

A AMBIGÜIDADE DO MAL EM KARL BARTH E PAUL TILLICH.

Sílvio Murilo Melo de Azevedo, FASB (Brasil)
Doutor em Ciências da Religião

RESUMO

O presente artigo pretende retornar aos clássicos da Teologia Evangélica, mais especificamente a assim chamada Teologia Dialética, resultante da reflexão de Karl Barth e Paul Tillich. Nosso interesse, desta feita, é sua crítica teológica e profética às pretensões da vaidade humana, que aparecem, por exemplo, nas soluções definitivas para o problema do Mal, tenham eles cunho político ou religioso, como, por exemplo, as ideologias de esquerda ou direita e as abordagens maniqueístas da religião, bem como qualquer outra forma de pensamento que pretenda prover-se de um critério decisório desta natureza. Este texto analisa sucintamente os fundamentos ontológicos e ônticos do Mal nesses autores, bem como os conceitos de autonomia e demonismo, e sua aplicabilidade hermenêutica aos tempos de corrosão moral e ética como aqueles em que vivemos.

ABSTRACT

This article intends to return to the Evangelical Theology, specifically the so called Dialectical Theology, as it appears in K. Barth and P. Tillich's theories. Our regard lays upon the author's theological and prophetic critiques to the human vanity, such as final solution for the evil problem, in either religious or political, left or right ideologies as well as Manichean approach to religious or any other form of thinking that intends to provide itself with this kind of decision criteria. This text analyzes the ontological and ontical foundations of Evil, and the concepts of autonomy and demonism and its hermenetical applicability of contemporary times of moral and ethical corrosion in which we live.

INTRODUÇÃO

O problema do Mal é um tema recorrente na Teologia cristã. Nada mais natural, dado que, no transcurso dos tempos, a questão aparece ligada a praticamente todos os grandes problemas teológicos

por causa da difícil síntese entre o espírito judaico e o espírito grego de que é formada a Teologia Cristã. Primeiro, o problema ocorre basicamente porque, com a aparição das idéias religiosas judaico-cristãs num contexto filosófico grego dominado pelo Platonismo e pelo Aristotelismo, também surge um concurso conflituoso do conceito grego da matéria e da noção de Ser, cuja incompatibilidade alimentará os debates cristológicos dos primeiros séculos quando o Cristianismo tentou refletir sobre a ligação do divino com o humano na pessoa de Jesus Cristo.

O conceito de Ser enquanto princípio originador e coordenador da realidade (desde os pré-socráticos até os estóicos) foi integrado ao conceito do divino pela Filosofia Clássica (Platão e Aristóteles),¹ a qual desde logo rejeitou as deidades homéricas por sua péssima representação do divino. Mais tarde, sob o efeito das forças sintetizadoras do Helenismo, as concepções de Platão e Aristóteles irão se unir na teoria das emanções, em que o divino cria o mundo involuntariamente porque dele emanam os seres, como que provenientes de um excesso espontâneo e incontrolável do divino. Com o surgimento do Cristianismo este princípio originador e ordenador metafísico é naturalmente incorporado à Teologia, que o inclui entre os atributos divinos ao lado daquelas qualidades nitidamente hebraicas, tais como a personalidade, a interatividade e a santidade. Acontece que, no contexto da filosofia grega, há uma rejeição natural à atribuição dessas qualidades bíblicas do divino, porque o divino não pode ser condicionado nem pela matéria nem pela história. Há um impedimento ontológico, em virtude da exigência de que a divindade deva ser autônoma, sendo esta sua principal qualidade como matriz do Bem e do Belo.²

¹ A transcendência divina é reforçada e absolutizada em ambos pensadores: em Platão Deus habita no mundo das formas puras e é o sol que ilumina e dá sentido às idéias, restando a um deus operário a criação do mundo material; em Aristóteles, Deus é o “primeiro motor imóvel” que movimenta causalmente o universo à distância, por que é sua causa final.

² A escola platônica valia-se de uma terminologia própria para explorar todos os ângulos desta incompatibilidade: *me on* para a oposição dialética da matéria em relação às essências, e *ouk on* para a oposição ontológica, sendo esta última ameaça constante de subversão do *kosmos*.

Mais tarde, no tempo dos debates antropológicos e eclesiológicos, como o de Sto. Agostinho com Pelágio e quanto à natureza da Eucaristia entre católicos e protestantes, a mesma questão de fundo permanece: respectivamente, como é possível a existência do Mal face a um Deus bondoso, santo e onipotente e, admitida a concessão da liberdade para explicar sua existência, como é possível que Deus se relacione com seres humanos contaminados por este Mal? As respostas possíveis fornecidas pela Teologia Sistemática são pelo menos três: (a) a negação do Mal, (b) a negação da onipotência divina e (c) a negação da liberdade.

O problema atravessou os séculos com a solução ora pendendo para o Ser (Deus, Providência) ora para a matéria (materialismo, fatalismo, libertarianismo). Isto é o que percebe quem acompanha a evolução histórica de uma disciplina da Teologia Sistemática, a Teodicéia, que justamente procura responder estas perguntas. Nos momentos de crise, a humanidade tem se inclinado para a liberdade. Por exemplo, na época do terremoto de Lisboa (1755), surgiu na Europa e América do Norte o assim chamado Deísmo, sustentado por ataques iluministas à bondade divina (Pope, Voltaire, Goethe e Kant). No século XX, após a eclosão da primeira grande guerra o pessimismo varre a Europa causando a derrocada de sistemas filosóficos que haviam sobrevivido ao ocaso do século XIX (neokantismo e hegelianismo) que, de algum tempo, já vinham sob cerrada crítica (Schopenhauer, Nietzsche, Kierkegaard e Karl Marx). É deste manancial entre escombros que surge o existencialismo proclamando uma liberdade radical, cujo sentido não mais depende de uma intuição ontológica, mas de uma construção na história; sem esquecer aqueles que negam à existência qualquer sentido, como é o caso do existencialismo ateu de Albert Camus: “a existência é um absurdo.”

Essa breve apresentação dos desenvolvimentos dessa parte da Teologia Cristã nada mais pretende do que sugerir precariamente a existência de uma multiplicidade de injunções quanto a estas considerações sobre o Mal, e que muito propriamente poderia ser chamada de “o campo minado da Teologia Sistemática.” Com efeito, até hoje, poucos se arriscaram a apresentar uma exposição teológica completa, que dê conta de toda a complexidade resultante da tentativa de conciliação entre esses elementos filosóficos e teológicos. O transcurso da

história da Teologia está juncada com as escolhas heréticas dos que naufragaram por não terem conseguido se desviar das soluções fáceis e ao mesmo tempo perigosas.

Nos anos mais recentes, depois de longo recesso em que a preocupação maior tinha sido histórico-dogmático e cristológico, a Teologia volta a se interessar pela questão, movida, talvez, pelos recentes acontecimentos que horrorizaram o mundo: duas guerras totais, o morticínio de milhões de pessoas e o absurdo que deu origem a tudo isto: as heresias materialistas das quase-religiões, o Nazismo e o Stalinismo. Neste contexto faz-se necessário repensar o Mal, na consideração do ser humano, de suas relações com seus semelhantes e com Deus. Quanto a estas questões avulta a importância da assim chamada Teologia Dialética, bem como de duas de suas figuras mais exponenciais, Karl Barth e Paul Tillich, que já de algum tempo se tornaram autores obrigatórios para todos aqueles que querem compreender o que aconteceu no século XX e o que pode vir a ocorrer no século que dá os primeiros passos. O encontro desses pensadores religiosos com sua época produziu reflexões importantes sobre as dificuldades na identificação do Mal em virtude de tantas bifurcações que geraram perigosas polarizações àquelas soluções fáceis mencionadas mais acima.

E aqui reside a principal qualidade da Teologia Dialética: ela mantém as tensões dos elementos imbricados (Santidade e Onipotência divinas e Liberdade humana) e faz com que da distensão desses nasça um critério para a compreensão do Mal mais dinâmico e eficiente para identificar um Mal, cuja principal qualidade é uma natureza dissimulada, que procurar se ocultar por trás desses elementos na pretensão de fazer-se passar por eles.

Concluindo esta introdução, a meu juízo, a relevância dos teólogos dialéticos vai além de mero auxílio para a compreensão do que aconteceu no século que desaparece no horizonte. Sua leitura é importante também para uma profunda compreensão de um dos elementos que compõem esta problemática: o ser humano, o hospedeiro preferencial do Mal. A Teologia Dialética revela a falibilidade das pretensões do racionalismo, e, isto fazendo, acaba se tornando útil também para os pós-modernos e para incomodar a comodidade deles em negar a existência do Mal e de qualquer valor de natureza universal.

Em suma, numa época de aporias insolúveis, desde que mergulhadas num ambiente relativista, é interessante aprender a caminhar na ausência de caminhos, ou antes, na ausência de critérios para a escolha de caminhos.

TEOLOGIA DIALÉTICA

Os dois teólogos em questão têm uma base filosófica comum: Barth nega a validade de uma resposta estritamente sistemática para o problema: “a existência implica a inconsistência” (Church Dogmatics - CD III / 1, p. 295), de modo que, a resposta tem que ser existencial e não por meio da abstração de um sistema. Tillich opta por um caminho médio, ele crê que se pode sistematizar a existência, por que a existência não tem sentido sem uma essência, ou seja, esta garante àquela a possibilidade de tornar-se compreensível.³ Embora a divergência metodológica vá ser motivo de antagonismo entre os dois autores, não se pode deixar de perceber a influência que a filosofia existencialista exerce sobre ambos: em Barth, especialmente, via Kierkegaard e em Tillich via Schelling.

Apesar dos protestos de Tillich de que a hermenêutica de Barth começa com a resposta da revelação, enquanto a dele começa com a pergunta existencial do homem moderno, na verdade, o que tanto um como outro pretendem é dar esta resposta existencial para que a vida humana não mergulhe no absurdo camusiano. O que os diferencia é uma questão de ênfase quanto às fontes: Barth baseia-se principalmente nas fontes histórico-dogmáticas da Tradição cristã (chanceladas pelo ministério do Espírito Santo), enquanto Tillich fundamenta-se nas fontes místico-filosóficas da Tradição religiosa Ocidental. Fica evidente em seus textos que o problema de fundo que eles querem resolver é o da relação entre Liberdade / Mal e a Onipotência / Bondade / Santidade de Deus.

Achei por bem dividir a seguinte exposição em duas partes: (a) o Mal e a criação e (b) o Mal e a história. Esta divisão não é gratuita, ela se apresenta na obra dos autores citados. Em Karl Barth, sua fundamentação ontológica do mal aparece na doutrina da criação

³ Paul Tillich. *Perspectivas da Teologia Protestante nos Séculos XIX e XX* (São Paulo, Aste, 1990), p. 226.

(*Dogmática Cristã*); quanto à fundamentação ôntica ele a discute na ética individual (tema que aparece disperso na obra imediatamente citada, e em seus trabalhos de Teologia Política) (*Against the Stream, Community, State and Church*).⁴ Em Paul Tillich a primeira discussão aparece em sua Teologia Sistemática (*Systematic Theology – ST*): a doutrina de Deus (ST I); a segunda, também subdividida em duas: o mal e o indivíduo (*estrangement*) (ST II), e o mal e a coletividade (*demonism*) (ST III).

O MAL E A CRIAÇÃO

Antes de tudo é preciso esclarecer que criação aqui não tem o mesmo sentido das sistemáticas mais tradicionais, pois nem Barth e tampouco Tillich aceitam pensar em criação como ação pontual de Deus no ato de trazer as coisas à existência. Segundo Barth, acompanhando a crítica textual liberal, as protologias do livro de Gênesis são expressões mitológicas e, além disso, são textos confusos, cheios de lacunas e repetições.⁵ Para Tillich a historicidade dos relatos não é sequer cogitada, pois, segundo ele, o próprio texto não tem a pretensão de ser relato temporal (ST II, p. 29). Ressalve-se, porém, que quando ambos falam de “relatos mitológicos,” o sentido que querem imprimir ao termo mito não se dá a partir de uma perspectiva exegética, mas hermenêutica, conforme a noção bultmaniana.⁶ Ou seja, isto não deve significar seu descarte, sua superação, mas a necessidade de serem mantidos e reinterpretados para que o homem moderno os possa compreender. A ênfase de Barth e Tillich recai, portanto, sobre a necessidade de se recriar a proclamação do evangelho para um mundo secularizado, de modo que o projeto deles é responder à pergunta: “qual o significado do relato da criação hoje?” Deixando as contensões que naturalmente receberiam na perspectiva exegética (se aqui fosse o caso discuti-la), passemos a analisar suas idéias no campo hermenêutico.

⁴ Esses textos foram reunidos em uma coletânea e publicados sob o título de *Dádiva e Louvor* pela editora Sinodal / IEPG.

⁵ P. COURTHIAL. *O conceito bartiano das escrituras* (São Paulo, Casa Editora Presbiteriana, s. d.), p. 27.

⁶ É muito difícil expor adequadamente o pensamento de Bultmann, porque sua obra abarca níveis epistemologicamente diversos e caracterizados, cada um, por

A TEODICÉIA DE KARL BARTH

Muitos intérpretes têm dúvida de que Barth suponha em sua sistemática a existência objetiva do Mal, personificada ou não na figura odiosa de Satanás.⁷ Há alguns motivos para isto:

(A) A dor, a morte, a tristeza, as doenças, são aspectos da criação que não devem ser percebidos em sentido negativo. Tudo isto faz parte do “lado escuro da criação.” Sua exegese vê “no dia que se opõe à noite, a terra à água, um indicativo inconfundível deste caráter e aspecto dúplice da existência criatural” (CD III / 3, p. 295). Porém, o maior motivo para o cristão crer na perfeição do mundo que serve de morada, tanto no seu aspecto positivo como no negativo, é a autorevelação encarnacional de Deus em Jesus Cristo (CD III / 1, p. 370).

(B) Barth não nega que um aspecto desta “criação” é inimiga de Deus e é hostil à sua obra (CD III / 3, p. 290, 302 – 304). Barth quer evitar qualquer limitação da onipotência divina, porém também não quer correr o risco de ser tornar priscilianista ou maniqueísta, por defender a *causalitas mali in Deo*. A solução encontrada será o conceito da negatividade (*das Nichtige*), palavra que conjuga as idéias de negatividade e nulidade.⁸ Em certo sentido semelhante a *ouk on* da escola platônica, com a diferença de que o *das Nichtige* tem origem no próprio Deus.

(C) *Das Nichtige* ou não – criação é aquilo que Deus desprezou e ignorou, como quando um construtor humano escolhe um traba-

metodologias específicas. Poderíamos dizer que há em Bultmann três etapas no estudo: exegese (crer), história (conhecer), hermenêutica (compreender). O primeiro nível (exegese) trata-se de um estudo crítico dos documentos do NT, que busca precisar sua índole própria para determinar o valor que podem ter como fontes para se conhecer estas origens. O segundo nível (histórico) trata-se de reconstituir, a partir de resultados da exegese crítica de tais documentos, o processo de nascimento do cristianismo e sua evolução até começos do segundo século. O terceiro nível (hermenêutico), refere-se a determinar que significado podem ter estes documentos, hoje em dia, tanto os documentos do NT como a fé que caracteriza o cristianismo primitivo como nos dá a conhecer a história. (BULTMANN, p. 25).

⁷ G. C. BERKOUWER, por exemplo.

⁸ Na versão inglesa consultada aparece traduzida pela palavra *nothingness*, que, assim como o termo alemão, é igualmente intraduzível para o português.

lho específico e rejeita ou ignora um outro e até muitos outros, deixando-os inexecutados (CD III / 3, p. 108); e não é só aquilo que Deus rejeita, mas é também o que se opõe a Deus e a seu propósito. O fato é que o ato de rejeição de Deus potencializa a existência das coisas rejeitadas: “porque não só o que Deus quer, como o que Ele não quer, é potente, e deve ter uma real correspondência” (CD III / 3, p. 352). Portanto a não – vontade de Deus tem tanto poder criador quanto sua vontade; Deus, assim, seria um rei Midas cósmico, que cria involuntariamente, tal como na teologia emanacionista gnóstica: as emanções defluem espontaneamente de Deus, sem que ele as queira.

(D) Em Barth a realidade deste Mal é extremamente ambígua: “opõe-se a Ele, resiste a ele, nega-o e é negado por Ele” (CD III / 3, p. 305), mas é também uma realidade *sui generis* (CD III / 3, p. 352). Esta realidade “tem o ser do não – ser, e a existência daquilo que não existe” (CD III / 3, p. 77).

(E) O mesmo paradoxo aplica-se ao pecado e à sua existência. “É ontologicamente impossível” (CD III / 2, p. 176); “não pode ser deduzido do mundo que Deus criou, nem da liberdade que ele concedeu ao homem” (CD IV / 1, p. 456). O pecado, porém, apesar dos vários imperativos que o impossibilitam (a liberdade para o bem, a graça de Deus, sua incompatibilidade em relação a uma criação perfeita), existe, é real, e é total responsabilidade do homem pecar ou não (CD III / 3, p. 306).

A conclusão mais espontânea a quem quer que tenha lido as linhas acima é a de que Barth é inconsistente, não que ele se importe com esse juízo, já que, kierkegaardianamente, para ele a própria existência é inconsistente. Se atentarmos para suas idéias, perceberemos que todo seu esforço teórico consiste em justamente acentuar esta inconsistência através do constante recurso ao paradoxo, que é uma tentativa de manter as coisas em constante tensão dialética, profundamente incômoda para mentes treinadas no racionalismo. Por isso em Barth a relação liberdade / mal – onipotência / bondade / santidade de Deus é precária e ambígua.

A TEODICÉIA DE PAUL TILLICH

Antes de tudo é bom esclarecer que o subtítulo, “a Teodicéia de

Paul Tillich,” não deve ser entendido como usualmente, porque o projeto de Tillich não é harmonizar a liberdade / mal do homem com a onipotência / bondade / santidade de Deus como se tratassem de dois pólos antagônicos. O ponto de partida de Tillich não é dualista, pelo contrário é um princípio monista que ele aprendeu do misticismo germânico e de Hegel, o qual o faz ver a realidade como uma e una. Já foi dito mais de uma vez que o conceito de Deus em Tillich aproxima-se mais de um panenteísmo, em que Deus é o fundamento da realidade, portanto os tradicionais atributos divinos (santidade / bondade) não são mais do que símbolos.

Para Tillich, “a Teodicéia não é uma questão de mal físico, dor, morte, etc.; e nem uma questão de Mal moral, pecado, autodestruição,” etc. Mal físico é a natural implicação da finitude das criaturas; Mal moral é a trágica implicação da liberdade das criaturas” (ST I, p. 269).

a) Desdobrando esta primeira parte da afirmação de Tillich, percebemos que, para ele, criação e queda são as duas faces da mesma moeda, a segunda está implicada na primeira, na medida em que a criação é transição da essência para a existência. Porém, isto não implica ser a criação má, ela é apenas autocontraditória (ST I, p. 81), ou seja, ela é essencialmente boa até que venha a se concretizar: “a realização da criação e o alheamento existencial são idênticos” (ST I, p. 81). A partir daí ela mergulha na ambigüidade natural da existência.

Como indicado no primeiro parágrafo, a existência no tempo e espaço implica finitude. E “a finitude está misturada ao não – ser e está limitada por ele” (ST I, p. 189). Em outro lugar Tillich diz que a “transição da essência para a existência é uma qualidade universal do ser finito” (ST II p. 36). A exposição de Tillich faria pensar em uma concatenação lógica entre a criação e o mal; ele, porém, rejeita esta idéia. A coincidência entre uma e outra coisa é uma questão de ontologia e não de lógica.

Nestas poucas linhas sobre o pensamento de Tillich já fica evidente sua dependência de Platão. Ou seja, embora interprete o Gênesis, o pano de fundo da exposição é a relação do Ser (*on*) com o não – Ser (*me on*) platônicos. A própria figura de Deus do livro de Gênesis não cabe na complexa doutrina de Deus tillichiana, que também é platônica e kantiana: Deus é o Bem. Deus não é um ser pessoal transcendente, antes o fundamento de tudo o que existe e, por isso,

transcendental; de modo que a existência, a finitude, por se localizar exatamente nesta fronteira entre o Ser e o não – Ser tem esta natureza ambígua. Nesse ponto de sua doutrina Tillich aproxima-se mais de Aristóteles e do platonismo médio gnóstico do que de Platão mesmo.

Como um *éon* do sistema gnóstico, a finitude funciona como os elos de uma corrente que começa com o Incorruptível e termina na corrupção, cada sucessivo elo perde algo da perfeição que pertencia ao elo superior e também produz uma imperfeição adicional no elo abaixo (HAMILTON, 152).

b) Considerando agora a segunda parte da citação que abre este título, vejamos como Tillich vê o Mal moral, pecado e autodestruição.

O mal moral é a trágica implicação da liberdade criatural. A ‘criação’ é a criação da liberdade finita; é a criação da vida com sua grandeza e seu perigo. Deus vive, e sua vida é criativa. Se Deus é criativo em si mesmo, ele não pode criar o que se opõe a ele; ele não pode criar os mortos, o objeto que é meramente objeto. Ele deve criar o que une objetividade e subjetividade – vida que inclui liberdade e com ela os perigos da liberdade (ST I, p. 269).

Os perigos da liberdade envolvem, na história humana, um elemento trágico que contradiz a natureza essencial do ser humano, naturalmente potencializada para a bem. Mas, o que seria este elemento trágico? Um acontecimento que em um dado momento instila nele algo estranho à sua natureza? Um ato pecaminoso isolado, como no relato de Gn 3? Não. A criatividade naturalmente implica a liberdade e a liberdade, o erro. A existência, portanto, reúne em si forças de criação e destruição, e nisto está sua autocontraditoriedade, porque o alheamento decorre da capacidade humana de crescer, desde que esse crescimento não pode ocorrer de modo harmonioso, como se o homem fosse a cada momento recriado *ab novo*; pelo contrário, ele ao crescer entra em contradição consigo mesmo. Segundo uma explicação psicanalítica, esta condição ambígua de seres livres implica “a autoperda, é a desintegração do eu (*self*) por forças disruptivas que não podem ser trazidas à unidade” (TAYLOR, p. 35), a condição do ser livre é naturalmente conflituosa, ainda mais se aliada à sua condi-

ção finita e criatural, da feita que Deus sendo livre, ainda assim não possui esta natureza ambígua.

Com isto Tillich dá a impressão de que há uma ordem de causa e efeito nas relações entre o mal e a realidade: finitude é conseqüência da realização da criação, alheamento é conseqüência da finitude e o pecado e o Mal conseqüência deste alheamento; por outro lado, o paradoxo está presente impedindo uma concatenação lógica para explicar estas relações. É a isto que ele chama de “elemento trágico”, aquilo que contradiz a natureza essencial do homem, potencialmente boa. Em outro lugar ele dirá que “o pecado não se deriva. Se o pecado procedesse de alguma coisa, não seria pecado, mas necessidade” (TILLICH, 1992, p. 162). De modo que a conclusão fica dialeticamente suspensa no ar. A essência luta com a existência num combate infundável e insolúvel, as explicações racionalistas não fecham a questão; a existência do Mal moral compõe-se de um elemento trágico porque a mesma liberdade que possibilita o aparecimento do mal, paradoxalmente, também torna seu fator responsável e em estado de rebelião contra o Criador.

O MAL NA HISTÓRIA

Os dois teólogos em questão usam conceitos comuns para explicar o Mal na história: trata-se do demônico ou demoníaco. É preferível a utilização do primeiro termo em lugar do segundo porque esse já adquiriu um sentido muito marcado que o liga a poderes sobrenaturais inimigos de Deus. No caso dos autores em questão, o demônico está ligado a poderes bem humanos de origem política, religiosa ou ambos, como é o caso das quase-religiões, ou seja, os totalitarismos, conforme os denomina Tillich.

O DEMÔNICO EM KARL BARTH

Barth diverge de Lutero e Calvino por não aderir à Teologia dos dois reinos, segundo a qual Deus tem dois servos a seu serviço, a Igreja e o Estado. À Igreja concedeu como instrumento a graça e ao Estado, a espada. De acordo com BARTH, o senhorio de Cristo sobre o mundo é total (1959, pp. 32 e 33). Baseando-se no Novo Testamento (Fl. 2: 9 e 10 e Ef 1: 20 e 21) ele conclui que Jesus domina

sobre os dois âmbitos. Para Barth as idéias de Lutero são escapistas quanto aos problemas éticos da política, porque faz com que os cristãos se comportem acriticamente em relação aos desmandos perpetrados por líderes políticos, uma vez que, conforme a doutrina de Lutero, eles são investidos por Deus com o poder que exercem (WEST, p. 305). Barth chama a atenção para o fato de que o mesmo poder secular (Roma Imperial) é retratado no Novo Testamento de forma muito ambígua: em Romanos 13 é um governo instituído por Deus e em Apocalipse 13 é a Besta que se opõe à vontade de Deus.

Para Barth o demônico é justamente isto, um poder político que se opõe ao senhorio de Cristo, mas ao mesmo tempo tenta substituí-lo. De acordo com sua exegese, o termo grego *antichristos*, ambivalentemente significa o que se opõe ou se coloca no lugar de Cristo (BARTH, 1959, p. 16). A aplicação desta categoria político-teológica ocorreu historicamente pela oposição de Barth ao Nazismo, especialmente em sua luta contra o Cristianismo alemão, uma espécie de heresia nacionalista que pretendia que o reino de Deus e o *Reich* fossem completamente coincidentes. Para ele o governo nazista era demônico, dada a pretensão humana ao divino, constituindo-se por isso um poder idolátrico.

Dáí decorre, contudo, o ponto falho, apontado por muitos, na teologia política de Barth, a saber, a falta de um princípio claro que tornasse suas idéias aplicáveis de maneira mais objetiva. Esta falha evidenciara-se com o triunfo do Stalinismo depois do fim da II Grande Guerra. O mesmo Barth que, por oposição ao Nazismo, fez ouvir a sua voz na Alemanha e posteriormente (depois da deportação) na Suíça, calou-se inexplicavelmente diante das atrocidades bolchevistas, merecendo por isso a reprovação de filósofos e teólogos (E. Brunner e Richard Niebuhr, por exemplo). A pergunta pertinente, porém, é: seria coerente com o resto do pensamento de Barth uma representação inambígua do demônico? Segundo Barth a ambigüidade do demônico não nos permite identificá-lo sem problemas. O cuidado em sua abordagem reflete-se na maneira como ele enfrentou o Nazismo: primeiro fazendo oposição ao braço religioso do Nazismo, os cristãos alemães (DEK), depois, opondo-se ao próprio Nazismo político. Com relação à União Soviética, o problema para ele era o fato de o governo comunista ser abertamente ateu e profano e, portanto, sem aquela ambigüidade que caracteriza o demônico.

Com efeito, historicamente não se pode deixar de dar razão a Karl Barth. Todas essas cobranças que o teólogo suíço sofreu ocorreram quando o pior já havia passado na União Soviética, quando os expurgos já haviam cessado e o que o Ocidente deplorava era a falta de liberdade e de democracia nos países da cortina de ferro. Ou seja, a questão parecia ser colocar completamente no campo ideológico e o que se exigia de Barth é que tomasse uma posição político-ideológica e não teológica. O que Barth por diversas vezes afirmaria era que ainda não era hora de se posicionar teologicamente.

O DEMÔNICO EM PAUL TILLICH

Tillich começa a expor o seu conceito de demônico valendo-se de uma análise de sua origem etimológica: *daimonioi*, na cultura grega pagã, são seres divinos e antidivinos:

Eles não são simplesmente a negação do divino, mas participam de um modo distorcido do poder e da sacralidade do divino. [...] O demônico não resiste à autotranscendência como faz o profano, mas ele distorce a autotranscendência por identificar um particular portador de sacralidade com o santo mesmo (ST III, p. 109).

O demônico pode se manifestar nas religiões politeístas, nas igrejas cristãs ou nos governos. Onde quer que o condicionado se apresente como incondicionado, onde quer que seja negada a transcendência divina, aí estará o demônico, de sorte que, tal como para Barth, o demônico e o idolátrico são conceitos afins.

O demônico também pode ser identificado dentro da Teologia da História de Tillich com a “heteronomia,” que segundo sua definição impõe uma lei alheia, religiosa ou secular à mente humana (TILLICH, 1992, p. 48). Alguém pode ser levado a concluir, apressadamente que Tillich teria pensando no Catolicismo Romano da Baixa Idade Média como o único poder religioso demônico, dada a manifestação heteronômica que pretendia submeter todos outros poderes e mesmo toda a cultura da época à sua discricção e cuja culminação foram “os tribunais do santo ofício.” Mas, o Protestantismo também apresenta uma feição demônica por causa de sua “autonomia,” ou seja, a pretensão a uma independência absoluta, cujo desenvolvimento final se manifesta no secularismo e o ateísmo contemporâneos. Cada um des-

ses poderes religiosos “pode tornar-se demônico sem o outro; e ambos são necessários para constituir o princípio do verdadeiro Cristianismo teonômico” (W. HORTON et alia, p. 43). Ou seja, o ideal teonômico que Tillich acreditava ter ocorrido no tempo da Reforma Protestante do século XVI, em que o espírito religioso não se esgotava em si mesmo, mas, humildemente, apontava para além de si, para a transcendência de que o sagrado é apenas símbolo.

CONCLUSÃO

Na apresentação das idéias anteriores foram apontados muitos problemas quanto a noções sobre a natureza de Deus e sua relação com o mundo. Não quero polemizar sobre isto (até porque fazê-lo requereria um outro artigo), mas, como disse em minha introdução, quero apenas apontar as vantagens do método dialético no exame da questão proposta: o ser humano e o mal. Com efeito, apesar das divergências quanto ao mal, tanto Barth como Tillich apresentam conclusões que refletem um princípio comum: a existência não dá respostas fáceis à questão.

Lutero dizia: “Deus usa máscaras para se revelar, ao passo que nós seres humanos usamo-las para esconder-nos.” Não é fácil tirar as nossas máscaras e aceitar as de Deus, mormente queremos fazer o inverso. As teologias de Barth e Tillich são justamente uma tentativa de tirar nossas máscaras, por isso elas tentam dizer-nos que o mal é ambíguo, fundado num dinamismo que o faz sempre estar mudando de lugar, portanto, não cabem rotulações e simplificações, sejam elas, religiosas, filosóficas ou políticas. Por outro lado, essas teologias são também tentativas de manter as máscaras de Deus, ou seja, ser um “não” à pretensão humana de conhecer a Deus e à sua obra de modo pleno e consistente, como se fosse possível definir a existência humana em face a Deus e ao que se opõe a Ele.

Tillich rejeitava qualquer tipo de absolutização do finito: “o reino de Deus não pode ter a sua realização nos eventos históricos” (TILLICH, 1960, p. 179); no entanto, pode ser apontado por ela (o *kairós*). A análise ontológica de Tillich exige que todas as coisas sejam escrutinadas levando em conta o princípio da ambigüidade que perpassa o Mal e o Bem, princípio que, por sua natureza dialética, assemelha-se muito ao *yin* e o *yang* do Tao.

Barth, por sua vez, levado por preocupações pragmáticas quanto ao ministério da Igreja, por causa desta ambigüidade do Mal, recomendava uma atitude prudente por parte dos líderes eclesiásticos, conforme testifica sua copiosa correspondência com os líderes que viviam para lá da cortina de ferro. Por este motivo foi exortado R. Niebuhr a tomar uma menos equívoca com respeito ao Stalinismo:

Barth construiu uma teologia das catacumbas, que só podia lutar com o demônico se ele se apresentasse com dois chifres e dois pés fendidos, mas não podia fazer nada se se apresentasse só com um chifre e um pé fendido (NIEBUHR *apud* HUNSINGER, p. 182).

A resposta de Barth foi de que ele tinha que esperar para ver se nascia o outro chifre. Foi sua resposta irônica face à clara satanização do Socialismo pelo Ocidente capitalista. Barth jamais aceitou que algum “ismo” tomasse o lugar da reflexão teológica, justamente porque aceitar um “ismo” seria negar o “não” de Deus a todas as tentativas do ser humano de perquirir os limites entre o Bem e o Mal, desde que, qualquer critério *a priori* apresentado para tanto, é demônico, sendo isto mesmo o maior de todos os pecados, visto ser a própria essência da rebelião do homem contra seu Criador.

Numa glosa sobre “o conhecimento do Bem e do Mal”, diz a Bíblia de Jerusalém em nota de rodapé:

Este conhecimento é um privilégio que Deus se reserva e que o homem usurpara pelo pecado. Não se trata, pois, nem de onisciência, que o homem decaído não possui, nem de discernimento moral, que o homem inocente já tinha e que Deus não pode recusar a uma criatura racional. É a faculdade de decidir por si mesmo o que é o bem e o que é o mal e de agir conseqüentemente: a reivindicação de uma autonomia moral, pela qual o homem nega seu estado de criatura (Is. 5: 20). O primeiro pecado foi um atentado a soberania de Deus, um pecado de orgulho. (nota de rodapé de Gn. 2: 17).

A correção da interpretação dos glosadores da Bíblia de Jerusalém é confirmada pelo texto e pelo contexto. O conhecimento do bem e do mal, embora o verbo hebraico não possa ser entendido como conhecimento intelectual, mas experimental (conforme indica o uso do verbo *yadá* - conhecer - e do substantivo *da'ath* - conhecimento),

isto não significa que a experiência do Mal não implicava a mera atração ou desejo de passar ao lado escuro da existência, pois desejar experimentar o Mal só é possível para aqueles que possuem alguma experiência dele e não àqueles que totalmente o ignoram e, portanto, para os quais nenhum tipo de propensão existe. Sto. Agostinho deixa isto claro quando, em suas *Confissões*, relata como se sentia atraído pelas pêras do pomar do vizinho e que não as desejava não por serem especialmente apetitosas, mas porque seu coração era movido ao mal pela perversidade (“excesso de maldade”), que, conforme diz o próprio Sto. Agostinho, é uma consequência do pecado original, mas não sua origem (AGOSTINHO, p. 68 – II, iv, 9).

Para a boa compreensão do que está envolvido nesta protomanifestação da *hubris* humana é preciso contrapor duas situações antagônicas. De um lado o conhecimento de Deus, disponível pela disposição de Deus em vir entreter comunhão com os seres humanos (Gn 2); e de outro lado, a autonomia, a promessa do tentador de ser como Deus, conhecendo o bem e o mal por si mesmos, por meio da ingestão de uma fruta ordinária. Tratava-se, por conseguinte, de um desejo demônico de ser igual a Deus, de dominar todas as incertezas e inconsistências da realidade, de fundear a vida em algo que não fosse a fé confiada na palavra de Deus. Daí Tillich ter afirmado que a autonomia e o demônico serem conceitos irmãos. A origem da autonomia é ser independente de Deus; a do demônico é o desejo de se ser igual a Deus. Ambas, portanto, dizem respeito à rebelião humana contra os limites da contingência criatural, pela tentativa de dominar a realidade conceitualmente, por meio de um discernimento perfeito, infalível. Acontece que a realidade é inconsistente e por isso, ela é apenas compreensível; às vezes.

Caminhando para o encerramento destas linhas, não posso deixar de cumprir minha última promessa, quando disse que a reflexão dos teólogos dialéticos era de muita valia para o enfrentamento dos desafios de nosso tempo. Com efeito, embora a era das bifurcações tenha ficado para trás, as nossas disposições demônicas não terminaram, permanecem como prova de nossa rebelião contra Deus. Agora que vivemos na era das aporias, cada um de nós dá-se o direito de criar seus próprios caminhos. Atualmente, em vez de da pretensão à capacidade de distinguir o Bem do Mal, negamo-los, dizendo a nós mesmos que estas coisas não existem. Depois de assistirmos o fracas-

so de nossas projeções demônicas (já que aquilo que reputávamos por Bem na verdade era um monstruoso Mal) não negamos nossa autonomia espúria, apenas as provas de nosso fracasso. Assim, hoje, demonicamente, queremos dizer que manufaturaremos o nosso próprio bem e o nosso próprio mal, a que outros de nós, inversamente, poderão chamar de mal e bem, a seu talante. Portanto, consoante nosso demonismo e autonomia atuais, para nós o grande “não” de Deus encontra-se em Isaiás 5:20: “ai dos que ao mal chamam bem e ao bem mal, dos que transformam as trevas em luz e a luz em trevas, dos que mudam o amargo em doce e o doce em amargo.”

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGOSTINHO DE HIPONA, Confissões *In Os Pensadores*. Tradução de J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina, São Paulo: Nova Cultural, 1999.

AZEVEDO, Sílvio M. M. **A mão e a pena**: a liberdade no pensamento de Karl Barth, São Bernardo do Campo SP, Dissertação de Mestrado, 1999.

BARTH, Karl. **Against the Stream**, London: SCM Press, 1954.

_____. **Church Dogmatics**, 12 vols., Edinburgh: T & T Clark, 1961.

_____. **Community, State and Church**, New York: Doubleday & Company, 1960.

BERKOUWER, G. C. **The Triumph of Grace in the Theology of Karl Barth**, Grand Rapids, MI: Eerdmans Publishing Company, 1956.

Bíblia de Jerusalém, São Paulo: Edições Paulinas, 1987.

BULTMANN, Rudolf. **Crer e compreender**, São Leopoldo RS: Editora Sinodal, 1987.

COURTHIAL, Pierre. **O conceito bartiano das Escrituras**, São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, s.d.

HAMILTON, Kenneth. **The System and the Gospel**, Grand Rapids MI: William B. Eerdmans Publishing Co., 1963.

HORTON, W., KEGLEY, C. e BRETALL R.. **The Theology of Paul Tillich**, New York: Macmillan Company, 1952.

HUMMEL, Gert. **Truth and History - A Dialogue with Paul Tillich / Wahrheit und Geschichte – ein dialog mit Paul Tillich**, New York / Berlin: Walter de Gruyter, 1998.

HUNSINGER, George. **Karl Barth and Radical Politics**, Philadelphia: The Westminster Press, 1976.

KEGLEY, Charles W. e BRETALL, Robert W. **The Theology of Paul Tillich**, New York: the Macmillan Company, 1959.

TAYLOR, Mark K. (edt.). **Paul Tillich, Theologian of the Boundaries**, London: Collins Publishers, 1987.

TILLICH, Paul. **A era protestante**, São Bernardo do Campo SP: Ciências da Religião, 1992.

_____. **Perspectivas da teologia protestante nos séculos XIX e XX**, São Paulo, Aste, 1990.

_____. **Love, Power and Justice**, New York: Oxford University Press, 1960.

_____. **Systematic Theology**, 3 vols., Chicago: University of Chicago Press, 1957.

WEST, Charles C. **Communism and the Theologians, Study of an Encounter**, London: SCM Press, 1958.

WHEAT, Leonard. **Paul Tillich Dialectical Humanism, Unmasking the God above God**, Baltimore / London: The John Hopkins Press, 1970.