideologicamente em Esdras; as grades do madeiro do Gólgota; as grades dos dogmas da Patrística; as grades de ferro dos mosteiros da Idade Média; as grades de fogo da Idade das Trevas; as grades do racionalismo e da iconoclastia da Reforma Protestante; as grades do secularismo; as grades da ortodoxia; as grades do fundamentalismo; e por fim, em nosso tempo, as grades que aprisionaram o texto ao submundo da insignificância da hermenêutica absoluta.

Assim, acreditamos que o pensamento de Ricoeur, torna-se importante porta de entrada, ou, num trocadilho com as grades a que nos referimos, torna-se porta de saída para retornarmos ao texto, em busca do nosso “real”, pela dinâmica eternamente inspiradora do mundo do texto e do mundo frente ao texto. E, portanto, esse retorno ao texto é semelhante a um ato litúrgico e totalmente avesso oposto ao ato dogmático. Desse modo, a nossa leitura hermenêutica do texto bíblico deve traduzir-se num convite para cantar e não na tática de ensinar; pois, não se ensina o *sentimento de dependência absoluta*, mas, apenas se vive. Aqui, aproveitando o contexto e oportunidade, fazemos

nossas as palavras de Ricoeur: *de minha parte, não é possível qualquer atitude religiosa que não proceda do sentimento de dependência absoluta*⁴⁶⁴.

3.3 A dialética entre mundo do texto e mundo frente ao texto em Ricoeur

Antes de concluirmos nossa tese da desconstrução do conceito de saga na Teologia da Criação, em Karl Barth, com este último tópico, precisamos, ainda em tempo, fazer “justiça” ao gigantesco empreendimento teológico de Karl Barth. Fazemos nossas, aqui, as palavras de Brueggemann: *Barth surgiu como divisor de águas: tudo depois de Barth será posbarthiano, dada a sua tarefa de retorno à retórica. De forma positiva, Barth afirmou que a fé bíblica tem uma voz peculiar*⁴⁶⁵.

Entretanto, essa afirmação de Brueggemann não deve mascarar as críticas e oposições que Barth teve ao longo de sua caminhada. Oposição, por exemplo, encontrada até mesmo entre os amigos, como foi o caso de Emil Brunner. No Brasil, com exceção da EST (Escola Superior de Teologia, em São Leopoldo) e de – quem sabe? – alguma outra faculdade de teologia, a teologia de Barth sempre sofreu muita resistência. É bem possível que esta resistência se justifique em razão da sua pseudo tese da “salvação universal” difundida, discretamente, em sua teologia do pacto. Este tema está presente em seu artigo: “*A Eleição de Deus em graça*”⁴⁶⁶.

⁴⁶⁴ RICOEUR, Paul. *Figuring the Sacred*. Mineápolis, Fortress, 1995, pp.48-57

⁴⁶⁵ BRUEGGEMANN, Walter. *Teología del Antiguo Testamento: Um juicio a Yahvé. Testimonio. Disputa. Defensa*. Salamanca, Sígueme, 2007, p.32

⁴⁶⁶ BARTH, Karl. *A eleição de Deus em Graça*. Artigos Seleccionados. São Leopoldo, Sinodal, 1986

Contudo, algo até mesmo irônico poderá ser constatado em nossa tese proposta, pois, a despeito da resistência ao pensamento de Barth no Brasil, mencionada acima, apresentamos em nossa pesquisa, ao contrário, um teólogo extremamente “conservador”, com profunda consciência pastoral, além de expor com maestria a sua paixão pelas Sagradas Escrituras. Mas o irônico de tudo isso é que, antes mesmo de o pensamento de Barth tornar-se “popular” aqui no Brasil, a presente tese ousa afirmar que a teologia metodológica de Karl Barth já se tornou obsoleta. Porém, é importante frisarmos que esse algo “obsoleto” aponta apenas para a sua proposta metodológica denominada de “exegese teológica”, como vimos no primeiro capítulo, bem como para a tese da *Heilsgeschichte*.

Retomamos aqui uma frase conhecida de Karl Barth que nos guiará neste último tópico, que julgamos ser o divisor de águas entre os pensamentos de Barth e Ricoeur. Uma frase emblemática que encontramos, freqüentemente, nas obras de Barth, dizia: “*a teologia é como “maná”, deve atender apenas ao seu tempo e contexto*”⁴⁶⁷. Com essa afirmação, Barth enfatizava que na tradição reformada, todas as confissões, antigas ou novas, têm somente autoridade provisória e relativa, sendo, portanto, sempre sujeitas à revisão e à correção.

Nesse sentido, com Ricoeur, pegamos carona exatamente no signo do maná exposto por Barth, para então, apresentarmos este tópico sobre o mundo do texto e o mundo frente ao texto. Ou seja, do mesmo modo em que Barth se apropriou do signo do maná e deu-lhe um sentido simbólico – em meio a tantos que poderiam ser dados -, mediante o mundo onde estava inserido, nós também queremos nos apropriar do mesmo signo e apresentar-lhe outros símbolos, de tantos que poderão ser dados. Barth, explicitando sua teologia soteriológica, afirmou que:

⁴⁶⁷ BARTH, Karl. *Theology and the Church*, p.112 e 114. Esta referência bibliográfica foi extraída da seguinte obra: GUTHRIE, Shirley C. *Sempre se reformando*. São Paulo, Pendão Real, 2000, p.52

*Todo ser humano, mesmo o mais estranho a nós, o mais infame ou miserável, deve ser por nós, tratado sob a pressuposição de que, à base da eterna decisão de Deus, Jesus Cristo é também seu irmão, Deus mesmo é também seu Pai. Se o outro já sabe disso, temos que fortalecê-lo nesse seu conhecimento. Se ainda não ou não mais o sabe, então é tarefa nossa transmitir-lhe esse conhecimento. A partir do reconhecimento da humanidade de Deus, não existe outra atitude para com qualquer pessoa a não ser essa*⁴⁶⁸.

Essa palavra de Barth expressou em sua época aquilo que, com a hermenêutica de Ricoeur, podemos identificar como a busca de compreensão de nós próprios e do mundo em que vivemos, pois, o trabalho da interpretação é penetrado pela profunda intenção de vencer as distâncias e as diferenças culturais, harmonizando o leitor/intérprete com o texto que se lhe tornou estranho, e incorporando o seu sentido na compreensão atual que o ser humano é capaz de ter de si mesmo, através da necessária mediação do próprio texto. Ou seja, não há como negar que a leitura bíblica de Karl Barth esteja totalmente influenciada pelo seu mundo e seu contexto, no caso específico, a Segunda Guerra.

Nesse sentido, Barth, como assíduo leitor de Calvino, não poderia seguir, por exemplo, a teologia dogmática e calvinista da *predestinação*, pois, ela não atendia mais aos anseios pela busca de sentido, tanto do próprio Barth, quanto daqueles que ele julgava desejar atender pastoralmente. Aqui faz valer a força do símbolo que Barth extraiu do signo do maná. De acordo com Barth, *a doutrina da predestinação apresentada pelos reformadores Lutero, Calvino e Zwínglio sofreu muita influência do determinismo da época, trazendo conseqüências funestas; e nós, portanto, precisamos ter a hombridade de não irmos atrás deles neste ponto*⁴⁶⁹.

Então, de modo comparativo, podemos dizer que Barth, ao modo de Ricoeur, segue por uma “via longa” em busca de sua hermenêutica bíblica. Barth acatou e até mesmo fez questão de mencionar o quanto as obras de Agostinho, Anselmo e Calvino

⁴⁶⁸ BARTH, Karl. *Dádiva e Louvor*. Artigos Selecionados. São Leopoldo, Sinodal, 1986, p. 398

⁴⁶⁹ *Idem*, p.242

influenciaram seu pensamento. Contudo, fazendo ajustes, Barth procurou elaborar sua teologia a partir daquilo que ele afirmava ser o seu fundamento: *Fé e Escrituras Sagradas*.

Muito embora a presente tese tenha a proposta de desconstruir a base metodológica apresentada por Barth, precisamos dizer que, já no seu próprio tempo, Barth recebeu duras críticas. Talvez uma que mereça destaque seja a de seu amigo, o teólogo Emil Brunner. Para refutar as bases bíblica e teológica elencadas por Barth para fundamentar sua tese da “eleição de Deus em graça”, generalizadamente chamada de “universalismo”, Brunner assim se pronunciou:

Não há dúvida que muita gente estará alegre de ouvir uma tal doutrina, e regozijar-se-á de que afinal um teólogo ousou lançar no lixo a idéia do Juízo Final e a doutrina da perdição. Mas há um ponto que não se pode contradizer: é que, assim fazendo, Barth está em absoluta oposição a toda a tradição eclesiástica e, não só isso, ao ensino claro do Novo Testamento. Como é possível eliminar, sem destruir o seu sentido, a proclamação de um Juízo Final que há nas Parábolas de nosso Senhor, no ensino dos apóstolos João, Paulo, Pedro, na Carta aos Hebreus e no Apocalipse? O que a Bíblia diz a respeito do livramento da condenação e do julgamento é isto: que Jesus salva do Juízo vindouro os crentes; que, pelo seu amor, todos os que nele crêem não perecerão; que a loucura da cruz é o poder de Deus para nós que somos salvos, mas é loucura para os que se perdem; que a nova retidão oferecida é para todo o que crê; que Jesus Cristo justifica quem tem fé em Cristo. Em consequência há dois caminhos: o caminho largo que leva à perdição e o caminho estreito que leva à vida e poucos andam nele. Como foi então possível para Barth chegar a uma tão fundamental perversão da mensagem cristã da salvação?⁴⁷⁰

O que precisamos enfatizar na teologia de Barth, é o fato de que sua hermenêutica bíblica é coerente com o seu axioma proposto do Pacto do Deus trino, simultaneamente Criador e Redentor, definido em termos do conceito de tempo e eternidade, como vimos anteriormente.

⁴⁷⁰ BRUNNER, Emil. *The Christian Doctrine of God*. London, Gutterworth Press, 1952. Esta citação foi retirada da obra de TEIXEIRA, Alfredo, B. *Dogmática Evangélica*. São Paulo, Atena, 1958, p.322

Segundo Barth, o mistério da eleição é o mistério da encarnação⁴⁷¹. À medida que cremos na encarnação, devemos crer também na eleição gratuita e exclusiva em Jesus Cristo. Com essa idéia Barth dá indícios de sua tese da salvação universal. Em Jesus Cristo temos a clara conexão, da qual já falamos anteriormente, entre a eternidade e tempo. Deus nos elegeu em Cristo antes do tempo e também nos rejeitou em Cristo no tempo. O mistério da encarnação do Verbo (Jo 1.1-2) e o que aconteceu no Gólgota, quando Jesus clama: “Deus meu, Deus meu, por que me desamparaste?” (Mc 15.34) ocorridos no tempo, revelam tanto a nossa eleição quanto a nossa rejeição. Baseado nisso é que Barth reinterpreta o que Calvino dizia ser impossível existir eleição sem condenação. Barth concorda que não pode haver eleição sem rejeição, preterição sem repúdio. Entretanto, Barth se dizia espantado pela simetria arquitetônica entre eleição e rejeição defendida por Calvino. Diz Barth:

Falando da rejeição divina ao olharmos para o Gólgota, dela falaremos de modo decisivamente diferente do que se ficarmos pensando num juízo desconhecido qualquer de Deus, provavelmente deduzido da razão e da experiência; ou senão, se ficarmos pensando mais uma vez na vontade ruim do ser humano, a resistir ao apelo do Pai, porque assim estaremos traindo, no fundo, o reconhecimento da liberdade e senhorio de Deus na escolha. Na perspectiva do Gólgota estão acabados de uma vez por todas o equilíbrio e a simetria de eleição e rejeição⁴⁷².

Com o argumento do Gólgota, Barth defende a tese de que Deus elegeu Cristo. Em figura humana, Jesus foi o único mortal que aceitou fazer a vontade de Deus. E desse modo, só Jesus tinha o direito de se queixar que Deus desde a eternidade tenha decidido semelhante rejeição. No entanto, o único detentor do direito de queixa, não fez uso de tal direito; precisamente porque acredita em Deus e não vê razão para acusá-lo de injustiça⁴⁷³.

⁴⁷¹ BARTH, Karl. *A eleição de Deus em Graça*. Artigos Seleccionados. São Leopoldo, Sinodal, 1986, p.244

⁴⁷² *Idem*, p.247

⁴⁷³ BARTH, Karl. *A eleição de Deus em Graça*. Artigos Seleccionados. São Leopoldo, Sinodal, 1986, p.248

Outro ponto da clássica doutrina da predestinação que Barth diz ser necessário corrigir é a comum divisão entre eleitos e rejeitados; os adeptos dessa dupla predestinação sejam católicos, reformados ou luteranos, eram unânimes ao defenderem que a eleição de Deus em graça, necessariamente, incluía a divisão de salvos e condenados. Barth, porém, afirma que não estamos autorizados a verificar quem está eleito e quem repudiado.

De acordo com Barth, não estamos autorizados a fazer constatação genérica de que há eleitos e repudiados como duas classes distintas de pessoas⁴⁷⁴. Afinal, quem poderia estar seguro de si mesmo ou de outros, neste ponto? Ou quem poderia considerar a si ou a outros caso perdido? Barth diz que o ato da eleição e rejeição de Deus em Cristo nos livra dessa ameaça. É claro que tal ameaça pode nos assustar, mas, não pode mais nos atingir. Mais uma vez, Barth diz que a eleição de Deus em graça evita tanto tal certeza absoluta quanto a ameaça da condenação. Portanto, vivemos constantemente essa experiência humana da certeza, mas, como toda certeza humana é relativa, há momentos que ela pode baixar-se até ao ponto zero. É a despeito dessa oscilação entre certeza e ameaça que podemos então perceber a nossa total dependência da graça de Deus.

Parafraseando Brueggemann, todos nós, intérpretes das Escrituras, não podemos nos negar às novas configurações da linguagem e da hermenêutica que se mostram em nosso tempo e contexto. Para ele, todos nós somos filhos do nosso contexto e época, do mesmo modo que o foram todos os intelectuais que nos precederam; aqueles que nos precederam não resistiram ao novo espírito da época, não resistiram à tentação de usar modelos da crítica científica e da crítica histórica⁴⁷⁵. Barth, ao seu modo, fez a leitura de seu tempo e contexto. E de igual modo, nós em nosso tempo e contexto, não nos negamos a fazer a mesma tarefa. Porém, entendemos que a metodologia hermenêutica de Barth seja inadequada para o nosso tempo. Assim, aceitamos o seu “convite” para

⁴⁷⁴ BARTH, Karl. *A eleição de Deus em Graça*. Artigos Seleccionados. São Leopoldo, Sinodal, 1986, p.251

⁴⁷⁵ *Idem*

retornarmos ao texto bíblico como fonte de revelação, mas, refutamos seu método interpretativo.

Desse modo, nos apropriamos do signo do maná usado por Barth, que dizia, simbolicamente, que a teologia *deve atender apenas ao seu tempo e contexto*. Nós, contudo, utilizamos este mesmo signo, porém, lhe atribuímos o símbolo de que a hermenêutica do texto é que deve ser como maná. Ou seja, a dinâmica entre mundo do texto e mundo frente ao texto nos convence de sua polissemia e não de dogmática.

Longe de explicitarmos aqui uma ampla apresentação da filosofia da linguagem e da hermenêutica de Ricoeur, até porque não é o foco de nossa pesquisa, queremos apenas colocar como proposta de releitura metodológica, de forma comparativa, Karl Barth e Paul Ricoeur juntos.

Entretanto, de imediato, precisamos destacar alguns fatores comuns que distanciam estes dois pensadores. Os termos teológicos fé, oração e Espírito Santo são para Karl Barth ferramentas auxiliares ao seu método hermenêutico. Nada mais natural, para um teólogo e pastor, como o foi Karl Barth, encontrar tais termos em suas obras e pensamento. Porém, Paul Ricoeur, apesar de cristão e de ter dedicado boa parte de sua vida e de sua produção literária a temas teológicos e ainda sobre textos bíblicos, sua profissão e seu método hermenêutico vêm da filosofia. Então, evidente e diferentemente de Barth, oração, fé e Espírito Santo não são ferramentas hermenêuticas utilizadas por Ricoeur.

Contudo, ao modo de Barth, podemos afirmar que o elemento fenomenológico entre as Escrituras Sagradas e o leitor, falando em termos de revelação, se dá por meio da fé e da ação do Espírito Santo. Porém, ao modo de Ricoeur, o elemento dialético entre o mundo do texto e o mundo frente ao texto, se dá por meio da transcendência e imanência. Desse modo, considerando como exemplo as Escrituras Sagradas, ou

propriamente o mundo do texto, ambos, Barth e Ricoeur deram importância ao texto em si mesmo. Entretanto, enquanto Barth dedicou sua tarefa hermenêutica na busca pelo “real”, ou mesmo na busca da “referência” do texto, Ricoeur dedicou sua tarefa hermenêutica na busca da “representância” do texto.

É o conceito de representância, na hermenêutica de Ricoeur, que fará toda a diferença em nosso modo comparativo com Barth. Enquanto o “real” ou mesmo o “referente” do texto, em Barth, só pode ser explicado por meio da fé e da ação interna do Espírito Santo, haja vista que este “real” não está mais disponível, em Ricoeur, o conceito de “representância” mantém a estrutura do conceito de “real”, pois, não é negado, porém, sendo passado, ou mesmo o *ter-sido* do acontecimento e o *ter-sido* do testemunho não podendo mais ser observável, então, apenas poderá ser considerado por meio da representância. Para Ricoeur, a *passadidade* do passado não é ela própria observável, porém, é memorável; e esse memorável só poderá ser acessado por meio da representância⁴⁷⁶.

É bem verdade que este conceito de representância, em Ricoeur, tem seu paralelo direto com a função da ficção, da poética; mas, como o próprio Ricoeur admite, há uma tentação irresistível de aplicá-lo ao plano da narratividade⁴⁷⁷. Este conceito de representância é extremamente dinâmico, pois, é estruturado a partir de dois elementos, que Ricoeur chamou de *revelante* e *transformante* em relação à prática cotidiana. Ou seja, na medida em que o mundo do texto constitui-se numa estrutura “interna” de texto e possui uma “intenção” absolutamente original, é, então, neste ponto que o mundo do texto assinala a *abertura* do texto para aquilo que é “externo”, que está “fora” dele, para o seu “outro”⁴⁷⁸.

Desse modo, de acordo com Ricoeur, o mundo do texto, antes da leitura, constitui-se numa transcendência na imanência. Porém, é na leitura que se processa o

⁴⁷⁶ RICOEUR, Paul. *Tempo e narrativa. Tomo III*. Campinas – SP, Papirus, 1997, p.274

⁴⁷⁷ *Idem*, p.276

⁴⁷⁸ *Idem*, p.275

dinamismo *revelante e transformante* entre o mundo do texto e o mundo frente ao texto. Ou, para dizermos com outras palavras, esse dinamismo entre transcendência do “mundo do texto” e imanência do “mundo frente ao texto”, isto é, texto e leitura, se dá por meio da representância que é *revelante e transformante*.

Segundo Ricoeur, *revelante* tem o sentido de revelar características dissimuladas, mas já delineadas no coração da experiência praxica. E, *transformante* tem o sentido de, por exemplo, uma vida mudada, uma vida diferente⁴⁷⁹. Nesse ponto, Ricoeur fala de uma espécie de “curto-circuito” operado entre o *ver-cómo*, característico do enunciado metafórico, e o *ser-cómo*, correlato ontológico característico deste último⁴⁸⁰, ou mesmo, poderíamos dizer, correlato ontológico do *Dasein*. Numa linguagem comparativa, talvez pudéssemos dizer que, neste ponto, Barth chamaria esse conceito ricoeuriano, da representância, de inspiração do Espírito Santo.

Segundo Ricoeur, é o desejo de ontologia que anima todo o empreendimento da compreensão que encontra sua expressão na linguagem. É na linguagem que acontece toda a abertura ao *ser*, ou dito de outro modo, a linguagem é a casa, a morada, é o local de revelação do *ser*. É neste ponto que podemos falar de “*via longa*” e “*via curta*” nessa busca pela hermenêutica da ontologia proposta por Ricoeur. É a busca da compreensão ontológica do ser que irá determinar os passos de Ricoeur, pois, para ele, compreender é o modo de *ser* do ser humano, é o *Dasein*.

A tarefa da hermenêutica realizada por Ricoeur, descrita como “*via longa*” e “*via curta*” desencadeará as suas principais obras, como *História e Verdade* (1955), *Da Interpretação* (1965), *O Conflito das Interpretações* (1969), *A Metáfora viva* (1983), *Do Texto à ação* (1991). A esta tarefa empenhada por Ricoeur cabe aqui citar a figura que ele utilizou para falar desta busca da ontologia da compreensão.

⁴⁷⁹ RICOEUR, Paul. *Tempo e narrativa. Tomo III*. Campinas – SP, Papirus, 1997, p.274

⁴⁸⁰ *Idem*, p.276

Ricoeur chamou de “*via curta*” aquilo que, falando de uma ontologia da compreensão, se assemelha à tarefa empenhada por Heidegger; é “*via curta*” pelo fato de ter “contornado”, ou mesmo “evitado” os debates sobre *método*, se voltando apenas ao plano de uma ontologia do ser finito, para encontrar neste o *compreender*, não como modo de conhecimento, mas sim, como modo de ser⁴⁸¹. Para Ricoeur, o problema desta “*via curta*” é que ela transporta a questão hermenêutica para o campo puramente do ser, do *Dasein*, e a analítica deste ser, que existe para compreender, torna-se a via de acesso para a ontologia da compreensão.

Ricoeur chamou de “*via longa*” - a que ele preferiu recorrer – aquela que não obriga fazer escolhas entre métodos de compreensão; aliás, de acordo com Ricoeur, dar um método à compreensão, significa permanecer nas pressuposições do conhecimento objetivo e nos prejuízos da teoria do conhecimento kantiana. Ao contrário, como propõe Ricoeur, é preciso abandonar, deliberadamente, o círculo encantado da problemática do sujeito e do objeto, e interrogar-se sobre o ser⁴⁸².

É importante dizermos que Ricoeur não abandona as categorias hermenêuticas propostas desde Dilthey a Scheleiermacher e nem mesmo a da ontologia da compreensão (Heidegger) e as da epistemologia da interpretação (Husserl); daí a sua tarefa de recorrer à “*via longa*” para ir além, como num salto, as investigações lógicas de Husserl e as categorias de *Ser e Tempo* de Heidegger⁴⁸³. Assim, podemos dizer que esta “*via longa*” adotada por Ricoeur tem a figura de um “self service”, pois, seguindo também pelo caminho da ontologia da compreensão, Ricoeur “escolhe” ou mesmo se serve não das categorias próprias do sujeito/objeto, mas sim, das categorias da linguagem. Segundo Ricoeur, não há conhecimento imediato de si, pois, não existe compreensão sem mediação.

⁴⁸¹ RICOEUR, Paul. *Tempo e narrativa. Tomo III*. Campinas – SP, Papirus, 1997, p.276

⁴⁸² RICOEUR, Paul. *Hermeneutica y estruturalismo*. Buenos Aires, Ediciones megápolis, 1975, p.11

⁴⁸³ Idem

Vale lembrarmos aqui, por exemplo, que Karl Barth substituiu as categorias racionalistas da *analogia entis* por aquilo que ele chamou de *analogia fidei*. De modo comparativo a Barth, podemos dizer que Ricoeur abandona as categorias sedimentadas pelo *cogito ergo sum* (penso, logo existo) e segue em busca da compreensão. Para Ricoeur, o *cogito* é, na verdade, uma verdade vã, é um lugar vazio; trata-se de um primeiro passo que não leva a nada e nem a lugar algum, pois, trata-se de um passo que não pode ser seguido por nenhum outro e, portanto, esse primeiro passo do *cogito* leva a um beco sem saída⁴⁸⁴.

Assim, de acordo com Ricoeur, *o sujeito que se interpreta e compreende ao interpretar os sinais já não é o cogito: é um existente que descobre, pela exegese de sua vida, que já está posto no ser muito antes de se pôr e de se possuir. Existir é ser interpretado*⁴⁸⁵.

Portanto, a tese da “*via longa*”, proposta por Ricoeur, aponta para a direção daquilo que ele chamou de *percurso em direção a si mesmo através do outro*. Ou seja, o outro é tudo que é face a mim: o *texto*, a *narração*, ou *outro-eu*, ou *outro-si*⁴⁸⁶. Deste modo, com Ricoeur, a hermenêutica migra da analítica do *Dasein*, que ele chamou de “*via curta*”, para a análise da *linguagem*.

Assim, aceitamos então a tese proposta por Ricoeur, de seguirmos pela “*via longa*”, preservando constantemente o contato com as disciplinas que buscam praticar interpretação por meio de métodos; porém, resistimos – atendendo ao conselho de Ricoeur – a tentação de evidenciar a *verdade*, própria da compreensão, do método posto em funcionamento pelas disciplinas advindas da exegese⁴⁸⁷. A proposta hermenêutica de Ricoeur segue na direção de uma “*elucidação semântica*” que necessita caminhar

⁴⁸⁴ RICOEUR, Paul. *Le conflit des Interprétations. Essais d'Herméneutique*. Paris, Ed. Du Seuil, 1969, p.21-22, Tradução de Maria de Jesus Martins da Fonseca

⁴⁸⁵ *Idem*, p.15

⁴⁸⁶ RICOEUR, Paul. *Philosophie de la Volonté, Finitude ET Culpabilité, I. L'homme Faillible*. Paris, Aubier Montaigne, col. Philosophie de l'Ésprit, Tradução de Maria de Jesus Martins da Fonseca

⁴⁸⁷ RICOEUR, Paul. *Hermeneutica y estruturalismo*. Buenos Aires, Ediciones megápolis, 1975, p.15

pela *via longa*” das (significações múltiplas), que ele incisivamente denominou de simbólicas.

Ricoeur diz ter atribuído ao conceito de símbolo, um sentido mais estreito do que autores, como Cassirer, que chamam simbólica toda apreensão da realidade por meio de signos, desde a percepção, o mito, a arte e até a ciência; e um sentido mais vasto do que autores, a partir da retórica latina, que reduzem o símbolo à analogia⁴⁸⁸.

Diz Ricoeur,

*chamo símbolo a toda estrutura de significação em que um sentido direto, primário, literal, designa por excesso outro sentido indireto, secundário, figurado, que não pode ser apreendido mais além do primeiro. Esta circunscrição das expressões de duplo sentido constitui propriamente o campo hermenêutico*⁴⁸⁹.

Ricoeur propõe a mesma extensão para se descrever o conceito de interpretação. Para ele, *a interpretação é o trabalho do pensamento que consiste em decifrar o sentido oculto no sentido aparente, desprender os níveis de significação implicados na significação literal*⁴⁹⁰. É a esta dialética entre o sentido oculto (real), que é o elemento de *passadidade* e o sentido aparente que se revela nos múltiplos símbolos que Ricoeur desenvolve sua teoria do *mundo do texto* e *mundo frente ao texto*. Ou seja, fugindo da *verdade* da exegese e mais do que isso, da *verdade* do dogma, sedimentada desde *cogito ergo sum* de Descartes até as categorias de *Ser*, do *Dasein*, Ricoeur propõe, a partir da linguagem dos símbolos múltiplos, um movimento dinâmico que supera o plano puramente lingüístico, semântico, por meio daquilo que ele descreveu como *desejo ontológico*.

⁴⁸⁸ RICOEUR, Paul. *Hermeneutica y estructuralismo*. Buenos Aires, Ediciones megápolis, 1975, p.17

⁴⁸⁹ *Idem*

⁴⁹⁰ *Idem*

Portanto, para concluirmos, optamos pela proposta hermenêutica de Paul Ricoeur em detrimento da proposta da exegese teológica de Karl Barth. Enquanto o elemento de mediação na exegese teológica barthiana aponta para a fé, oração e Espírito Santo, para se buscar o (real) que virá por meio de “revelação”; em Ricoeur, o elemento de mediação se dá por meio dos signos que tornam possível a compreensão de si; este é o mundo da representância dos signos que apontam para múltiplos símbolos. Aqui nós temos as linhas demarcatórias entre Barth e Ricoeur. Em Barth, com a sua exegese teológica, temos a sensação de uma *teontologia*, isto é, o proposto tipo kierkegaardiano do *Totaliter alter* que vem em direção ao ser nas Escrituras.

Em Ricoeur temos um caminho inverso. É o desejo ontológico do ser humano que o leva a buscar os sentidos, que encontram-se nos signos: *texto*, a *narração*, ou *outro-eu*, ou *outro-si*. Esse universo dos signos, mediatizantes, é para Ricoeur, o universo dos símbolos, das expressões de múltiplo sentido, em que dizendo uma coisa dizemos outra ou em que designamos um sentido indireto *no* e *pelo* sentido direto. Ou seja, com Ricoeur concluimos que toda hermenêutica deve ser, explícita ou implicitamente, a compreensão de si mesmo pelo desvio da compreensão do outro⁴⁹¹.

Deste modo, acreditamos que a tarefa da hermenêutica bíblica, por exemplo, torna-se muito mais que – à semelhança de um mergulhador - uma busca de um coral nas profundezas do mar, como sugeriu Croatto. A exposição das Sagradas Escrituras não deve relegar-se à busca do sentido histórico, semântico, religioso ou mesmo teológico da narrativa. Mais do que isto, a hermenêutica bíblica, e por conseqüência a teologia, devem, por meio da reflexão e da apropriação de nosso esforço de existir e do nosso desejo de ser, encontrar sentido através dos signos presentes nos símbolos múltiplos do existir do outro. Pois, como diz Ricoeur, o símbolo é excesso, é potência que não se esgota em nenhum ato.

⁴⁹¹ RICOEUR, Paul. *Hermeneutica y estructuralismo*. Buenos Aires, Ediciones megápolis, 1975, p.21

Portanto, com esta proposta de Ricoeur, em termos do mundo do texto e do mundo frente ao texto, nos convencemos de que é possível ler as Sagradas Escrituras sem as lupas da tradição dogmática. Desse modo, o *revelante* das Escrituras desembocará sempre no *transformante*. E neste ponto, podemos dizer, nada impede de traduzirmos o *revelante*, numa linguagem teológica, de ação do Espírito Santo, que sempre gera algo de *transformante*; ou, como diria Ricoeur, o *revelante* dos signos mediatizados pelos símbolos desemboca no *transformante* da vida prática diferente.

CONCLUSÃO

Esta parte da nossa pesquisa visa apresentar o conjunto das conclusões que se interconectam com as suspeitas e hipóteses que levantamos no título e, é claro, no tema propostos. Ao seguirmos as regras da metodologia da pesquisa científica, temos consciência de que uma conclusão precisa conter uma síntese do que foi defendido na discussão. E certamente não vamos ceder à tentação de extrapolar o âmbito dos dados obtidos.

Retomamos aqui uma frase de Karl Barth que, praticamente, serviu de guia, ou mesmo poderíamos dizer que serviu de GPS para nos levar aos mais inóspitos recônditos do pensamento teológico de Karl Barth. Assim pronunciou Karl Barth: *nenhuma filosofia pode entregar a nós a chave hermenêutica*⁴⁹². Esta frase de Barth é no mínimo enigmática. Podemos dizer que esta frase de Barth é um símbolo, rico de sentidos e significados.

E, parafraseando Ricoeur, o símbolo dá o que pensar. E é exatamente isso que fazemos quando lemos e releemos esta frase de Barth. Ficamos intermitentemente a questionar os motivos que levaram Barth a pronunciar esta frase. Isto porque, no início de sua carreira teológica, sobretudo, na produção da *Die Römerbrief* (Carta aos Romanos) em 1919, e ainda um pouco mais tarde, em 1927, com a publicação de sua *Die Christliche Dogmatik* (Dogmática Cristã), Barth mostrou muita habilidade no uso da filosofia existencialista de Sören Kierkegaard. Aliás, Ricoeur, durante um tempo de sua carreira filosófica, também apreciou o existencialismo kierkegaardiano.

⁴⁹² BARTH, Karl. *Credo*. Comentário ao Credo apostólico. São Paulo, Novo Século, 2003, p.177

Talvez possamos dizer que o motivo que levou Barth a se negar a ter na filosofia uma ferramenta hermenêutica, seja o que chamamos de “correntes filosóficas” e não propriamente a filosofia como instrumento útil ao desenvolvimento das faculdades mentais e intelectuais.

Com toda certeza podemos também dizer que a influência dos reformadores contribuiu para esta repulsa de Barth contra a filosofia. João Calvino, apesar de sua formação filosófica, – inclusive sua primeira obra publicada foi de cunho filosófico, sendo um tratado sobre Sêneca – segue também pelo caminho de uma hermenêutica puramente bíblica. Martinho Lutero foi mais radical ainda, chegando a dizer que a razão é uma prostituta, filha de Satanás, totalmente corrompida e, portanto, absolutamente incapaz de conhecer Deus e entender as realidades espirituais⁴⁹³.

Ao analisarmos os métodos exegético e teológico de Barth nesta pesquisa, a sensação que tivemos é a de que estávamos lendo textos de Agostinho, Lutero e Calvino dada a semelhança tão grande no estilo teológico. Nesse sentido, algo em comum que podemos usar como justificativa desta semelhança é a efervescência religiosa dos três períodos, sendo os séculos IV (a era dos concílios) XVI (da Reforma Protestante) e XX (as crises provocadas pelo secularismo). Assim, podemos usar a palavra “ortodoxia”, como símbolo, para colocar um motivo semelhante para estes três períodos que influenciaram estes teólogos citados a esta atitude de desconfiança e até mesmo de repulsa contra a filosofia.

Um detalhe que podemos destacar nesta semelhança metodológica entre, por exemplo, Agostinho, Lutero, Calvino e Barth é a questão da hermenêutica bíblica. Ou seja, cada vez que Barth apresentava a estrutura de sua exegese, batizada de “teológica”, quase que de imediato fazia referência às suas fontes, citando incisivamente Agostinho

⁴⁹³ MONDIN, Battista. *Os grandes teólogos do século XX*. São Paulo, Paulinas, 1987, vol.1, p.6

e Calvino. E desse modo, percebemos, nas obras de Karl Barth, um estilo teológico muito próximo destas fontes citadas.

Como exemplo, podemos citar, de forma linear, contudo, com sobressaltos longos em períodos, o próprio Calvino que retrocedeu ao método teológico de Agostinho e Anselmo, que afirmava que a fé leva ao conhecimento (fé em busca de compreensão). Vale aqui recordarmos que Barth também publicou um comentário sobre esta obra de Anselmo. Calvino rejeitou o escolasticismo racionalista que exigia provas da existência de Deus⁴⁹⁴. Esse era um assunto que irritava também a Barth.

Os intérpretes da Bíblia na era primitiva partilhavam a tradição comum da tipologia, herdada do judaísmo rabínico. Dois métodos divergentes se desenvolveram. O principal deles era o alegórico, que fluiu do centro platônico de Alexandria. Este método buscava sentidos espirituais para resolver os problemas colocados pelo literalismo. Agostinho foi um exemplo desta abordagem e transmitiu-a para a Idade Média. Outra escola de interpretação, menos conhecida, era a da histórico-gramatical, localizada no centro aristotélico de Antioquia. Ela reagia contra o alegorismo e procurava o sentido natural do autor em seu contexto histórico. Crisóstomo recomendava este método, utilizando-o na pregação.

Os reformadores protestantes seguiram o método teológico de Agostinho, mas enfocaram Crisóstomo como mentor exegético. No começo do período escolástico do século XII, sucedeu uma reversão decisiva nas prioridades teológicas. A partir de Pedro Abelardo, o método teológico passou a fundamentar-se na lógica aristotélica. O lema desta abordagem era: “ Eu entendo para que eu possa crer”.

⁴⁹⁴ ROGERS, Jack B. In: *Grandes temas da tradição reformada*. São Paulo, Pendão Real, 1998, pp.35-42.

A autoridade começa então a se transferir das Escrituras recebidas pela fé, por meio do Espírito Santo, para provas da existência de Deus desenvolvidas por especulação racional. A teologia se transformou de disciplina prática, expondo a mensagem salvífica das Escrituras e dando orientação para a vida cristã, em ciência teórica. Mais uma vez, lembramos que este também era o contexto em que Barth viveu; e o curioso é que, para o mesmo “veneno”, foi aplicado o mesmo antídoto.

No período da Reforma, Lutero e Calvino retornaram ao método teológico de Agostinho, reafirmando incisivamente que a fé leva ao entendimento e não o contrário. Para Calvino a teologia não era ciência⁴⁹⁵, como na Idade Média, mas sabedoria que vinha diretamente das páginas das Escrituras. As leis da lógica aristotélica não podiam ter precedência sobre os ensinamentos das Escrituras. Ao lermos estas palavras de Calvino, em suas *Institutas*, parece que estamos lendo o livrinho de Barth, intitulado de *Introdução à teologia evangélica*; chega parecer um plágio, dada a semelhança do estilo e também da metodologia repulsiva contra a ciência e, sobretudo, a filosofia.

Calvino defendeu a tese de que todos têm sentimento inato de Deus, semelhante às idéias inatas de Platão, (*Institutas* 1.3.1, 3; 1.6.1). Para Calvino, enquanto o conhecimento inato é embaçado e não claro, a revelação na Bíblia é nítida e vívida. A persuasão de que Deus é o autor da Escritura é estabelecida em nós pelo testemunho interno do Espírito Santo. De modo semelhante, Barth citou inúmeras vezes essa “fala” de Calvino, mas, o fez em latim, afirmando que a inspiração do leitor das Escrituras vem por meio da oração e do: *testimonium Spiritus Sancti*⁴⁹⁶.

Calvino dizia que a dependência somente do Espírito conduz a aberrações irracionais; para ele, a combinação da palavra, o estudo objetivo das Escrituras e da fé, com o Espírito, a assimilação pessoal dos dados sob a iluminação do Espírito, levam à

⁴⁹⁵ Esta mesma visão em relação a ciência e teologia é compartilhada por Barth; aliás, o contexto também é semelhante, pois, enquanto Calvino está combatendo as tendências da ciência exigir provas da existência de Deus, Barth combate o liberalismo teológico do século XX.

⁴⁹⁶ Veja no original alemão, conforme a obra: BARTH, Karl. *Die Kirchliche Dogmatik*. Zürich, EVZ-VERLAG, 1970, p.101

sabedoria⁴⁹⁷. A Bíblia não tem a intenção de nos ensinar ciência. Podemos dizer que Agostinho foi o modelo teológico de Calvino e João Crisóstomo, seu mentor exegetico. Calvino preferiu o método histórico-gramatical como melhor meio para alcançar o sentido natural e óbvio da Escritura.

Para Calvino, a teologia deve apresentar o que está registrado na Bíblia⁴⁹⁸. A Bíblia é fator preponderante na teologia de Calvino, pois, lembramos, que o eixo central de sua teologia é glória de Deus. Desta forma, o uso da Bíblia é mais que um recurso metodológico; é o testemunho escrito da revelação histórica de Deus em Jesus Cristo⁴⁹⁹. Esse também é o caminho seguido por Barth.

Se nas palavras de Brueggemann todos nós somos filhos do nosso contexto e época, do mesmo modo que o foram todos os intelectuais que nos precederam; ou também podemos citar a conhecida frase feita: *nós somos o que nós lemos...* Então, com toda certeza, como ficou evidenciado em nossa pesquisa, Karl Barth, ao enfrentar os mesmos “problemas” quanto ao método de hermenêutica bíblica das épocas descritas acima, sem hesitar, utilizou-se do mesmo conceito de ortodoxia, resguardando sua teologia e sua exegese de qualquer especulação filosófica.

Entretanto, precisamos dizer que em nossa pesquisa, o objetivo principal a ser alcançado foi a Teologia da Criação, em Karl Barth, e sua fundamental “ferramenta” de trabalho denominada de “exegese teológica”. Como vimos, para Barth, a exegese teológica é uma tarefa histórico-gramatical como qualquer outra, só que o exegeta teológico em princípio não se coloca acima do texto com sua ideologia filosófica, mas abaixo do texto, na expectativa de que esse texto seja um testemunho de revelação. *“Lida e interpretada dentro dessa expectativa, a Bíblia, nas mãos dos pais da igreja, dos*

⁴⁹⁷ LUCIEN, Joseph Richard. *The Spirituality of John Calvin*. Atlanta, John Knox Press, 1979, p.91

⁴⁹⁸ HÄGGLUND, Bengt. *História da Teologia*. Porto Alegre, Concórdia, 5ª edição, p.226

⁴⁹⁹ DREHER, Martin N. *A Crise e a Renovação da Igreja no período da Reforma*. São Leopoldo, Sinodal, 1996, p.98.

*reformadores e de inúmeros intérpretes modestos foi e sempre de novo veio a ser o livro do testemunho e concomitantemente da revelação em si*⁵⁰⁰.

Esta afirmação de Barth, sobre seu método exegético, não estaria longe daquilo que Paul Ricoeur apresentou sobre o mundo do texto e o mundo frente o texto, na perspectiva dialética. Ou seja, dada a passadidade do passado, o “real” não será mais reconstruído, mas sim representado, fazendo então, sentido para o mundo do leitor. Porém, quando Karl Barth utiliza o conceito de “testemunho” para enfatizar o caráter revelatório de Deus nas Escrituras, nesse ponto, podemos dizer, Barth transforma sua exegese teológica em ontologia pura.

De acordo com Barth, fundamentado em seu método chamado de exegese teológica, o testemunho diz respeito àquilo que ele chamou de unidade indissolúvel entre palavra humana e palavra de Deus. Para Barth, a Bíblia reivindica, em seu registro da revelação, ser um relato histórico; refere-se sempre a evento único, ocorrido num determinado lugar e tempo.

Sendo assim, para resumirmos a definição do que Barth disse significar “exegese teológica”, disse ser fundamentalmente apenas a interpretação dos textos fornecidos pela Escritura Sagrada. Sua tarefa nunca poderá ser a de tentar descobrir o segredo do testemunho destes textos⁵⁰¹. Segundo Barth, a exegese teológica deve repetir em forma explanatória o que o testemunho bíblico como tal declara, o que os profetas e apóstolos testificam dos “poderosos atos de Deus”⁵⁰².

Como contraposto, Barth disse que existe a exegese não-teológica; trata-se do grande empreendimento da *moderna ciência histórica*. Porém, o método da moderna ciência histórica não pode ser idêntico ao da exegese teológica, pois a mera interpretação

⁵⁰⁰ BARTH, Karl. *CREDO. Comentário ao Credo Apostólico*, p.198

⁵⁰¹ BARTH, Karl. *Credo. Comentários ao Credo Apostólico*. São Paulo, Novo Século, 2003, p.178

⁵⁰² *Idem*

do texto não é o bastante, pelo fato de que é preciso avançar a partir dos textos para o que está por detrás deles⁵⁰³. E é neste ponto que apresentamos em nossa pesquisa o distanciamento entre as hermenêuticas de Barth e de Ricoeur, pois, é exatamente essa busca ao que está por “de trás” do texto que intrigou a Paul Ricoeur, levando-o a seguir pela “via longa”, como explicitamos em nossa pesquisa, conforme terceiro capítulo, sobretudo no tópico 3.3 *A dialética entre mundo do texto e mundo frente ao texto*.

Barth, ao dizer que a exegese teológica é uma tarefa histórico-gramatical como qualquer outra, estava falando da tarefa hermenêutica que o teólogo exerce quando lê as Escrituras. E por isso, pelo método exegético histórico-gramatical, Barth seguiu pelo caminho do conceito de saga. Porém, Barth também atribuiu à sua exegese teológica um caráter “ontológico” ao afirmar que o exegeta teológico em princípio não se coloca acima do texto com sua ideologia filosófica, mas abaixo do texto, na expectativa de que esse texto seja um testemunho de revelação.

Portanto, como ficou demonstrado em nossa pesquisa, foi nesse segundo ponto da exegese teológica de Barth que ficou evidenciado o seu caráter essencialmente dogmático, pois, a rigor, a interpretação bíblica barthiana foi demasiadamente devedora ao conceito de revelação, pois, como vimos, sua afirmação foi: *o exegeta teológico em princípio não se coloca acima do texto com sua ideologia filosófica, mas abaixo do texto, na expectativa de que esse texto seja um testemunho de revelação*.

Esse binômio *testemunho e revelação* que encontramos na teologia de Karl Barth guiou não só sua teologia, mas sobretudo, sua exegese; daí o título de sua metodologia, denominada de “exegese teológica”. Esse binômio na teologia de Barth assumiu um caráter dialético, talvez mais pendido à teontologia, do que propriamente à ontologia. Tanto que, por exemplo, *testemunho e revelação* aparecem na teologia de Barth, numa simetria tão bem arquitetada, que só mesmo no mundo dialético da

⁵⁰³ BARTH, Karl. *Credo. Comentários ao Credo Apostólico*. São Paulo, Novo Século, 2003, pp.178-180

transcendência imanente poderiam ser pensados. E o curioso é que isso está no campo da filosofia.

Por exemplo, falando dos personagens bíblicos, como portadores desses “testemunhos”, Barth disse que não é nenhum elogio às testemunhas bíblicas que em suas funções tenham se valido da possibilidade de usarem os elementos da “adivinhação” e da “poesia”. Contudo, esta possibilidade não desqualifica a capacidade humana de imaginar, intuir, adivinhar e, nós diríamos, até fantasiar, sobre a *Schöpfungsgeschichte* (história da criação) na perspectiva dessa correlação que Barth denominou de *posthistorischen* (pós-histórico), *unhistorischen* (não-histórico) ou mesmo *praehistorischen* (pré-histórico). E, como resultado desta correlação, os autores bíblicos foram levados a produzirem *sages* e, esta, na forma de *Weissagung* (predição ou profecia) fizeram dos autores bíblicos os *Offenbarungszeugen* – (testemunhas da revelação)⁵⁰⁴.

Ou seja, podemos dizer que Barth deu mais ênfase àquilo que não está no texto - que ele chamou de “de trás do texto” – do que propriamente ao texto em si, como fez Ricoeur, por exemplo. Como disse Barth, *lida e interpretada dentro dessa expectativa, a Bíblia, nas mãos dos pais da igreja, dos reformadores e de inúmeros intérpretes modestos foi e sempre de novo veio a ser o livro do testemunho e concomitantemente da revelação em si*⁵⁰⁵.

Esse foi o outro aspecto, além da saga, que evidenciamos em nossa pesquisa, como equívoco de Barth, pois, acabou transformando sua teologia como essencialmente cristocêntrica, forçando desse modo, uma leitura “subversiva” do Antigo Testamento frente à lupa do Novo Testamento. É neste ponto que fundamentamos nossa crítica, a partir do pensamento de Paul Ricoeur, sobre o conceito barthiano da *Heilsgeschichte*.

⁵⁰⁴ BARTH, Karl. *Die Kirchliche Dogmatik*. Zürich, EVZ-Verlag, 1970, Vol.III/1, p.99

⁵⁰⁵ BARTH, Karl. *CREDO. Comentário ao Credo Apostólico*, p.198

Finalmente, retomamos aqui a questão inicial desta conclusão, de acordo com a famosa frase de Barth: *nenhuma filosofia pode entregar a nós a chave hermenêutica*. Nós nos negamos a ter essa frase de Barth como premissa válida. É evidente que a filosofia não irá suprimir aquilo que é a tarefa do Espírito Santo; mas de igual modo, o Espírito Santo não irá suprimir aquilo que é tarefa da filosofia. E neste ponto, não estamos falando de correntes filosóficas. Estamos falando da filosofia como ferramenta que nos auxilia na busca de sentido do mundo, da natureza, do ser humano, do próprio Deus e ainda, podemos dizer na busca pelo *Dasein*.

É bem verdade que vamos nos valer de correntes filosóficas para estruturar nossas perguntas e respostas, como o próprio Heidegger – para citar um exemplo – fez ao utilizar-se do tema da ontologia como ferramenta para apreender as categorias da “compreensão”. E no caso de Ricoeur, a partir daquilo que ele chamou de “via longa” e “via curta”, quando se propôs estruturar sua teoria hermenêutica em busca da interpretação a partir dos símbolos.

Desse modo, as hipóteses e as suspeitas que apontamos - conforme levantamento bibliográfico - foram tomando corpo e sustentação ao longo da composição desta pesquisa. E como consequência, as críticas que fizemos à Teologia da Criação de Karl Barth e sua fundamentação no conceito de saga, bem como sua tese da *Heilsgeschichte*, foram sedimentadas ao longo da ampla bibliografia que trata deste tema.

Entretanto, cabe aqui ressaltarmos que, apesar de termos encontrado subsídio bibliográfico para fundamentarmos nossa tese, de acordo com o tema proposto, relativamente à especificidade do título da tese proposta, isto é, a “*desconstrução do conceito de saga na Teologia da Criação em Karl Barth*”, reiteramos que o elemento “novo” em nossa pesquisa apontou exatamente para aquilo que o título de nossa tese apresenta. Ou seja, no levantamento bibliográfico que fizemos, não encontramos autores que propuseram tema semelhante.

Outro dado que merece destaque nesta conclusão é o fato de que, as críticas e a própria desconstrução do conceito de saga que fizemos à Teologia da Criação em Barth, não inviabiliza a utilidade do pensamento deste grande teólogo do século vinte, que foi Karl Barth. Aliás, algo curioso que devemos mencionar é que, quanto ao tema da *Heilsgeschichte*, que a partir do pensamento de Ricoeur, encontramos subsídio para fundamentarmos aquilo que denominamos como título do terceiro capítulo de: “A (im)possibilidade teológica da *Heilsgeschichte* na narrativa de gn 1-2”, não há unanimidade em torno desta questão. Daí a expressão (im) entre parênteses. Por exemplo, encontramos ampla defesa deste tema, isto é, da *Heilsgeschichte*, num teólogo católico recente, Alfonso García Rubio e sua obra intitulada: *Unidade na Pluralidade. O ser humano à luz da fé e da reflexão cristãs*.

Chamou a nossa atenção o fato de encontrarmos um teólogo católico, citando com tanta veemência obras referenciais de Barth, sobretudo, enaltecendo a sua proposta de “retorno ao texto”. De acordo com Rubio, *a predominância concedida durante tantos séculos à visão unilateralmente filosófico-cosmológica é, finalmente, superada*⁵⁰⁶. Rubio, utilizando-se do conceito de “retorno ao texto das Escrituras”, afirmou: ninguém como Karl Barth, no século vinte, tem aprofundado o significado salvífico da criação. Neste particular, o seu influxo foi decisivo tanto para a teologia protestante quanto para a teologia católica⁵⁰⁷. E para fundamentar seu argumento, Rubio cita a dogmática de Barth, que diz: *A criação é vista sobre sobretudo no seu caráter prático-soteriológico. Evidentemente isto só é possível mediante um retorno à palavra de Deus*⁵⁰⁸.

Rubio atribuiu a Barth a tarefa de ter recuperado a Teologia da Criação das garras do secularismo do século vinte. Segundo Rubio, *é precisamente a partir da prioridade total concedida ao dado bíblico sobre a criação que o calvinista Karl Barth recuperou a perspectiva bíblica que ressalta a dimensão salvífica da criação*⁵⁰⁹.

⁵⁰⁶ RUBIO, Alfonso García. *Unidade na Pluralidade*. São Paulo, Paulus, 2001, p.268

⁵⁰⁷ *Idem*

⁵⁰⁸ BARTH, Karl. *Dogmatique*. La doctrine de la creation, III/1. Genebra, 1960. *Apud*: RUBIO, Alfonso García. *Unidade na Pluralidade*. São Paulo, Paulus, 2001, p.268

⁵⁰⁹ RUBIO, Alfonso García. *Unidade na Pluralidade*. São Paulo, Paulus, 2001, p.268

Por outro lado, como vimos em nossa pesquisa, há também outro teólogo recente, Brueggemann, e este protestante, que também atribuiu a Barth a tarefa de ter reconduzido a hermenêutica teológica de volta ao texto das Escrituras. Porém, diferente de Rubio, Brueggemann não segue Barth no tema da *Heilsgeschichte*.

Portanto, a nossa proposta de afirmarmos, no terceiro capítulo, a (im)possibilidade teológica da *Heilsgeschichte* a partir da narrativa de Gn 1-2, encontra plausibilidade a medida que o (im) entre parênteses não fecha a questão, pois, não temos e nem devemos ter unanimidade quanto à hermenêutica bíblica. É por isso que fizemos opção hermenêutica a partir do pensamento de Paul Ricoeur e de sua filosofia da linguagem simbólica. Desse modo, como ficou evidenciado em nossa pesquisa, a riqueza do pensamento de Ricoeur ao tratar do conceito de mito, não só é extremamente relevante, se comparada ao pensamento de Barth, mas também do ponto de vista de uma nova abordagem para o nosso tempo, passando para o campo da revisitação da linguagem dialética entre signo e símbolo, conforme apresentada por Ricoeur.

Ricoeur, ao falar da relação dialética entre o mundo do texto e o mundo frente ao texto, apresentou o conceito de representância, afirmando que sua característica é extremamente dinâmica, pois, o texto, nesta perspectiva é estruturado a partir de dois elementos, que Ricoeur chamou de *revelante* e *transformante* em relação à prática cotidiana. Ou seja, na medida em que o mundo do texto constitui-se numa estrutura “interna” de texto e possui uma “intenção” absolutamente original, é, então, neste ponto que o mundo do texto assinala a *abertura* do texto para aquilo que é “externo”, que está “fora” dele, para o seu “outro”⁵¹⁰.

Desse modo, de acordo com Ricoeur, o mundo do texto, antes da leitura, constitui-se numa transcendência na imanência. Porém, é na leitura que se processa o dinamismo *revelante* e *transformante* entre o mundo do texto e o mundo frente ao texto. Segundo Ricoeur, *revelante* tem o sentido de revelar características dissimuladas, mas já delineadas no coração da experiência praxica. E, *transformante* tem o sentido de, por

⁵¹⁰ RICOEUR, Paul. *Tempo e narrativa. Tomo III*. Campinas – SP, Papirus, 1997, p.275

exemplo, uma vida mudada, uma vida diferente⁵¹¹. Nesse ponto, Ricoeur fala de uma espécie de “curto-circuito” operado entre o *ver-como*, característico do enunciado metafórico, e o *ser-como*, correlato ontológico característico deste último⁵¹², ou mesmo, poderíamos dizer, correlato ontológico do *Dasein*.

Portanto, finalmente, aceitamos como nossa a tarefa realizada por Barth, de reconduzir a hermenêutica bíblica e teológica a partir do retorno ao texto das Escrituras. Contudo, optamos pela metodologia hermenêutica a partir da polissemia do texto e de sua riqueza simbólica, conforme proposta por Ricoeur; pois, acreditamos que esta proposta consegue interpretar o texto sem as garras e sedução da tradição dogmática.

⁵¹¹ RICOEUR, Paul. *Tempo e narrativa. Tomo III*. Campinas – SP, Papirus, 1997, p.274

⁵¹² *Idem*, p.276

BIBLIOGRAFIA

- AGOSTINHO, Santo. *Comentários ao Gênesis*. São Paulo, Paulus, 2005
- AGOSTINHO, Santo. *A Graça*. São Paulo, Paulus, 2007, 3º Edição, Vol.1
- AGOSTINHO, Santo. *A Graça*. São Paulo, Paulus, 2007, 3º Edição, Vol.2
- ALLEN, Clifton, J. *Comentário bíblico Broadman*. Rio de Janeiro, JUERP, 1987, Vol.1, artigos gerais
- ALFONSO GARCÍA RUBIO. *Unidade na Pluralidade. O ser humano à luz da fé e da reflexão cristãs*. São Paulo, Paulus, 4º Edição, 2006
- ANDRADE, Barbara. *Pecado Original... Graça ou Perdão?* São Paulo, Paulus, 2007
- Anselmo de Aosta. *PROSLOGION*. (1033-1109)
- BARTH, Karl. *A Proclamação do Evangelho*. São Paulo, Novo Século, 2003
- BARTH, Karl. *Bosquejo de Dogmática*. Buenos Aires, Aurora, 1954
- BARTH, Karl. *Carta aos Romanos*. São Paulo, Novo Século, 2000
- BARTH, Karl. *Chamado ao discipulado*. São Paulo, Fonte Editorial, 2006
- BARTH, Karl. *Church Dogmatics*. 1,II. Edinburgh, T&T. Clark, 1956
- BARTH, Karl. *Church Dogmatics. The Doctrine of Creation*. Edinburgh: T&T, Clark, 1958, traduzida do original alemão, III,1
- BARTH, Karl. *Credo. Comentários ao Credo Apostólico*. São Paulo, Novo Século, 2003
- BARTH, Karl. *Dádiva e Louvor. Artigos Seleccionados*. São Leopoldo, Sinodal, 1986
- BARTH, Karl. *Die Christliche Dogmatik*. München, 1927
- BARTH, Karl. *Die Kirchliche Dogmatik*. München, 1932

- BARTH, Karl. *Die Kirchliche Dogmatik*. Zürich, EVZ-VERLAG, 1970
- BARTH, Karl. *Die Römerbrief*. München, 1919. No Brasil, a Editora Novo Século traduziu do alemão e deu o título de: (A Carta aos Romanos)
- BARTH, Karl. *Dogmatik im Grundriss*. 1947
- BARTH, Karl. *Dogmatique*. Genebra, Editions Labor et Fides, Tome 3, V. 3, 1963
- BARTH, Karl. *Ensayos Teológicos*. Barcelona, Herder, 1978
- BARTH, Karl. *Esboço de uma Dogmática*. São Paulo, Fonte Editorial, 2006
- BARTH, Karl. *Ethics*. New York, The Seabury Press, 1981
- BARTH, Karl. *Fides Quaerens Intellectum*. Traduzido por: Fé em busca de Compreensão; publicado em português pela Editora NOVO SÉCULO, São Paulo, 2000
- BARTH, Karl. *How my Mind Changed*. *Christian Century*. Chicago, 13-20/09/1939 a 9/3/1949 e 20/1/1960
- BARTH, Karl. *Introdução à Teologia Evangélica*. São Leopoldo, Sinodal, 1996
- BARTH, Karl. *Wolfgang Amadeus Mozart*. 1956
- BARTH, Karl. *O Pai Nosso*. São Paulo, Novo Século, 2003
- BEHEIM-SCHWARZBACH, Martin. *Sagas de Heróis e Cavaleiros: Mitos Germânicos*. São Paulo, Paz e Terra, 1996
- BERGSON, H. *Matière ET Mémoire. Essai sur la relation du corps à l'esprit*. 1896
- BOYER, R. *L'Islande médiévale*. Paris, Les Belles Letres, 2002
- BOSC, J. & CARREZ, M. & DUMAS, A. *Teólogos Protestantes contemporâneos*. Salamanca, SIGUEME, 1968
- BOULHOSA, Patrícia Pires. *Sagas islandesas como fontes da história da Escandinávia medieval*. *Signum* 7, 2005
- BRAGANÇA JÚNIOR, Álvaro. *Poesia histórica e/ou realidade literária – Walter Von der Vogelweide e a Alemanha nos séculos XII e XIII: Uma abordagem culturalista*. In:

- SILVA, Andréia Frazão & SILVA, Leila Rodrigues. *Atas da IV Semana de Estudos Medievais*. Rio de Janeiro, Fábrica de Livros, 2002
- BRIEND, Jacques. In: VV.AA. *A Criação e o Dilúvio, segundo os textos do Oriente Médio Antigo*. São Paulo, Paulus, 2005, 2ª edição
- BRUEGGEMANN, Walter. *Teología del Antiguo Testamento: Um juicio a Yahvé. Testimonio. Disputa. Defensa*. Salamanca, Sígueme, 2007
- BRUNNER, Emil. *The Christian Doctrine of God*. London, Gutterworth Press, 1952
- BRUNNER, Emil. *Dogmatics*. Londres, Lutherworth Press, 1964
- BRÜSEKE, Franz Josef, & SELL, Carlos Eduardo. In: TEORIA & PESQUISA 48, JAN/JUN DE 2006, Artigo: *Heidegger, teoria social e modernidade*
- BUHL, Trine. Premises of literary history: on genre and narrative modes in the Sagas. *Brathair* 4 (2) 2004
- BULTMANN, Rudolf. *Crer e compreender. Artigos selecionados*. São Leopoldo, RS, Sinodal, 1987
- BULTMANN, Rudolf. *Weissagung und Erfüllung*. In: *Probleme Alttestamentlicher Hermeneutik*. 1960
- CASALIS, G. *Retrato de Karl Barth*. Buenos Aires, Methopress, 1966
- CASSIRER, Ernst. *Filosofia de las formas simbólicas – Vol.2: El Pensamiento Mítico*. México, Fondo de Cultura Económica, 1979
- COATS, George, W. *GENESIS: with an Introduction to narrative literature*. Michigan, Grand Rapids, 1983
- COCHRANE, Arthur, C. In: *Grandes temas da tradição reformada*. São Paulo, Pendão Real, 1999
- CORNU, Daniel. *Karl Barth: Teólogo da Liberdade*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1971
- CROATTO, J. Severino. *Hermenêutica Bíblica*. São Paulo, Paulinas, São Leopoldo, RS Sinodal, 1986

CROATTO, José Severino. *As linguagens da experiência religiosa. Uma introdução à fenomenologia da religião*. São Paulo, Paulinas, 2001

DEBRAY, Régis. *Deus, um itinerário*. São Paulo, Companhia das Letras, 2004

DODD, C.H. *The Apostolic Preaching AND Its Development*. London, Hodder & Stoughton, 1936

DREHER, Martin N. *A Crise e a Renovação da Igreja no período da Reforma*. São Leopoldo, Sinodal, 1996

DUMÉZIL, Georges. *Do mito ao romance*. São Paulo, Martins Fontes, 1992

ELIADE, Mircea. *Die Mythen in der modernen Welt*. Merkur 8, p.724, 1954

ELIADE, Mircea. *O Sagrado e o Profano*. São Paulo, Martins Fontes, 2001

ELIADE, Mircea. *Tratado de historia de las religiones*. Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1954

ESTRADA, Juan Antonio. *A Impossível Teodicéia*. São Paulo, Paulinas, 2004

FARRIS, James. In: *Estudos de Religião*, nº24. São Bernardo do Campo, UMESP – Pós-Graduação em Ciências da Religião, 2003, Artigo: Homossexualidade, duas perspectivas cristãs

FOHRER, Georg. *Estruturas teológicas fundamentais do Antigo Testamento*. São Paulo, Paulinas, 1982

FRANCO, Sérgio de Gouvêa. *Hermenêutica e psicanálise na obra de Paul Ricoeur*. São Paulo, Loyola, 1995

GIBELLINI, Rosino. *A teologia do Século XX*. São Paulo, Loyola, 1998

GIOVANNI, Reale – DARIO, Antiseri. *História da filosofia*. São Paulo, Paulinas, Vol.1

GONZALES, Justo, L. *A Era inconclusa*. São Paulo, Vida Nova, 1996, Vol. 10

HÄGGLUND, Bengt. *História da Teologia*. Porto Alegre, Concórdia, 5ª edição

- HARRISON, R. K. *Introduction to the Old Testament*. London: The Tyndale, Press, 1970
- HEFNER, Philip, J. In: *Dogmática cristã*. São Leopoldo, RS, Sinodal, 1990, Vol.1
- IÁNEZ, Eduardo. *História da literatura universal, volume II. A Idade Média*. Lisboa, Planeta Editora, 1989
- ILANES, José, Luis & SARANYANA, Josep, Ignasi. *Historia de la Teología. Sapientia Fidei*. Madrid, Biblioteca de autores cristianos, 1995
- JASPERS, Karl e BULTMANN, Rudolf. *Myth and Christianity*. New York, The Noonday Press, 1958
- KANT, E. *Kritik der Urteilskraft*. Ed. Vorländer.
- LACOCQUE, André. RICOEUR, Paul. *Pensando biblicamente*. Bauru, SP, EDUSC, 2001
- LANGER, Johnni. In: *Alétheia – Revista de estudos sobre Antiguidade e Medievo*. Volume 1, Janeiro/Julho, 2009, ISSN: 1983-2087
- LÖNNROTH, Lars. *Hjálmar's death and the delivery of Eddie poetry*. *Speculum* 46 (1), 1971
- LORETZ, Oswald. *Criação e mito*. São Paulo, Paulinas, 1984
- LUCIEN, Joseph Richard. *The Spirituality of John Calvin*. Atlanta, John Knox Press, 1979
- MARASCHIN, Jaci Correia. *O simbólico e o cotidiano*. In: *Ciências da Religião*. São Paulo, Paulinas, n.2, 1984
- MONDIN, Batista. *Os Grandes Teólogos do Século Vinte*. São Paulo, Paulinas, 1987, 3ª edição, Vol.2
- MOOSBURGER, Théo de Borba. Posfácio. *Três sagas islandesas*. *Oral Tradition* 2 (18), 2003
- OTTO, Rudolf. *O Sagrado*. São Bernardo do Campo, IEPG-Methodista, 1985

- PELLAUER, David. *Compreender Ricoeur*. Petrópolis, Vozes, 2009
- PIERUCCI, Antônio Flávio. *O desencantamento do mundo: todos os passos do conceito em Max Weber*. São Paulo, Editora 34, 2003
- PIRES, Frederico Pieper. In: *Mito e hermenêutica. O desafio de Rudolf Bultmann*. São Paulo, Emblema, 2005
- PIXLEY, Jorge V. *Pluralismo del tradiciones en la religion biblica*. Buenos Aires, La Aurora, 1971
- RIBEIRO, Mário Sérgio. *Símbolo, Mito e Filosofia da História*. Londrina, PR, Editora UEL, 1997
- RICOEUR, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas, SP, Unicamp, 2010, 3º Edição
- RICOEUR, Paul. *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*. Paris, 1986
- RICOEUR, Paul. In: *Enciclopedia delle Religioni*. Dirigida por Mircea Eliade, Vol I, Oggetto e Modalità della CREDENZA RELIGIOSA, Jaca Book, 1993, Artigo, Mito. Tradução de Paulo Dullius
- RICOEUR, Paul. *Figuring the Sacred*. Mineápolis, Fortpress, 1995
- RICOEUR, Paul. *Hermenêutica bíblica*. São Paulo, Loyola, 2006, Organizador: François-Xavier Amherdt
- RICOEUR, Paul. *Hermenêutica e Ideologias*. Petrópolis, Vozes, 2008
- RICOEUR, Paul. *Hermeneutica y estructuralismo*. Buenos Aires, Ediciones megápolis, 1975
- RICOEUR, Paul. *Hermeneutica y Psicoanálisis*. Buenos Aires, Ediciones megápolis, 1975
- RICOEUR, Paul. *História e verdade*. Rio de Janeiro, Forense, 1968
- RICOEUR, Paul. *Le conflit des Interprétations. Essais d'Herméneutique*. Paris, Ed. Du Seuil, 1969, Tradução de Maria de Jesus Martins da Fonseca

RICOEUR, Paul. *Philosophie de la Volonté, Finitude ET Culpabilité, I. L'homme Faillible*. Paris, Aubier Montaigne, col. Philosophie de l'Ésprit, Tradução de Maria de Jesus Martins da Fonseca

RICOEUR, Paul. LaCocque, André. *Pensando biblicamente*. Bauru, SP, EDUSC, 2001

RICOEUR, Paul. *O Conflito das interpretações*. Rio de Janeiro, Imago, 1978

RICOEUR, Paul. *Symbolism of Evil*. Tradução de Emerson Buchanan, Boston, Beacon Press, 1969

RICOEUR, Paul. *Tempo e narrativa. Tomo III*. Campinas – SP, Papirus, 1997

ROGERS, Jack B. In: *Grandes temas da tradição reformada*. São Paulo, Pendão Real, 1998

RUBIO, Alfonso García. *Unidade na Pluralidade*. São Paulo, Paulus, 2001

SARTRE, Jean-Paul. *L'Imaginaire*. Paris, Gallimard, 1940

SAWYER, Brigit & SAWYER, Peter. *Medieval Scandinavia: from conversion to reformation circa 800-1500*. London: University of Minnesota Press, 2006

SCHWANTES, Milton. *Projetos de Esperança*. São Paulo, Paulinas, 2002

SCHWANTES, Milton. *Sofrimento e Esperança no Exílio*. São Paulo, Paulinas, 1987

SCHWARZ, Hans. In: *Dogmática Cristã*. São Leopoldo, Sinodal, 1995, volume 2, Locus: Escatologia

SHIRLEY, C. Guthrie, Jr. *Sempre se Reformando*. São Paulo, Pendão Real, 2000

SILVA, Airton José. In: *Cadernos de Teologia*, nº 9. *A História de Israel no debate atual*. Campinas, FTCCR da PUC-Campinas

SIMON, Ulrich. *Story and Faith in the Biblical Narrative*. Londres, SPCK, 1975

SODRÉ, Muniz. *O Terreiro e a Cidade*. Petrópolis-RJ, Vozes, 1988, p.153

SUSIN, Luiz Carlos. Org. *Mysterium Creationis*. São Paulo, Paulinas, 1999

TILLICH, Paul. *Dynamics of Faith*. New York, Harper & Row, 1957

VON RAD, Gerhard. *Teologia do Antigo Testamento*. São Paulo, ASTE, 1973, Vol.1

VON RAD, Gerhard. *Teologia do Antigo Testamento*. São Paulo, ASTE, 1974, Vol.2

VON RAD, Gerhard. *The Problem of Hexateuco and other Essays*. New York, Mcgraw-Hill, 1966

WESTERMANN, Claus. *The Promises to the Fathers: Studies on the Patriarchal Narratives* (tr. D.E. Green; Philadelphia: Fortress, 1980

WESTERMANN, Claus. *Teologia do Antigo Testamento*. São Paulo, Paulinas, 1987

ZIMMERLI, W. *Erkenntnis Gottes nach dem Buche Ezechiel*. 1954

CADERNOS

Calvino e a Igreja. In: *Caderno de O ESTANDARTE*. São Paulo, Pendão Real, 2001, artigo escrito por Manoel Alves Guerra.

O ESTANDARTE. 1º Caderno do Centenário. Comemorativo dos 100 anos da IPIB. Editor Gerson Correia de Lacerda

_____. *2º Caderno do Centenário*. Comemorativo dos 100 anos da IPIB. Editor Gerson Correia de Lacerda, São Paulo, Pendão Real, 2002

_____. *A REFORMA PROTESTANTE*. São Paulo, Pendão Real, 2000, Editor Gerson Correia de Lacerda

DOCUMENTOS

A Confissão de fé de Westminster. São Paulo, Cultura Cristã, edição 2001

O LIVRO DE CONFISSÕES. São Paulo, 1969, editado pela Missão Presbiteriana do Brasil Central, Capítulo 8.23

Segunda declaração de Barmem em *Bekenntnisschriften und Kirchen Ordnungen der nach Gottes Wort reformierten Kirchen*. Ev. Verlag, Zürich, 1934. Traduzido para o espanhol e editado por Sigueme, Salamanca, 1968, na obra: *Teólogos Protestantes Contemporâneos*

REVISTAS

CALVANI, Carlos Eduardo Brandão. In: *Simpósio*. São Paulo, ASTE, setembro de 1994, nº 37, artigo: *Deus escolhe a vida: uma tentativa de releitura da predestinação à luz da teologia da Libertação*

FIDES REFORMATATA. *A Confissão de Fé de Westminster é Realmente Calvinista?* São Paulo, ANDREW JUMPER, 1998, artigo de Paulo, R.B. Anglada

_____. *O Movimento Puritano e João Calvino*. São Paulo, ANDREW JUMPER, 1999, Artigo de Franklin Ferreira

_____. *A Mensagem da Reforma para os dias de Hoje*. São Paulo, ANDREW JUMPER, 1997, Artigo de F.Solano Portela Neto

_____. *A Relevância dos Credos e Confissões*. São Paulo, ANDREW JUMPER, 1997, Artigo de Heber Carlos de Campos

Zwischen den Zeiten. München, 1922

João Calvino e o Diaconato em Genebra. In: *Fides Reformata*. São Paulo, Seminário Presbiteriano JMC, 1997, artigo escrito por Alderi Souza de Matos.

SOBRINHO, Antonio, Godoy. In: *Revista Teológica Londrinense*. Londrina, UNIFIL, 2001, p.14, Artigo: *A Autoridade da Escritura em Karl Barth e Rudolf Bultmann*

SITES

JÔNICO: <http://pt.shvoong.com/humanities/philosophy/1756358-conceito-filosofia-m%C3%A9todo-reflex%C3%A3o/>. Data do acesso: 03/11/2011

<http://www.asesbp.com.br/literatura/prosa.htm>, acesso em 06/09/2011

<http://singrandohorizontes.wordpress.com/category/literatura-infanto-juvenil/>, acesso em 02/07/2011

<http://www.vucapineiro.com/vucapage/elpoesia.htm>, acesso em 14/09/2011