



O jovem Barth como leitor de Dostoievski

The young Barth as a reader of Dostoievsky

Jimmy Sudário Cabral*

Resumo

O artigo quer avaliar a presença das intuições religiosas de Dostoievski na escritura teológica do jovem Barth. Procuramos demonstrar os elementos fundamentais de sua trajetória teológica e, sobretudo, seu contato com Eduard Thurnysen, autor de uma obra sobre Dostoiévski, que exerceu uma influência determinante no horizonte hermenêutico que deu forma à postura teológica do Barth de *Römerbrief*, obra que instaurou uma negatividade desconstrutora de toda euforia religiosa do humanismo moderno. Partimos do pressuposto que Dostoiévski determinou a *intelligentsia* religiosa do cristianismo em proporções pouco explicitadas, e a obra do jovem Barth representou parte de uma reflexão teológica que encontrou no autor russo os fundamentos de um cristianismo trágico que emancipou-se das ilusões de uma auto-idolatria moderna e eclesiástica.

Palavras Chave: Dostoiévski. Barth. Humanismo. Negatividade. Nihilismo.

Abstract

This article aims to analyze the presence of Dostoyevsky's religious insights in the theological writing of the young Barth. We tried to demonstrate the key elements of his theological career and, especially, his contact with Eduardo Thurnysen, author of a book on Dostoyevsky, who exercised a decisive influence on the hermeneutical horizon that shaped the theological posture of *Römerbrief's* Barth - a work that established a negativity that deconstructed all religious euphoria of modern humanism. We assumed that Dostoyevsky has determined a religious *intelligentsia* of Christianity in proportions rarely made explicit. The work of the young Barth represented part of a theological reflection which found in the Russian author the foundations of a tragic Christianity that has emancipated Barth from illusions of a modern and ecclesiastical self-idolatry.

Keywords: Dostoyevsky. Barth. Humanism. Negativity. Nihilism.

Artigo recebido em 27 de novembro de 2012 e aprovado em 14 de março de 2013.

* Doutor em Teologia pela PUC-Rio e Université de Strasbourg. Professor de Filosofia na Faculdade Batista do Rio de Janeiro. País de origem: Brasil E-mail: sudarioc@hotmail.com.

Introdução

Karl Barth não é um pensador muito discutido nos círculos teológicos latino-americanos. A começar pela fragilidade da edição de suas obras em língua portuguesa, o interesse por seu pensamento teológico não promoveu nenhum movimento significativo que pudesse servir como referência de pesquisa e introdução ao seu pensamento¹. O interesse por sua teologia restringe-se, invariavelmente, a alguns espaços eclesiais de tradição reformada, onde se cultiva um forte integrismo religioso e intenta-se estabelecer uma leitura da teologia de Barth, exclusivamente, à luz do seu “amadurecimento” dogmático posterior. (FERREIRA, 2003). Entendemos que o interesse restrito por sua reflexão *dogmática* e a leitura de seu pensamento como uma forma de reforço intelectual de um arcabouço dogmático de um cristianismo institucionalizado nos fazem perder a força crítica e negativa presente no pensamento do jovem Barth; e, dessa forma, ficamos impedidos de perceber o espaço criativo de um pensamento que instaurou uma reflexão teológica capaz de transcender os espaços entrancheirados e insignificantes das ortodoxias.

Em uma cena digna de nota, presente na edição de língua portuguesa do seu *Comentário a carta aos Romanos*, encontramos uma postura religiosa que traduz aquilo que Kierkegaard chamou de “ansiedade cômica”, presente naquela espécie de homens que procuram amparar-se nos fundamentos históricos e dogmáticos de uma determinada confissão ortodoxa do cristianismo. (KIERKEGAARD, 1949, p.51). Na tradução de *Römerbrief*, para a edição portuguesa, o tradutor procurou subtrair e amenizar a radicalidade presente na afirmação barthiana de que “o evangelho é a abolição da igreja, e, da mesma forma, a igreja é a abolição do evangelho”. (BARTH, 1972, p. 319)². Extremamente influenciado pela dialética qualitativa de Kierkegaard e, sobretudo, pelas intuições de Dostoiévski, os arrazoados de negatividade contidos na sua obra de juventude, *Römerbrief*, são

¹ Como por exemplo, o tradicional grupo de estudo que organiza a revista *Correlatio*, dedicada ao pensamento e a obra de Paul Tillich.

² Cf. a edição em língua portuguesa, ver BARTH, 1999, p.516.

aqui contornados pelas injunções positivas da dogmática reformada, que, de certa forma, foram posteriormente assimilados pelo velho Barth. Fora a partir deste prisma, e, sobretudo, a partir deste filtro teológico e ideológico, que as intuições de negatividade presente no pensamento do jovem Barth foram recebidas e neutralizadas.

Neste artigo procuramos dar voz a alguns elementos de negatividade presente no autor de *Römerbrief* e decifrar o (possível) espaço de Dostoiévski nas intuições que deram forma à crítica de Karl Barth aos fundamentos do mundo moderno e a todas as formas de reconciliações religiosas e racionalistas que funcionaram como mecanismos de falsificação da realidade empírica. Elegemos como base de interlocução algumas lembranças de Karl Barth, presente em seu “Posfácio sobre Friedrich Schleiermacher”, publicado em sua obra *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhunderts*³, que procurou traçar os elementos fundamentais que deram forma a sua trajetória teológica e ofereceu parte dos conteúdos que articularam sua crítica aos fundamentos filosófico-religiosos da teologia do século XIX. Procurando traçar o eixo que sustenta a reflexão teológica que vai de Lessing (séc. XVIII) à Ritschl (séc. XX), a obra de Barth demonstra a completa dissolução (ou realização?) do cristianismo nos ideais da *Aufklärung*, traduzindo o fenômeno que tornou possível a concretização dos ideais de virtude dos modernos (BARTH, 1957, p.439) – uma experiência de *mundanização* que estabeleceu a celebrada síntese entre religião e cultura. A partir de sua resistência crítica aos cânones filosóficos da *Aufklärung*, em sua ingênua celebração das virtudes que emanam dos ideais modernos, procuramos explorar uma (possível) presença secreta e subterrânea das intuições religiosas de Dostoiévski⁴ na crítica religiosa do humanismo do jovem Barth, que se manifestou diretamente nos rastros negativos e irreconciliados das linhas que deram forma ao comentário

³ Faremos uso da edição francesa, *La théologie évangélique au XIX siècle*. Genève, 1957.

⁴ Para o conceito de negatividade e anti-humanismo em Dostoiévski, ver sua novela *Memórias do subsolo*, 2000. Existe uma fortuna crítica de scholars dostoiévskianos que buscaram tematizar a negatividade de seu pensamento e seu anti-humanismo. Cf. IVANOV, 2000 ; BERDIAEV, 1940; CHESTOV, 1966 ; ELTCHANINOFF, 1998 ; EVDOKMOV, 1978 ; EVDOKMOV, 1984 ; GIRARD, 1976 ; GIRARD, 1961. Para o anti-humanismo de Barth, sugerimos sua reflexão sobre a teologia moderna (cf. nota 4.) e, sobretudo, uma leitura atenta do seu *Der Römerbrief*, sobre o qual nos detemos rapidamente na segunda parte do nosso texto.

daquele que é o mais explosivo documento dos cristianismos originários, a epístola de Paulo aos Romanos⁵.

1 A conversão como vertigem – as lentes dostoiévskianas e o “princípio da realidade”

Semelhante ao círculo de Max Weber, em Heidelberg, que se reuniam para discussões de filosofia da religião e, particularmente, para leituras de Dostoiévski⁶ (LÖWY, 1979, p. 428), o círculo de pensadores que estiveram por trás daquela que ficou reconhecida como *Teologia Dialética*, a qual possuiu entre os seus mais ilustres representantes, Karl Barth, encontraram em Dostoiévski uma significativa inspiração. Reagindo à *antropologização* da teologia – que colocou o homem como o único *fundamento* do discurso religioso, inaugurando uma espécie de materialismo teológico –, este movimento, que se configurou a partir dos intempestivos acenos barthianos, buscou desconstruir os cânones teológicos humanistas que, de acordo com Barth, agiam « como se a pneumatologia fosse uma antropologia » (BARTH, 1957, p.465). Em seu « Posfácio sobre Friedrich Schleiermacher », Barth nos revelou elementos fundamentais de sua trajetória teológica e, sobretudo, o seu contato com o teólogo e pastor dostoiévskiano Eduard Thurneysen, autor da obra, *Dostoiévski ou les confins de l’homme*, que exerceu papel fundamental nas intuições teológicas que determinaram a composição do seu *comentário à carta aos Romanos (Der Römerbrief)*. Profundamente significativo para nossa discussão, fora o afastamento de Barth das teses de Schleiermacher, que faziam do homem a « base de conhecimento » e o « conteúdo da teologia », instaurando os fundamentos de um liberalismo humanista que deu o tom de toda

⁵ Para isso ver TAUBES, 1999; AGAMBEM, 2000.

⁶ De acordo com M. Löwy, « Max Weber [...] Il était par ailleurs passionné par Dostoiévski, et selon le témoignage de Paul Honigsheim, il n’y a pas eu une seule réunion du cercle chez Weber dans laquelle le nom de Dostoiévski n’ait pas été mentionné. L’attrance de tout le groupe pour la littérature religieuse russe était une des formes de manifestation de leur répulsion envers l’univers rationnel et sans âme (seelentos) du capitalisme occidental et de la société industrielle moderne ». LÖWY, 1979, p. 428-429. “Ele era, por outro lado, apaixonado por Dostoiévski, e segundo o testemunho de Paul Honigsheim, não houve reunião do círculo de Weber onde o nome de Dostoiévski não fosse mencionado. O interesse de todo o grupo pela literatura religiosa russa era uma forma de manifestação repulsiva ao universo racional e sem alma (seelentos) do capitalismo ocidental e da sociedade industrial moderna”.

reflexão teológica do século XIX. Barth, que considerava Schleiermacher o « Pai da Igreja do século XIX » (BARTH, 1957, p. 445), reconhecia nos seus discípulos os caminhos de imanentização e antropologização já implícitos em seu romantismo. Não sem ironia, Barth reconheceu a substancial banalização das teses do autor dos *Discursos sobre a Religião*, realizada por seus discípulos. Para Barth, havia uma

diferença inquietante entre a definição dada por Schleiermacher de Deus enquanto « fonte do sentimento de dependência absoluta » e a definição dada por um de seus epígonos atuais, que é assustadoramente indigente e banal em comparação à definição de Schleiermacher : Deus é a « fonte do modo onde eu me sinto responsável pelo meu semelhante »⁷ (BARTH, 1957, p.457).

O recuo de Barth das teses de Schleiermacher foi um sintoma de desagregação dos ideais humanistas, que prenunciaram as *hecatombes* que o Ocidente experimentaria com o advento da primeira guerra mundial, e que o jovem teólogo antevira no manifesto dos intelectuais alemães que tomavam para si a política bélica do imperador Guilherme II. Karl Barth assinala que foi com desespero que constatou entre os signatários do manifesto todos os nomes dos seus mestres alemães, e ali reconheceu que « toda teologia que se desmascarava nesse manifesto, e, em tudo em que se seguia, era fundado, determinado e influenciado por Schleiermacher⁸ » (BARTH, 1957, p. 448). É a partir da figura de Eduard Thurneysen que podemos vislumbrar a influência de Dostoiévski sobre a reviravolta teológica experimentada por Karl Barth e pelos epígonos da *Teologia Dialética*, desvendando as raízes da crítica do humanismo que ofereceu toda a carga explosiva de uma obra como o *Römerbrief*. Escrita no mesmo período e espírito que a obra de Barth, o *Dostoiévski*, de Thurneysen, traduziu a « crise » de uma civilização que experimentou a « violência » de seus fundamentos, e se enxergou no rosto bélico de um homem que se apresentou como testemunha do

⁷ « Différence bouleversante entre la définition que donne Schleiermacher de Dieu en tant que « source du sentiment de dépendance absolue », et la définition donnée par un de ses épigones actuels, qui est si affreusement indigent et banale en comparaison de la définition de Schleiermacher: Dieu est la « source de la manière dont je me sens concerné par mon semblable »

⁸ « Toute théologie qui se démasquait dans ce manifeste et dans tout ce qui suivait était fondée, déterminée et influencé par Schleiermacher ».

vazio que se instalou por detrás do conceito rousseauista de humanidade. Barth confessou que

Thurneysen, um dia em que estávamos sozinhos, me cochicha à orelha a palavra de ordem: isso que precisamos para nossa pregação, nosso ensinamento e a nossa cura d'alma, é uma base teológica « outra ». Obviamente, o caminho não conduzia a muito longe, a partir de Scheleiermacher⁹ (BARTH, 1957, p. 448).

Imerso em uma *crise* que constatou a insuficiência do ideal humanista de « humanidade », como um lugar a partir de onde poderia fundar-se o discurso teológico, a confissão de Barth nos coloca diante do *topos* da discussão dostoiévskiana acerca dos limites do homem. Thurneysen, imerso em suas leituras de Dostoiévski, percebeu a insuficiência ontológica que exalava das páginas do autor russo, provocando a intuição barthiana que asseverou – como fez Nicolas Berdiaev com o próprio Dostoiévski – que a pneumatologia não poderia se confundir com antropologia (BARTH, 1957, p. 445; BERDIAEV, 1940, p. 276; EVDOKIMOV, 1998). Barth recorda que a provocação de Thurneysen abriu um espaço de inquietude, confessando – aos moldes de um Agostinho que recebe a interpelação de um Ambrosio – seu contato posterior com a escritura paulina, que dali fez brotar o que foi considerado um dos mais significativos textos religiosos do século XX. Segundo Barth,

Após Thurneysen me assoprar aos ouvidos sua palavra de ordem, concebido, para dizer a verdade, em termos bem gerais, me instalei sob uma macieira, e com todas as ferramentas que dispunha naquele momento, eu me inclinava sobre a epístola aos Romanos. No decorrer de minha instrução religiosa (1901-1902), eu já havia aprendido que esse era um texto central. Comecei então a leitura como se fosse uma primeira leitura, não sem notar gravemente, ponto por ponto, isso que descobri¹⁰ (BARTH, 1957, p. 449).

⁹ « Thurneysen, un jour que nous étions seuls, me chuchota à l'oreille le mot d'ordre: Ce qu'il nous faut pour notre prédication, notre enseignement et notre cure d'âme, est une base théologique « toute autre ». Manifestement, le chemin ne conduisait pas plus loin, à partir de Schleiermacher ».

¹⁰ « Le lendemain du jour où Thurneysen m'avait glissé à l'oreille son mot d'ordre, conçu à vrai dire en termes bien généraux, je m'installai sous un pommier, et avec tout l'outillage dont je disposais à ce moment-là, je me penchai sur *l'épître aux Romains*. Au cours de mon instruction religieuse (1901-1902), j'avais déjà appris que c'était là un texte central. J'en commençai la lecture comme si je ne l'avais jamais lu, non sans noter gravement, point par point, ce que j'y découvris ».

A confissão de Barth acena para a influência de Dostoiévski no que foi considerado um dos mais significativos movimentos teológicos do século XX. A retomada da escritura paulina por Barth, influenciada pelas intuições dostoiévskianas de Thurneysen, demonstra o intercâmbio de ideias que levaram os dois teólogos à *escritura* de Paulo e a Dostoiévski. Segundo Barth, « nós lemos muito Dostoiévski (Thurneysen que dirigia essas leituras) Spitteler e Kierkegaard »¹¹ (BARTH, 1957, p. 449), revelando o interesse teológico em desconstruir os fundamentos humanistas da sociedade moderna, e encontrar um outro lugar que transcendesse a chave imanente de sua teologia. A crítica teológica de Thurneysen, em seu *Dostoiévski*, relevou as mesmas preocupações presentes na crítica de Barth, desmantelando toda euforia religiosa que sustentou a ideia de humanidade, pois, para ambos, imersos na radicalidade de um conflito mundial, nada parecia ser mais ilusório do que um anseio utópico de uma era de paz e de razão (ROUSSEL, 1993, p.44). Thurneysen, antes de Barth, acenou seu desprezo pelas bases teológicas do humanismo de Schleiermacher, traduzindo um pessimismo dostoiévskiano que intuiu a radical insuficiência da natureza e a fragilidade de um ideal civilizatório, incapaz por si mesmo de aplacar os tumultos irracionais da consciência humana. Aproximando-se da crítica nietzscheana à civilização, Thurneysen reconheceu na humanidade uma multidão de “animais selvagens”, na qual um acabamento de civilização recobriu com verniz uma natureza enigmática e irracional, ávida por uma primeira oportunidade para se revelar. Seu Dostoiévski afirma que,

O homem que, vindo da atmosfera, normal e segura, anterior à guerra, aborda Dostoiévski, experimenta a desorientação de um amigável observador de animais domésticos, cachorros, gatos, galinhas ou cavalos, que verá surgir repentinamente, em sua face, o deserto populoso de uma animalidade selvagem. [...] A natureza o engloba, inquietante, selvagem, enigmática, essa natureza que ainda não é domesticada, cercada de barreira, encadeada em mil precauções. Assim, quem quer que tenha conhecido o universo e os personagens de Dostoiévski, o conserva como

¹¹ « Nous avons beaucoup lu Dostoiévski (c'est Thurneysen qui dirigeait ces lectures), Spitteler et Kierkegaard ».

um íntimo horror, um arrepio interior. Esse « olhar para o caos » não é sem consequências. Hermann Hesse tinha razão de lançar, com uma secreta angústia, seu grito de alarme e denunciar com insistência os laços que uniam o homem russo de Dostoievski e o declínio do Ocidente¹² (THURNEYSEN, 1934 apud ROUSSEL, 1993, p. 44).

Encontramos em Thurneysen uma postura religiosa que experimentou um sentimento de vertigem perante a condição humana, vista a partir das intuições teológicas que compuseram o cenário da escritura dostoievskiana. Os olhos do teólogo estão fixados nesse « homem doente », que emergiu das páginas que ilustraram a *crise* de uma civilização que se perguntou pela *origem e fundamento* do homem. Pergunta desprovida de sentido para uma cultura que tomou como evidente as bases do humanismo, e identificou nos procedimentos político-culturais da civilização moderna a expressão de uma harmonia teológica secularizada, o *Dostoievski* de Thurneysen, como o *Römerbrief* de Barth, expressou uma inquietude que, contrariando os cânones modernos, ecoou um grito de horror diante da incontestável insuficiência trágica do homem. Segundo Thurneysen,

aquilo que procuramos, em Dostoievski, é a resposta à questão : o que é o homem ? E essa resposta ele nos dá, desvelando que o homem não é nada além do que uma única e grande questão, a questão da origem de sua vida, a questão de Deus¹³ (THURNEYSEN, 1934 apud ROUSSEL, 1993, p. 47).

O problema teológico, camuflado por uma civilização que se ergueu na sequência idolátrica de uma multidão de *ídolos*, que a impedia de reconhecer seu completo *vazio* ontológico, ou seja, a irracionalidade do mundo e a irracionalidade do homem, viu-se novamente tematizado através das lentes dostoievskianas de Thurneysen e Barth, que insuflaram a crítica da *teológica dialética* à cegueira humanista que foi incapaz de enxergar o desastre escatológico que se escondia por

¹² « L'homme qui, venu de l'atmosphère normale et assurée de l'avant-guerre, aborde Dostoïevski, éprouve le dépaysement d'un amical observateur des animaux domestiques, chiens, chats, poules ou chevaux, qui verrait soudain surgir devant lui le désert tout peuplé d'une animalité sauvage. [...] La nature l'enveloppe, inquiétante, fauve, énigmatique, cette nature qui n'est pas encore domptée, entourée de barrière, chargée des chaînes de mille précautions. Ainsi, quiconque a connu l'univers et les personnages de Dostoïevski en conserve comme une intime horreur, un frisson intérieur. Ce « regard dans le chaos » n'est pas sans conséquences. Hermann Hesse avait raison de jeter, avec une secrète angoisse, son cri d'alarme et de dénoncer avec insistance les liens qui unissent l'homme russe de Dostoïevski et le déclin de l'Occident ».

¹³ « ce que nous avons cherché, chez Dostoïevski, c'est la réponse à la question: qu'est-ce que l'homme? Et cette réponse, il nous l'a donnée en nous découvrant que l'homme n'est lui-même qu'une seule et grande question, la question de l'origine de sa vie, la question de Dieu ».

trás dos ideais de progresso civilizatório. Thurneysen reagiu à dissolução do cristianismo perpetrada pelo protestantismo liberal, que reduziu a questão « Deus » a elementos vinculados ao progresso da razão e da cultura, reduzindo a questão teológica a uma função de sacralização dos ídolos da cultura moderna. Cometendo uma forma de autoidolatria que se traduziu na patética síntese antropológica de Feuerbach, que afirmou que “Deus enquanto ser moralmente perfeito não é outra coisa senão a ideia realizada, a lei personificada da moralidade” (FEUERBACH apud MARION, 2010, p. 47), o protestantismo cultural identificou problema teológico com progresso moral, « divinizando a história como um teatro sacro, no qual a moral humana se desenvolve e se realiza » (LILLA, 2010, p. 248). Como afirmou com ironia Mark Lilla, demonstrando a legitimação desta « maison bien ordonné »¹⁴, onde habitavam os epígonos desse humanismo teológico, “O Deus da teologia liberal se arrasta metodicamente na história humana, organizando as coisas de passagem. O Jesus do Novo Testamento não trazia a paz, mas a espada, o Jesus dos teólogos liberais trazia livros e partituras musicais”.¹⁵ (LILLA, 2010, p. 249).

A crítica que envolveu o *Dostoievski* de Thurneysen atinge o coração da ideologia humanista, esgarçando a profundidade do problema teológico e a dimensão escatológica que emerge de uma consciência lúcida que se emancipa das ilusões de um humanismo e depara-se com um homem doente que se confronta com o caos e o vazio de sua própria existência. A leitura de Thurneysen dos romances de Dostoiévski, levaram-no, à consciência acertada de que “todos os heróis de Dostoievski aparecem doentes, como feridos por um ataque profundo”¹⁶ (THURNEYSSEN, 1934 apud ROUSSEL, 1993, p. 47), encontrando na escrita dostoiévskiana um espelho no qual o homem do século XX poderia encontrar o reflexo de sua própria imagem, emancipando-se das ilusões de uma autoidolatria

¹⁴ O capítulo V da obra de M. Lilla, intitulado « La maison bien ordonnée », abre-se com uma citação de G. Scholem, que possuiu um espírito surpreendentemente dostoiévskiano: « Une maison bien ordonnée est une chose dangereuse ». (LILLA, 2010, p.233)

¹⁵ « le Dieu de la théologie libérale se glissait méthodiquement dans l'histoire humaine, arrangeant les choses au passage. Le Jésus du Nouveau Testament n'apportait pas la paix, mais le glaive; le Jésus des théologiens libéraux apportait des livres et des partitions musicales »

¹⁶ « Tous les héros de Dostoievski apparaissent malades, comme blessés d'une atteinte profonde »

que camuflou o vazio que se escondeu por detrás das construções metafísicas que os modernos elaboraram de si mesmos. A ideia de um homem doente, ferido por uma expectativa profunda – a expectativa de um milagre, conforme escreveu o jovem Lukacs (LUKACS, 1974) –, ofereceu o tom de uma antropologia trágica que norteou a escrita teológica de Barth e Thurneysen, sendo ponto de partida de uma reflexão que encontrou seus cânones em Dostoiévski. Para Roussel,

O tema da crise é encontrado inalterado em Barth. Ambos descrevem o ser humano como portador de uma "doença" que não pode ser tratada enquanto não eclodir, contra a qual os seres humanos se protegem desesperadamente. É, de fato, muito perturbador examinar as profundezas do ser humano, onde não descobriremos nada além do "caos" que "a nossa aparência tão simétrica e composta » vêm justamente camuflar. Este caos significa "vazio, corrupção, destruição da nossa condição humana." A pretensão de *hybris* ou titanismo, segundo os termos cunhados respectivamente por Barth e por Thurneysen veem-se desmentidos por uma crise que devasta a existência¹⁷ (ROUSSEL, 1993, p. 47).

A postura teológica que se libertou dos cânones humanistas e procurou enfrentar a contingência com um olhar « dentro do caos », deparou-se com o vazio, a corrupção, a perda de nossa condição humana, abrindo-se para uma discussão que colocou a « questão Deus » fora dos quadros imanentistas de uma cultura humanista que foi incapaz de enxergar o seu próprio vácuo. É interessante notar que o horizonte hermenêutico que deu forma à postura teológica do Barth do *Römerbrief* encontrou-se no contexto da recepção de Dostoiévski realizada pela obra de Thurneysen. O próprio Barth escreveu que, “foi ele quem me conduziu sobre a via de Blumhardt e de Kutter e ainda de Dostoiévski, descoberta sem a qual eu não poderia escrever nem a primeira, nem a segunda edição do *Römerbrief*, me

¹⁷ « Ce thème de la crise, on le retrouve tel quel chez Barth. Tous deux décrivent l'être humain comme porteur d'une «maladie» qui ne peut être soignée que lorsqu'elle éclate, ce contre quoi l'humain se protège désespérément. Il est en effet trop inquiétant de scruter les profondeurs de l'humain, où l'on ne peut découvrir qu'un «chaos» que « notre surface apparemment si unie, si ordonnée», parvient tout juste à camoufler. Ce chaos signifie «le vide, la corruption, la perte de notre condition humaine». La prétention de l'*hybris* ou du titanisme, selon les termes affectionnés respectivement par Barth et par Thurneysen, se voit démentie par une crise qui ravage l'existence ».

lançando - quem sabe? - numa carreira de sindicalista argoviano e de conselheiro».¹⁸ (BARTH apud ROUSSEL, 1993, p. 39).

2 As sombras do negativo

Que não haja qualquer auto-ilusão sobre o estado de fato da nossa existência e de nosso modo de ser. (BARTH, 1999, p.42).

Sabemos que o *Römerbrief* é um ensaio explosivo do (primeiro) Barth que buscou encontrar uma negatividade teológica capaz de minar as falsas reconciliações do humanismo moderno. Para esse Barth, “é desrespeitoso” quando “pretendemos saber o que dizemos quando enunciamos a palavra Deus”. Quando assim fazemos, “enfiamos-nos para junto dele sem maiores reservas, o projetamos para nosso nível”, permitindo uma “espécie de familiarização”, confundindo, dessa forma, “eternidade com temporalidade”. (BARTH, 1999, p.52). A crítica teológica a toda espécie de *immanentismo religioso*, se quer desconstrutora dos ídolos que os modernos construíram, com fins de camuflar o abismo ontológico que joga a existência dentro do caos. Para Barth, “são mentirosas a moral e a conduta que tiveram por fundamento a supressão do abismo” (BARTH, 1999, p.60); e toda civilização que deseja legitimar-se a partir de um discurso teológico sobre Deus representa uma religiosidade que “consiste na solene confirmação de nós mesmos”, a qual, travestida na “piedade religiosa” de uma “religião cômoda”, poupa-nos de experimentar a contradição. (BARTH, 1999, p.52).

A antropologia teológica do Barth de *Römerbrief* está fincada naquilo que o teólogo ortodoxo Olivier Clément chamou de “espiritualidade do desespero” (CLEMENT, 1978, p. 212), que se caracterizou como o elemento estruturante da postura religiosa de Dostoiévski. Barth pergunta, em sua *Carta aos Romanos*, “O

¹⁸ «c'est lui qui m'a conduit sur la voie de Blumhardt et de Kutter et aussi ensuite de Dostoïevski, découverte sans laquelle je n'aurais pu écrire ni la première, ni la seconde édition du *Römerbrief*, me lançant plutôt — qui sait? — dans une carrière de syndicaliste argovien et de conseiller».

que é um Apóstolo?” Tentando acessar a exegese paulina da natureza, Barth afirma que um “apóstolo não é um homem positivo, mas negativo. Em torno dele se vê vacuidade”. (BARTH, 1999, p. 36). A crítica religiosa de Barth possui uma negatividade que procurou demonstrar a dimensão abstrata do conceito de “natureza humana”, aproximando-se da natureza antinômica dos personagens de Dostoiévski, onde encontramos o enlouquecimento da *physis*, “o mergulho no abismo” de uma “autonomia atormentada” (PONDÉ, 2009, p. 244). Respondendo a pergunta que levou Thurneysen à escrita teológica de Dostoiévski, Barth afirmou que o homem é um ser sem fundamentos, “eu mundo é um caos disforme que flutua ao léu sob a ação de forças naturais, sua vida é uma aparência” (BARTH, 1999, p. 41). Um elemento significativo que nos aproxima do *topos* dostoiévskiano é o papel negativo da religião que encontramos no *Römerbrief* de Barth. No pequeno e valioso escrito que serviu de orelha ao estudo de Luiz Felipe Pondé, sobre Dostoiévski, o filósofo Franklin Leopoldo e Silva escreveu que “o cristianismo veio para que os homens continuamente se lembrem do pecado, da culpa e do mal, não para que os superem” (LEOPOLDO E SILVA apud PONDÉ, 2003). Neste pequeno aforismo desse estudioso de Pascal, encontramos o lugar *negativo* da religião, que também caracterizou a escritura negativa e iconoclasta do (primeiro) Barth do comentário aos *Romanos*. Para Barth, “a religião não possui solução do problema da vida; aliás, faz desse problema um enigma absolutamente insolúvel” (BARTH apud PONDÉ, 2003, p.23). Nessa negatividade encontramos um elemento central da hermenêutica dostoiévskiana da religião, que denunciou a positividade heterônoma da religião dogmática na figura do *Inquisidor*, aproximando-se daquilo que Paul Tillich reconheceu – não sem influência do próprio Dostoiévski – como “demoníaco” (TILLICH, 2005). Para Barth,

A igreja é a tentativa mais ou menos global e enérgica de humanizar aquilo que é divino; é o esforço para temporalizar, materializar, mundanizar; [a Igreja procura] transformar [o que é divino] em alguma coisa prática e o faz para o bem da humanidade que não pode viver sem Deus, mas, também, não pode conviver com o Deus Vivo. (Ver “O Grande Inquisidor”!). Em suma: a tentativa que procura tornar compreensível um caminho que é incompreensível, tornando-se, portanto, inelutável [...] O

evangelho é a abolição da igreja, da mesma forma que a Igreja é a abolição do evangelho¹⁹ (BARTH, 1972, p. 319; 1999 p. 516).

Neste enunciado encontramos o reflexo daquilo que significou a recepção da *Lenda do Grande Inquisidor*, de Dostoiévski (cf. LÖWY, 1979, 1977²⁰), no universo *filosófico religioso* da Europa da primeira metade do século XX. A crítica da função heterônoma da religião, sua dimensão alienante, que fez de Dostoiévski um dos grandes adversários das formas eclesiásticas medievais e adversário mordente do catolicismo romano, encontrou no jovem Barth uma expressão contundente. É notório que o (velho) Barth (o Barth real?), o da *Dogmática*, depois de percorrer os caminhos antinômicos da *negatividade* dostoiévskiana, experimentou uma transição que direcionou seu pensamento para a necessidade de uma reflexão *positiva* da religião cristã. Buscando suas *afinidades teológicas* no dogma da religião reformada, Barth enveredou-se para fora desse universo irrespirável da religião de Dostoiévski, procurando, como quis Romano Guardini, em sua análise da *Lenda do Grande Inquisidor*, identificar o cristianismo com as “possibilidades médias da experiência cristã”, que têm sua expressão acabada na “igreja” (GUARDINI, 1947, p.135). Não entraremos aqui na interpretação de Guardini, mas seu elogio do Inquisidor, que, para esse genial pensador católico, “recoloca o homem dentro de sua realidade” aparece como uma justificativa religiosa do universo médio, temporal e concreto do homem, do cristianismo de “tout le monde et de tout les jours” (GUARDINI, 1947, p. 134), que, parece-me, tenha sido o lugar a partir do qual o (velho) Barth procurou pensar sua dogmática. Paul Tillich brindanos com uma confissão interessante do conflito entre ele e Karl Barth, relacionado à temática dostoiévskiana do Inquisidor. Em suas reflexões autobiográficas, Tillich escreveu:

¹⁹ « L'Église, c'est la tentative, plus ou moins globale et énergique, visant à rendre le Divin humain, temporel, concret, mondain, à faire de lui quelque chose de pratique, et tout cela pour le bien des hommes qui sont incapables de vivre sans Dieu, mais qui ne sont pas capables non plus de vivre avec le Dieu vivant (*confer [sic] le «Grand Inquisiteur»* !), somme toute: la tentative visant à rendre compréhensible la voie incompréhensible et pourtant si inéluctable [...] L'Évangile est l'abolition de l'Église, de même que l'Église est l'abolition de l'Évangile »

²⁰ Ver, sobretudo, a entrevista de Michael Löwy com Ernest Bloch, contida no anexo da obra. Cf. LÖWY, 1977.

No decorrer de uma controvérsia juvenil entre Karl Barth e eu, aquele me acusa de “combater ainda contra o Grande Inquisidor”. Ele tinha razão em afirmar que esse é um ponto primordial do meu pensamento teológico. Isso que chamei « Princípio protestante » é, acredito, a arma essencial contra todo sistema de heteronomia²¹ (TILLICH, 1968, p. 27).

Não seria um exagero afirmar que Dostoiévski esteve por toda parte, onipresente, determinando o *renovo* teológico-filosófico que procurou *repensar* o mundo depois das catástrofes que varreram o século XX – dramaticamente antecipadas em sua escrita teológico-literária –, que selaram definitivamente no Ocidente a *morte de Deus*, e a *morte do Homem* – essas expressões metafísicas de um mesmo desejo idolátrico. No prefácio da segunda edição de sua *Carta aos Romanos*, Barth asseverou que,

quatro fatores, principalmente, contribuíram à progressão do primeiro ao segundo *Römerbrief* [...] Em terceiro lugar: [...] o fato que, em muitas vezes, minha atenção foi atraída para o que é necessário pedir emprestado à Kierkegaard e Dostoiévski para entender o Novo Testamento; a este respeito, as indicações de Eduard Thurneysen especialmente, foram para mim iluminações²² (BARTH, 1972, p.11).

No olhar do jovem Barth, que *se voltou* novamente para a escritura paulina, manifestou-se a presença secreta de Dostoiévski, que levou o jovem teólogo a perceber a radicalidade da crítica inscrita na exegese paulina da natureza. Nesse olhar, encontramos os reflexos de uma visão religiosa que soube intuir a distância radical que separou *Jerusalém* e *Atenas*, agora percebidas sob o espectro dos “homens doentes” que emergiram das páginas malditas do escritor russo.

²¹ « Au cours d'une controverse de jeunesse entre Karl Barth et moi, ce dernier m'accusa de « combattre encore contre le Grand Inquisiteur ». Il avait raison en affirmant que c'est là un point capital de ma pensée théologique. Ce que j'ai appelé le « Principe protestant » est, je le crois, l'arme essentielle contre tout système d'hétéronomie ».

²² « quatre facteurs principalement ont contribué à la progression du premier au second *Römerbrief* [...]. Troisièmement: [...] le fait que, de multiples fois, mon attention a été attirée sur ce qu'il faut emprunter à Kierkegaard et à Dostoiévski pour comprendre le Nouveau Testament; à cet égard, les indications d'Eduard Thurneysen surtout ont été pour moi des illuminations ».

Conclusão

Não fora sem razão que a voz de Dostoiévski tenha se tornado o grito de proclamação da *crise teológica* de um século que despertou do seu sono humanista. Como fonte canônica de uma multidão de almas aflitas, que se debruçaram em seus escritos à procura de discernimento, a obra de Dostoiévski tornou-se um manancial de onde homens e mulheres de um século desencantado souberam extrair vitalidade espiritual. Dostoiévski determinou a *intelligentsia* religiosa do cristianismo do século XX em proporções ainda pouco explicitadas, e a obra do jovem Barth representa uma parte desse laboratório cultural e teológico que encontrou no autor russo a tematização da inquietude de um cristianismo que, revelando a negatividade da existência, emancipou-se da banalidade de todas as reconciliações. O advento de uma consciência trágica, que encontrou sua tematização mais aguda na escritura teológica de Dostoiévski, e posteriormente, no *Römerbrief* de Barth, promoveu uma consciência de negatividade que reconheceu os limites e a radical finitude da natureza humana, instaurando uma consciência de um cristianismo trágico que encontrou na inquietude o seu único repouso, e em uma busca incessante, sua única satisfação. (GOLDMANN, 1997, p.83).

REFERÊNCIAS

- AGAMBEM, G. **Le Temps qui reste**. Un commentaire de l'Épître aux Romains. Paris: Bibliothèque Rivages, 2000.
- BARTH, Karl. **L'Épître aux Romains**. Genève : Labor et Fides, 1972.
- BARTH, Karl. **Carta aos Romanos**. São Paulo: Novo Século, 1999.
- BARTH, Karl. **La théologie évangélique au XIX siècle**. Genève : Labor et Fides, 1957.
- BERDIAEV, N. **O espírito de Dostoiévski**. Rio de Janeiro: Editora Pan-americana, 1940.
- CHESTOV, L. **La philosophie de la tragédie** (Dostoiévski et Nietzsche). Paris: Flammarion, 1966.

- CLEMENT, O. **Le Visage intérieur**. Paris : Stock, 1978.
- DOSTOÏÉVSKI, F. **Mémórias do subsolo**. São Paulo: Editora 34, 2000.
- ELTCHANINOFF, M. **Dostoïevski, roman et philosophie**. Paris: PUF, 1998.
- EVDOKMOV, P. **Dostoïevski et le problème du mal**. Paris: DDB, 1978.
- EVDOKMOV, P. **Gogol et Dostoïevski ou la Descente aux enfers**. Paris: DDB, 1984.
- FERREIRA, F. Karl Barth: Uma introdução à sua carreira e aos principais temas de sua teologia. **Fides Reformata**, São Paulo, v. 8, n. 1, p. 29-62, 2003. Disponível em: <http://www.mackenzie.br/fileadmin/Mantenedora/CPAJ/revista/VOLUME_VIII__2003__1/v8_n1_flanklin_ferreira.pdf>. Acesso em: 27 nov. 2012.
- GIRARD, R. **Critique dans un souterrain**. Paris: Éditions l'Age d'homme (Lausanne), 1976.
- GIRARD, R. **Mensonge romantique et vérité romanesque**. Paris: Grasset, 1961.
- GOLDMANN, L. **Le Dieu Caché: Étude sur la vision tragique dans le Pensées de Pascal et dans le théâtre de Racine**. Paris: Gallimard, 1997.
- GUARDINI, R. **L'Univers Religieux de Dostoïevski**. Paris :Editions du Seuil, 1947.
- IVANOV, V. **Dostoïevski**. Tragédie, Mythe, Religion. Paris: Editions des Syrtes, 2000.
- LILLA, M. **Le Dieu mort-né. La Religion, La Politique et L'Occident Moderne**. Paris: Editions du Seuil, 2010.
- LÖWY, M. "Le jeune Lukacs et Dostoïevski". **Revue de l'Université de Bruxelles**, Bruxelles, n° 3-4, 1979.
- LÖWY, M. **Pour une sociologie des intellectuels révolutionnaires**. L'évolution politique de Lukacs, 1909-1929. Paris : Presses Universitaire de France, 1977
- LUCAKS, G. **Métaphysique de la tragédie**. In : **L'Âme et les Formes**. Trad. G. Haarscher. Paris : Gallimard, 1974.
- MARION, J L. **Dieu sans l'être**. Paris: PUF, 2010.
- PONDÉ, L. F. **Crítica e Profecia: A filosofia da religião em Dostoiévski**. São Paulo: Editora 34, 2003.
- PONDÉ, L. F. **Do pensamento no deserto: ensaios de filosofia, teologia e literatura**. São Paulo: Edusp, 2009.

ROUSSEL, J. F. Karl Barth et Dostoïevski. **Laval théologique et philosophique**, Quebec, vol. 49, n. 1, 1993.

TAUBES, J. **La théologie politique de Paul**. Ed. Seuil: Paris 1999.

THURNEYSSEN, E. **Dostoïevski ou les confins de l'homme**. Paris: Je Sers, 1934.

TILLICH, P. **Le Christianisme et les Religions** : Précédé de Réflexions Autobiographiques. Paris : Aubier-Montaigne, 1968.

TILLICH, P. **Teologia Sistemática**. São Leopoldo: Sinodal, 2005.