



O PARADOXO DA ENCARNAÇÃO: CRÍTICA DE KIERKEGAARD À TEOLOGIA ESPECULATIVA DO SEU TEMPO

The Paradox of the Incarnation: Kierkegaard's Critique of the Speculative Theology of his Time

Domingos Salgado de Sousa, SVD *

RESUMO: Kierkegaard é frequentemente apresentado como o solitário opositor das correntes dominantes do pensamento filosófico e teológico do século XIX. É, porém, no âmbito da cristologia, onde se torna mais evidente tal oposição. Kierkegaard elaborou a sua doutrina do paradoxo em resposta ao uso do princípio hegeliano da mediação na teologia especulativa do seu tempo. Contrariamente à teologia especulativa, Kierkegaard defende que a realidade divina e humana não estão subjacentemente unidas, mas formam polos completamente opostos, separados por uma diferença qualitativa infinita. Ao conciliar realidades opostas em si, o paradoxo da manifestação de Deus no tempo opõe-se a qualquer forma de mediação. O conceito de paradoxo é interpretado por alguns críticos como uma contradição lógica. É assinalado que Kierkegaard ao apresentar a fé como única forma de acesso ao paradoxo está a exigir do crente que coloque de parte a lógica e aceite o que é ininteligível à razão humana. A encarnação como objeto de fé, porém, não é paradoxal no sentido de violar os princípios lógicos, mas no sentido de que transcende absolutamente a compreensão humana.

PALAVRAS-CHAVE: Paradoxo. Mediação. Redentor. Protótipo. Imitação.

ABSTRACT: Kierkegaard is often portrayed as the lone protester against the dominant currents of nineteenth century philosophical and theological thought. It is, however, within the field of Christology where such objections are most

* Professor da Faculdade de Letras da Universidade de Nanzan, Japão. Artigo submetido a avaliação em 12.09.2016 e aprovado para publicação em 18.11.2016.

clearly evident. Kierkegaard developed his doctrine of the paradox in response to the use made of the Hegelian principle of mediation by the speculative theology of his time. Contrary to speculative theology, Kierkegaard argues that divine and human natures are not immanently united, but that they constitute opposing poles, separated by a qualitative infinite difference. By combining the opposing realities within it, the paradox of God's revelation in time is contrary to any form of mediation. Some critics have interpreted the concept of the paradox as allogical contradiction. It is pointed out that by viewing faith as the only way of gaining access to the paradox, Kierkegaard is demanding that the believer put logic aside and embrace what is unintelligible to human reason. The incarnation as an object of faith, however, is not paradoxical in the sense that it violates the principles of logic, but in the sense that it absolutely transcends human understanding.

KEYWORD: Paradox. Mediation. Redeemer. Prototype. Imitation.

Introdução

O paradoxo absoluto da revelação de Deus em Cristo é tido como uma das ideias centrais do pensamento de Kierkegaard, que ele designa como a característica distintiva do Cristianismo. "O cristianismo entrou no mundo não para ser compreendido, mas para ser vivido na existência. Isto não pode ser expresso mais vigorosamente do que pelo fato que o cristianismo se proclama a si mesmo como o paradoxo" (JP III, 3084). Ao propor o paradoxo absoluto como chave interpretativa da revelação de Deus em Cristo, Kierkegaard não pretende reelaborar a doutrina da encarnação. Visa antes levar o indivíduo a uma apropriação existencial do mistério da fé em Cristo. Contrariamente à teologia especulativa do seu tempo, que concebia a encarnação como a unidade entre Deus e a humanidade, Kierkegaard reafirma a unidade entre Deus e um ser humano individual, cujo mistério não pode ser racionalmente compreendido, mas apenas crido.

Não obstante a centralidade que a figura de Cristo ocupa no seu pensamento, há autores que consideram não ser apropriado atribuir a Kierkegaard uma cristologia propriamente dita. É assinalado que a interpretação da figura de Cristo não revela uma elaboração coerente para ser designada cristologia no sentido convencional (MACQUARRIE, 1990, p. 23). É verdade que não encontramos em Kierkegaard um tratamento aprofundado dos temas que caracterizam as cristologias tradicionais. A razão prende-se com o fato do seu pensamento ter sido desenvolvido essencialmente como uma crítica às correntes cristológicas dominantes do seu tempo e carecer de uma elaboração sistemática dos temas tratados. Mas se considerarmos a cristologia em sentido lato, como discurso sobre Jesus enquanto confessado Cristo e Senhor, a reflexão filosófica e teológica em torno da figura de Jesus Cristo não pode deixar de considerar-se cristologia. Kierkegaard visa acima de

tudo elucidar o sentido da figura de Cristo para a existência pessoal do crente e não propor uma elaboração coerente e racional da encarnação.

1 Duas concepções da verdade

Ao desenvolver o conceito do paradoxo da revelação de Deus em Cristo, o que é de primeira importância para Kierkegaard não é a definição dogmática do concílio de Calcedônia acerca da união hipostática das naturezas divina e humana na pessoa de Jesus Cristo, mas o problema colocado por Lessing: “As verdades históricas contingentes não podem jamais se converterem em prova de verdades necessárias da razão” (LESSING, 1957, p. 53)¹. Inspirado nestas palavras de Lessing, Kierkegaard reformula o problema do seguinte modo: “Poderá haver um ponto de partida histórico para uma consciência eterna? Como poderá tal ponto de partida ter mais que interesse histórico? Poderá uma felicidade eterna fundar-se num saber histórico?”²

Kierkegaard intenta elucidar o problema, considerando duas formas de busca e apreensão da verdade. A primeira forma representa a perspectiva socrática, proposta como solução ao problema da aquisição do conhecimento. Aqui deparamo-nos com um dilema. É impossível a alguém “buscar o que sabe e igualmente impossível buscar o que não sabe, porque o que sabe não pode buscá-lo, visto que o sabe, e aquilo que não sabe, não pode buscá-lo, pois que nem sequer sabe o que há de buscar” (PF, 9). Visto que em qualquer das alternativas, o conhecimento se torna impossível, a solução para o dilema é encontrado no conceito de reminiscência. No ato de conhecimento, o sujeito não obtém conhecimento do que desconhece, mas simplesmente recorda o que implicitamente já sabe. De acordo com Kierkegaard, em decorrência da epistemologia grega, pode afirmar-se que o sujeito já está em posse da verdade. A verdade não é transmitida do exterior, mas é inata ao sujeito. Ora se o sujeito está em posse da verdade e o ato de conhecimento não é mais que reminiscência, o mestre e o momento de acesso à verdade têm apenas valor passageiro. Qualquer mestre e momento podem servir de ocasião para o sujeito aceder à verdade. Do ponto de vista socrático, “qualquer ponto de partida no tempo é *eo ipso* algo contingente, algo transitório, uma ocasião. O mestre também não é mais do que isso” (PF, 11). Isto significa que o momento histórico não é de importância decisiva na busca da verdade. É apenas uma ocasião para tornar explícito o que implicitamente já está presente. Pois, no momento em que o sujeito descobre que estava em posse da verdade, o ponto

¹ A este respeito ver: SØE, 1962, p. 214-215.

² A citação aparece no frontispício da obra PF.

de partida histórico perde toda a sua importância. O ponto de partida temporal converte-se num nada, posto que no “mesmo instante em que descobro que, desde a eternidade, soube a verdade sem o saber, nesse mesmo momento esse instante oculta-se no eterno” (PF, 13).

Como posição alternativa à abordagem socrática da verdade, Kierkegaard propõe a concepção cristã da verdade que ele analisa sob a designação de projeto de pensamento “B”. Ele defende que o momento histórico só pode adquirir importância decisiva se o indivíduo não estiver em posse da verdade, nem mesmo em forma de ignorância. O indivíduo “deve ser definido como estando fora da verdade (não se dirigindo para ela como um prosélito, mas afastando-se dela) ou como não-verdade” (PF, 13). No entanto, Kierkegaard assume que o indivíduo havia possuído originalmente a condição de acesso à verdade. Havendo sido criado, Deus deve ter-lhe concedido a condição para compreender a verdade. Caso contrário, teria sido primeiramente animal e tornar-se-ia ser humano apenas no momento em que o mestre, junto com a condição, concede a verdade. Visto que Deus não teria retirado a condição original depois de a ter concedido, não se pode atribuir à ação de Deus a causa do indivíduo estar agora fora da verdade. Sendo, por outro lado, tal condição de natureza essencial, não se há de supor que a sua perda tenha ocorrido por casualidade. Deve atribuir-se apenas ao indivíduo a perda da condição original de acesso à verdade. O estado de não-verdade, por conseguinte, não consiste em estar apenas fora da verdade, mas em estabelecer uma relação polêmica com a verdade (PF, 15). Encontrando-se o indivíduo privado da verdade e da condição de a ela aceder, a verdade só pode vir a ele do exterior. Apenas o mestre pode transmitir a verdade e outorgar a condição para a compreender. É, portanto, de decisiva importância a figura do mestre, sem o qual não é possível aceder à verdade. Ora, um tal mestre, que juntamente com a transmissão da verdade outorga a condição de a ela aceder, não pode ser apenas um ser humano, tem de ser Deus. “Para que o mestre possa dar a condição, tem de ser o deus, e, para pôr o aprendiz na posse dela, tem de ser homem. Esta contradição é, por seu turno, o objeto de fé e é o paradoxo, o instante” (PF, 62)³. Visto que o mestre é o próprio Deus que atua como condição de acesso à verdade, Ele “proporciona que o aprendiz seja lembrado de que é a não-verdade e de que o é por culpa própria” (PF, 15).

Há, por conseguinte, uma diferença essencial entre a concepção socrática e cristã da verdade. No pensamento de Sócrates, como o indivíduo está já em posse da verdade, o momento histórico é de importância secundária. É apenas ocasião para tornar explícito o que já é implicitamente conhecido. O indivíduo, por outro lado, não é considerado estar em erro. Está apenas

³ A forma pouco usual “o deus”, com minúscula e com artigo definido, aparece ao longo do texto de *Migalhas Filosóficas*. Denota o contexto socrático-platônico em que a “hipótese Deus” é colocada e desenvolvida.

em estado de ignorância. O cristianismo, pelo contrário, assume que o indivíduo não está em posse da verdade. Devido ao pecado, ele está fora da verdade. A verdade e a condição para a receber só podem ser outorgadas por Deus que entra na história. Isto significa que o momento da entrada de Deus no tempo adquire importância decisiva. “Um tal instante é de natureza particular. É certamente breve e temporal, como o instante o é; [...] e contudo é decisivo, e contudo está cheio de eternidade. Um tal instante tem de ter um nome especial. Chamemos-lhe: *plenitude do tempo*” (PF, 18). Assim, a questão no frontispício de *Migalhas Filosóficas*, “Poderá haver um ponto de partida histórico para uma consciência eterna?”, recebe resposta negativa em Sócrates e positiva no cristianismo. Visto que em Sócrates a consciência de Deus é baseada na reminiscência, a existência de Deus no tempo não se torna questão crucial. O indivíduo relaciona-se com Deus na sua essência. No cristianismo, pelo contrário, o foco da relação com Deus está no evento da Sua manifestação no tempo, o qual, segundo Kierkegaard, constitui o paradoxo absoluto.

2 O paradoxo da revelação de Deus em Cristo

Kierkegaard estabelece a distinção entre o paradoxo socrático e o paradoxo absoluto no cristianismo. No pensamento socrático, conforme já referimos, o indivíduo acede à verdade pela reminiscência. A função do mestre consiste em levar o discípulo a tomar consciência da verdade que jaz latente em si. Esta verdade, porém, não pode ser apreendida na sua totalidade, revela-se como algo incognoscível. Kierkegaard designa o incognoscível como *o deus* “contra o qual o entendimento, na sua paixão paradoxal, colide” (PF 39). Pela sua natureza, o entendimento busca o conhecimento absoluto, mas depara-se com o limite colocado pela finitude humana. No ponto extremo deste limite encontra algo desconhecido que não pode ser pensado. “Este é pois o paradoxo supremo do pensamento: querer descobrir algo que ele próprio é incapaz de pensar” (PF, 37). Assim, o paradoxo com o qual o indivíduo se depara não reside fora de si mesmo. O próprio pensamento é paradoxal.

No cristianismo, porém, o paradoxo adquire um caráter absoluto. A concepção cristã da encarnação representa um ponto de partida radicalmente novo para aceder à verdade suprema. Posto que o cristianismo parte do pressuposto que o indivíduo não está em posse da verdade última, esta é comunicada ao indivíduo por uma revelação de Deus. Para que o indivíduo receba a verdade, há o momento em que o eterno entra na esfera temporal e assume a condição humana. O fato, porém, de um ser humano particular ser considerado Deus é algo que transcende o entendimento humano. Existe um homem singular, assinala Kierkegaard, “este ser humano é ao mesmo

tempo o deus. Como é que o sei? Bem, não posso sabê-lo, visto que nesse caso, teria de conhecer o deus e a diferença, e eu não conheço a diferença na medida em que o entendimento a tornou idêntica àquilo de que ela difere” (PF, 45-46). A fim de conhecer algo sobre Deus, o indivíduo tem primeiramente de reconhecer que é absolutamente distinto de si. Ora este conhecimento não está ao alcance do ser humano visto que “o entendimento não é capaz sequer de pensar a diferença absoluta” (PF, 45). Tal conhecimento terá que ser transmitido pelo próprio Deus. A que se deve, pois, a dificuldade em adquirir esse conhecimento? A resposta está no fato de o ser humano mediante o pecado se ter afastado de Deus de forma tão radical que se tornou incapaz de perceber a separação entre Deus e si mesmo. Se no pensamento socrático a verdade eterna já se apresentava paradoxal, no cristianismo converte-se em paradoxo absoluto, visto que, em consequência do pecado, estabelece-se uma ruptura radical entre Deus e o homem. O caráter absurdo do paradoxo cristão advém do fato de, não obstante a diferença absoluta entre Deus e o homem, Deus entrar em relação com ele, revelando-lhe o seu pecado e oferecendo-lhe a redenção. “Assim, o paradoxo torna-se ainda mais terrível, ou o mesmo paradoxo encerra a duplicidade, mediante a qual se manifesta a si mesmo como o absoluto – negativamente, trazendo à luz a diferença absoluta do pecado, e, positivamente, querendo dirimir esta diferença absoluta na igualdade absoluta” (PF, 47).

Diante do paradoxo absoluto, a razão defronta-se com duas escolhas: chega a um entendimento mútuo com o paradoxo mediante a paixão da fé, ou escandaliza-se e rejeita-o (PF, 49). Mas de que modo pode a razão estabelecer entendimento mútuo com o paradoxo? À razão não se exige que deva “entender o paradoxo, antes apenas que há de entender que este é o paradoxo”. O entendimento mútuo entre a razão e o paradoxo ocorre “quando o entendimento se coloca de lado e o paradoxo se dá a si mesmo, e o terceiro fator, aquilo em qual tal ocorre [...] é aquela paixão feliz a que daremos agora um nome. [...] Chamar-lhe-emos *fé*” (PF, 59). O caráter paradoxal da revelação de Deus em Jesus Cristo reside no fato de ser um evento histórico, cujo significado e alcance transcende as categorias do entendimento. Apenas pela fé se tem acesso ao mistério da encarnação.

O conceito de paradoxo é interpretado por alguns críticos como uma contradição lógica. Segundo eles, Kierkegaard ao apresentar a fé como única forma de acesso ao paradoxo está a exigir do crente que coloque de parte a lógica e aceite o que é ininteligível à razão humana⁴. É verdade que Kierkegaard afirma, frequentemente, que o paradoxo é uma contradição e insiste que a encarnação não é um fato meramente histórico, mas “um fato que se baseia numa autocontradição” (PF, 87). Esta autocontradição consiste no fato do eterno só poder “vir a ser histórico em oposição direta

⁴ Ver: HANNAY, 1982, p.107; BLANSHARD, 1968, p. 15-16.

a toda a compreensão humana” (CUP, 211)⁵. Ademais, esta contradição é designada como o absurdo. “O absurdo é que a verdade eterna veio a existir no tempo, que Deus veio a existir, que nasceu e cresceu” (CUP, 210). Um tal acontecimento não pode ser objeto de conhecimento, mas apenas de fé, “porque todo conhecimento é ou conhecimento do eterno, que exclui o temporal e o histórico como indiferentes, ou conhecimento puramente histórico, e nenhum conhecimento pode ter por objeto este absurdo, que o eterno é o histórico” (PF, 62). Existindo apenas como objeto de fé, a encarnação não é absurdo ou paradoxal no sentido de violar os princípios lógicos, mas no sentido de transcender a compreensão humana⁶.

Embora Kierkegaard declare, frequentemente, que o objeto de fé é o paradoxo ou o absurdo que requer do crente crer contra a razão, por vezes, defende a posição mais tradicional que considera a fé acima da razão.

Hugo de São Vitor afirma uma tese correta [...]: “A fé não se funda verdadeiramente naquilo que vai além da razão, em nenhuma razão, porque a razão não compreende o que a fé crê; contudo, há aqui algo mediante o qual a razão é determinada ou condicionada a honrar a fé que é incapaz de compreender perfeitamente”. Isto é o que desenvolvi (por exemplo no *Pós-escrito Conclusivo*) – que não é qualquer absurdo que é o absurdo ou paradoxo. A atividade da razão é distinguir o paradoxo de modo negativo – mas nada mais (JP I, 7)⁷.

Não obstante o paradoxo ou absurdo estar acima da razão, Kierkegaard insiste que há forma de a razão afirmar o que está acima de si e distinguir o absurdo do cristianismo de qualquer absurdidade. A pessoa que abraça o paradoxo absoluto não crê em algo desprovido de sentido. O crente “tem e usa o seu entendimento [...] a fim de assegurar-se que crê contra o entendimento. Portanto, não pode crer tontices contra o entendimento, algo que se pode temer, porque o entendimento perceberá de maneira penetrante que é tontice e impedi-lo-á de crer nisso” (CUP, 568)⁸. À razão é, pois, atribuída a importante função de apontar para a incompreensibilidade do paradoxo.

⁵ O paradoxo da encarnação não se define apenas em oposição ao entendimento; é simultaneamente “loucura para o entendimento e um escândalo para o coração” (PF, 102).

⁶ Sobre a posição dos críticos que defendem que o paradoxo deve ser interpretado como transcendendo a razão e não como algo antirracional veja-se: EVANS, 1989, p. 360-363; EVANS, 1998, p. 78-92; FABRO, 1962, p. 174-178; SØE, 1962, p. 206-207; EMMANUEL, 1996, p. 45.

⁷ Numa outra entrada dos Papéis Póstumos e Diários Kierkegaard enfatiza que a fé é paradoxal não no sentido de estar contra a razão, mas de estar acima da razão. “O que habitualmente expresso mediante a afirmação que o cristianismo consiste no paradoxo, filosofia em mediação, Leibniz expressa mediante a distinção entre o que está acima da razão e o que está contra a razão. A fé está acima da razão. Por razão ele entende, como refere em vários lugares, a ligação de verdades (*enchaînement*), a conclusão a partir de causas. A fé não pode, por isso, ser *provada, demonstrada, compreendida*, visto que a ligação que torna possível o encadeamento está ausente, e que outra coisa isto diz senão que é um paradoxo” (JP III, 3073).

⁸ Nos Papéis Póstumos e Diários Kierkegaard ressalta a mesma ideia afirmando que “o absurdo, o paradoxo é composto de tal forma que a razão não tem poder algum de o dissolver em tontice e provar que seja tontice; não, é um símbolo, é um enigma, um enigma compósito acerca do qual a razão tem de dizer: não o posso resolver, não pode ser entendido, mas isso não significa, contudo, que seja tontice” (JP I, 7).

Neste ponto, a posição de Kierkegaard revela similitudes com o pensamento de Pascal. De acordo com Pascal, a razão não pode nem provar nem negar a existência de Deus.

Se há Deus, Ele é infinitamente incompreensível, visto que não tendo partes nem limites, não tem qualquer relação conosco. Somos, pois, incapazes de conhecer não só o que Ele é como também se Ele é. Assim sendo, quem ousará empreender resolver esta questão? Não nós, que nenhuma relação temos com Ele (PASCAL, 1963, p. 550).

No célebre “argumento da aposta” Pascal indica claramente que a decisão de acreditar na existência de Deus não pode basear-se em evidências de caráter objetivo; funda-se tão só em considerações puramente subjetivas.

Consideremos este ponto e digamos: Deus existe ou não existe. Para que lado nos inclinaremos? A razão nada pode determinar. [...]Ponderemos o ganho e a perda em escolher que Deus existe. Ponderemos estes dois casos: se ganhardes, ganhareis tudo; se perderdes, não perdereis nada. Apostai, portanto, que Ele existe, sem hesitardes (PASCAL, 1963, p. 550).

Assim, tanto Kierkegaard como Pascal, deixam claro que o objeto de fé é, por sua natureza, objetivamente incerto e que o ato de fé envolve sempre risco. Deve ter-se presente, porém, que no caso de Kierkegaard, o objeto de fé é paradoxal e absurdo apenas para o entendimento e não para a fé. “Quando o crente tem fé”, assevera Kierkegaard, “o absurdo não é absurdo, a fé transforma-o. [...] O absurdo termina negativamente antes da esfera da fé, a qual é uma esfera por si mesma” (JP I, 10). A categoria do absurdo constitui o limite negativo do entendimento que torna impossível o paradoxo da encarnação ser racionalmente compreendido. É uma categoria do entendimento e não tanto uma característica da encarnação.

Quando creio, indubitavelmente nem a fé nem o conteúdo da fé é absurdo. Oh, não, não – mas entendo muito bem que para a pessoa que não crê, a fé e o conteúdo da fé são absurdos, e entendo muito bem que logo que não permaneça na fé, que vacile, quando porventura a dúvida começa a inquietar, então a fé e o conteúdo da fé começam gradualmente a tornarem-se absurdos” (JP VI, 6598).

Se bem que a encarnação não seja uma realidade absurda para a fé, posto que é mediante o absurdo e a possibilidade de escândalo que se chega à fé, o absurdo acompanha, como possibilidade negativa, a vida de fé.

3 Contra o uso do princípio hegeliano da mediação na interpretação da encarnação

É frequentemente assinalado que Kierkegaard elaborou a sua doutrina do paradoxo em resposta ao uso do princípio hegeliano da mediação na

teologia, particularmente desenvolvido pelo teólogo dinamarquês Hans Lassen Martensen, seu contemporâneo⁹. Martensen intenta mostrar que as doutrinas centrais da fé cristã, nomeadamente a doutrina da encarnação, fundamentam-se no princípio da mediação ou unidade primordial entre Deus e o homem. Se bem que se tenha de manter o fato da encarnação, assevera Martensen, “não se deve esquecer que este fato tem como pressuposição a unidade eterna, originalmente existente, da natureza divina e humana” (MARTENSEN, 2004, p. 592). Ele argumenta que a encarnação é a mediação do divino e do humano, a qual invalida o princípio da contradição ou lei do terceiro excluído na teologia cristã. Enquanto o Judaísmo adere a uma concepção estritamente transcendental de Deus, que insiste na separação radical entre a esfera divina e a humana, no Cristianismo, a realidade transcendente ou sobrenatural de Deus existe em correlação necessária com a esfera imanente e natural. Assim, o judaísmo segue a lógica aristotélica do princípio de contradição ou lei do terceiro excluído, o cristianismo alicerça-se na lógica hegeliana do princípio da mediação (MARTENSEN, 2004, p. 588). No âmbito da lógica hegeliana não há lugar para uma concepção de Deus como o absoluto transcendente e totalmente outro. A encarnação é concebida como a determinação imanente e necessária da essência de Deus. “A necessidade da encarnação não é meramente prática, [...] mas puramente metafísica” (*Ibid.*, p. 590). Não ocorre meramente como algo inevitável, mas “como algo absolutamente necessário” (*Ibid.*, p. 591). Com base no princípio hegeliano de mediação, Martensen enfatiza, por um lado, a natureza necessária da revelação de Deus em Cristo e intenta, por outro, conciliar o antagonismo fundamental entre sobrenaturalismo e racionalismo, razão e revelação, fé e conhecimento, presente na teologia cristã.

Contrariamente à teologia especulativa do seu tempo, Kierkegaard defende que a realidade divina e a humana não estão subjacentemente unidas, mas formam polos completamente opostos, separados por uma diferença qualitativa infinita. Ao conciliar realidades opostas em si, o paradoxo da manifestação de Deus no tempo opõe-se a qualquer forma de mediação. Por isso, insiste Kierkegaard, o cristianismo situa-se numa posição diametralmente oposta ao pensamento especulativo. O cristianismo “é o milagroso, o absurdo, com a exigência de que o indivíduo deve existir nele e não dever perder tempo a especular para compreender. [...] Se o cristianismo é o oposto da especulação, então é também o oposto da mediação, já que a mediação é a ideia da especulação – o que significa, então, mediar o cristianismo? Mas o que é o oposto da mediação? É o paradoxo absoluto” (CUP, 378-379). O paradoxo da encarnação revela não a ima-

⁹ Kierkegaard afirma de forma categórica que a sua obra *Migalhas Filosóficas* “foi escrito especificamente para combater a mediação” (JP V, 5944). Para um estudo aprofundado da relação do pensamento de Kierkegaard e a filosofia hegeliana, veja-se: STEWART, 2003.

nência de Deus, mas a sua radical transcendência, não a homogeneidade da realidade divina e a humana, mas a sua insuperável heterogeneidade. Por conseguinte, “o Deus-homem não é”, assevera Kierkegaard, “a união de Deus e o homem”, é antes “a união de Deus e um ser humano individual. Que o gênero humano esteja ou deva estar aparentado a Deus é paganismo antigo, mas *que* um ser humano individual seja Deus, isto é o cristianismo” (PC, 82).

Na posição aqui delineada, Kierkegaard parece ter particularmente em mente a interpretação cristológica de David F. Strauss, que defende que o Deus-homem é a humanidade. Strauss rejeita categoricamente a ideia que a divindade possa ser atribuída exclusivamente a Jesus. A divindade de Jesus, segundo ele, não é mais que um recurso mítico que visa expressar o princípio geral do caráter divino da humanidade. Ele mantém que o progresso histórico da humanidade demanda a transposição da fé primitiva no mítico Deus-homem manifestado em Jesus para uma compreensão científica e racional da divindade, como um atributo aplicável a todos os indivíduos.

Não é a união das naturezas divina e humana verdadeira num sentido bem mais elevado, quando considero a totalidade da raça humana como a sua realização, que quando relevo um homem como tal realização? Não é a encarnação de Deus desde a eternidade mais verdadeira que a encarnação limitada a um determinado momento no tempo? Esta é a chave de toda a cristologia, que, como sujeito do predicado que a Igreja atribui a Cristo, colocamos em vez de um indivíduo uma ideia, mas uma ideia que tem existência na realidade, não apenas na mente, como em Kant. Num indivíduo, um Deus-homem, as propriedades e funções que a Igreja atribui a Cristo contradizem-se a si mesmas; na ideia da raça estão em perfeita concórdia. A Humanidade é a união das duas naturezas – Deus torna-se homem, o infinito manifestando-se no finito, e o espírito finito evocando a sua infinitude; [...] Pela fé neste Cristo, [...] isto é, fomentando em si a ideia de Humanidade, o ser humano participa na divina vida humana da espécie” (STRAUSS, 1973, p. 780)¹⁰.

A reconstrução dogmática da cristologia operada por Strauss mediante a filosofia especulativa mina profundamente o fundamento histórico da fé cristã. O objeto de fé deixa de ser um fato histórico para se converter numa “ideia divina e espiritual que adquire confirmação não mais na história mas na filosofia” (STRAUSS, 1973, p. 780-781). Embora Kierkegaard não

¹⁰ Comparando a cristologia eclesial à sua cristologia especulativa, Strauss sublinha que “a Igreja refere a sua cristologia a um indivíduo que existiu numa determinada época, o teólogo especulativo a uma ideia que apenas alcança existência na totalidade dos indivíduos” (STRAUSS, 1973, p. 782). Na mesma linha, Feuerbach afirma que “Cristo, como consciência do amor, é a consciência da espécie. Somos todos um em Cristo, Cristo é a consciência da nossa identidade.[...] Assim, onde irrompe a consciência da espécie como espécie, a ideia da totalidade da humanidade, Cristo desaparece, sem a sua natureza desaparecer; pois ele foi o substituto da consciência da espécie” (FEUERBACH, 1989, p. 269).

refira, nas suas obras publicadas, diretamente a figura de Strauss, as alusões críticas ao seu pensamento são inegáveis. O pensamento de Strauss, particularmente a sua interpretação mitológica da figura de Jesus, era bem conhecido de Kierkegaard, que ele, de forma velada, refere como “a moderna tendência mítico-alegórica [que] declara sumariamente o cristianismo como mito” (CUP, 218)¹¹. Com ironia própria, Kierkegaard sugere que na interpretação mitológica do cristianismo, a multidão e a soma total dos homens, uma abstração que deve ser considerada menos que nada e menos que o mais insignificante indivíduo, acaba por ser divinizada e converter-se na categoria do Deus-homem. “Está claro que alguns dos filósofos, havendo-se envolvido em propagar a doutrina da preponderância da geração sobre o indivíduo, afastaram-se dela desgostosos, quando a sua doutrina se degenerou a tal ponto que a plebe é o Deus-homem” (SUD, 118). Em oposição à teologia especulativa, Kierkegaard reitera que Cristo não representa a espécie humana nem salva a espécie humana, apenas indivíduos. Deus, sendo espírito, só pode relacionar-se com o indivíduo singular na sua realidade espiritual. Visto que de acordo com a fé cristã cada ser humano é criado à imagem de Deus, o indivíduo é superior à espécie humana. Aqui reside um dos postulados fundamentais da fé cristã e aqui, segundo Kierkegaard, “é onde o combate deve ser verdadeiramente travado” (JP II, 1614, 2024).

4 A diferença qualitativa entre Deus e o homem

De acordo com Kierkegaard, somente o paradoxo absoluto, como chave interpretativa da revelação de Deus em Cristo, permite sublinhar a diferença absoluta que existe entre Deus e o ser humano. “Qual é então a diferença? Na verdade, que outra coisa poderá ser senão o pecado, posto que a diferença, a diferença absoluta, deve ter sido causada pelo próprio indivíduo” (PF, 47). Numa outra das suas obras, Kierkegaard afirma de forma ainda mais contundente que

a doutrina sobre o pecado – que tu e eu somos pecadores – uma doutrina que desagrega de modo categórico a ‘multidão’, assegura a diferença qualitativa entre Deus e o homem mais radicalmente que nunca, posto que só Deus é capaz de o fazer; o pecado consiste precisamente em que o é: *perante Deus*. Nada distingue mais um homem de Deus do que o fato que ele e todo o homem é pecador e o é ‘perante Deus’ [...] De todos os predicados atribuídos ao homem, o pecado é o único que de modo algum pode ser aplicado a Deus, quer por *via negationis* [por negação] quer por *via eminentiae* [por idealização]” (SUD, 121-122).

¹¹ Para um estudo aprofundado sobre a relação do pensamento de Strauss e Kierkegaard veja-se: PATTISON, 2012, p. 57-79; JACKSON, 1988, p. 111-142.

A diferença qualitativa entre Deus e o homem torna a encarnação uma realidade eminentemente paradoxal. Deus mantém-se oculto enquanto simultaneamente se revela. A Sua manifestação em forma humana assume o caráter de absoluta incognoscibilidade, posto que ser um homem particular “é a distância máxima possível, a distância infinita e qualitativa de ser Deus, e portanto o mais profundo incógnito” (PC, 127,128). Isto significa que nada sobre Cristo pode ser conhecido e demonstrado na base de evidência histórica. Se bem que possamos obter conhecimento sobre a figura histórica de Jesus, esse conhecimento não nos revela a sua verdadeira identidade, que ele é a encarnação de Deus. Não só é impossível, como é insensato querer demonstrar a verdade da encarnação. “Poderá conceber-se”, questiona Kierkegaard, “uma contradição mais disparatada que a de querer demonstrar [...] que um ser humano individual é Deus?” (PC, 26). De acordo com Kierkegaard, nem as passagens das escrituras que atestam a divindade de Cristo, tais como os milagres, ressurreição e ascensão de Cristo, podem ser aduzidas como prova, visto que são realidades que pressupõem a fé e só existem para esta. Na base de evidência histórica, o máximo que pode ser provado a respeito de Jesus é que Ele foi uma eminente figura histórica. Deste fato, porém, não se pode derivar a conclusão que Jesus é Deus. Se partimos da premissa que Jesus Cristo é um ser humano jamais será possível, mediante a consideração das consequências históricas da sua vida, chegar à conclusão que Ele é Deus. Isto suporia inferir uma qualidade de ordem distinta da premissa e implicaria eliminar a diferença qualitativa entre Deus e o ser humano.

Se Deus e o homem se assemelham de tal modo, se estão de tal modo aparentados, conseqüentemente compreendendo a mesma qualidade essencial, então a conclusão ‘ergo era Deus’ é um embuste; posto que se ser Deus não for mais que isso, então Deus não existe de forma alguma” (PC, 28)¹².

No que concerne à divindade de Jesus Cristo existe apenas história sagrada, a qual é qualitativamente distinta da história em geral. Contrariamente a outras grandes figuras históricas, a vida de Jesus Cristo é extraordinária em si mesma e de mais decisiva importância que as assombrosas consequências históricas daí decorrentes.

¹² Enfatizando a dimensão de incognoscibilidade da revelação de Deus em Cristo, Kierkegaard afirma que “se Cristo é verdadeiro Deus tem, portanto, de ser incognoscível, oculto em incognoscibilidade, o qual é a negação de toda a linearidade. A cognoscibilidade direta é particularmente a característica do ídolo. Mas é isto em que as pessoas transformam Cristo, e isto é suposto ser seriedade. Tomam-se afirmações diretas e cria-se uma figura fantástica correspondente (preferencialmente sentimental, de olhar suave e olhar amigo, e tudo o resto que pode ocorrer a tal pastor néscio) e dessa maneira é diretamente e absolutamente certo que Cristo é Deus” (PC, 136).

5 O escândalo ocasionado pela figura de Cristo como sinal de contradição

O paradoxo da revelação de Deus em Cristo exige uma tomada de posição absoluta: crer ou escandalizar-se. Não existe posição intermédia entre estes dois extremos. Kierkegaard considera três formas de escândalo que a figura de Cristo pode ocasionar. A primeira forma tem a ver com Jesus Cristo como indivíduo singular que entra em colisão com a ordem estabelecida do seu tempo. A possibilidade de escândalo ocorre porque a ordem estabelecida deifica-se a si mesma como uma “totalidade que não reconhece nada acima de si” (PC, 91). A ordem estabelecida converte-se em objeto supremo de lealdade e devoção, e Deus passa a não ser mais que a personificação dessa ordem. Ao deificar-se a ordem estabelecida, as pessoas, sob pretexto de prestar culto a Deus, acabam por “honrar e adorar a sua própria invenção” (PC, 92). Uma vez que esta concepção distorcida de Deus se converte em critério da verdade, Jesus Cristo ou qualquer outro indivíduo singular que ponha em questão tal ordem é inevitavelmente acusado de blasfêmia por presumivelmente pretender ser Deus ou reivindicar para si autoridade divina. Kierkegaard observa, contudo, que a blasfêmia procede não do indivíduo singular mas da ordem estabelecida, como uma espécie de “ilusão acústica”. A ordem estabelecida ao considerar-se tacitamente a si mesma de natureza divina acaba por projetar para o indivíduo singular a sua própria impiedade, acusando-o de reivindicar para si mesmo autoridade divina acima de tal ordem (PC, 87-88). Assim é julgada a insubordinação de Jesus Cristo à ordem estabelecida do seu tempo. Esta, porém, não pode ser vista como uma característica exclusiva de Jesus Cristo. Qualquer outro indivíduo que recuse submeter-se à ordem estabelecida pode ser objeto de escândalo. Acresce que no caso de Jesus Cristo como figura singular, esta forma de escândalo não é de natureza essencial que concirna qualquer crente de épocas históricas posteriores. É de caráter historicamente contingente. Existiu apenas para os contemporâneos que estabeleceram relação com Ele e desapareceu com a Sua morte.

As duas restantes formas de escândalo, pelo contrário, são de natureza essencial. Concernem à figura de Jesus Cristo como o Deus-homem, cuja ocasião de escândalo perdura até ao fim dos tempos. Uma destas duas formas de escândalo, de acordo com Kierkegaard, ocorre em relação à majestade e divindade de Jesus. É ocasionada pelo fato de Jesus, sendo um homem individual, falar e atuar como se fosse Deus e declarar inclusive que era Deus. Kierkegaard usa duas passagens bíblicas, Mt 11,6 e Jo 6,61, para ilustrar esta forma de escândalo. Estas passagens revelam que Jesus não foi de forma alguma diretamente reconhecível como o filho de Deus. Se bem que a apologética cristã tende a usar os acontecimentos miraculosos da vida de Cristo como evidência conclusiva da sua divindade, Kierke-

gaard adverte que “o milagre não pode demonstrar nada, posto que se não crês que Ele é quem diz ser, então negas o milagre. O milagre pode despertar a atenção – agora encontras-te na tensão, e depende da escolha que faças, escândalo ou fé” (PC, 97). Apenas em situação de contemporaneidade pode o crente ser liberto da ideia ilusória de Cristo como uma figura divina fantástica sobremaneira engrandecida pelo poder de realizar milagres. É importante ter presente que os relatos do evangelho deixam transparecer uma permanente incongruência entre a verdadeira identidade de Jesus e o fato da realização de milagres. Cristo não manifesta a sua identidade de forma direta, recorrendo a demonstrações. Pelo contrário, adverte que é ditoso aquele que não se escandaliza de Si. Ele deixa claro que em relação a Si de nada servem as demonstrações. A divindade de Cristo não se demonstra, crê-se. Por mais majestosa que se manifeste a figura de Cristo jamais se poderá daí concluir que Ele seja Deus, posto que existe uma diferença qualitativa infinita entre Deus e o homem. Assim, a possibilidade de escândalo não pode ser evitada. Mesmo aquele que crê teve de passar necessariamente pela possibilidade de escândalo. “Se passamos a vida ébrios de fantasias”, reitera Kierkegaard,

se permitimos que a fantasia crie uma figura fantástica de Cristo, com a qual nos relacionamos à distância da imaginação – pois então não perceberemos quiçá o escândalo. Mas na realidade e de verdade, isto é, em situação de contemporaneidade com aquele homem particular cuja origem é conhecida, com quem nos deparamos na rua etc. – ocorreria a alguém negar que aqui a única forma de evitar a possibilidade de escândalo seja a fé? (PC, 100-101).

Finalmente, a outra forma de escândalo de natureza essencial ocorre em relação a Cristo que, não obstante a sua divindade, “se manifesta sendo o homem de condição humilde, pobre, sofredor e, por último, impotente” (PC, 102). Neste caso, o escândalo é ocasionado não pelo fato de Jesus Cristo se declarar Deus, mas pela “infinita contradição” de que Deus se tenha manifestado na vida de um tal homem. Aqui, o indivíduo ao defrontar-se com esta infinita contradição não pode deixar de exclamar: “supondo por um instante que és Deus, que loucura e insânia que tu sejas este homem humilde, pobre e impotente!” (PC, 103). A inevitável possibilidade de escândalo torna patente a impossibilidade de conciliar a infinita contradição entre majestade divina e humilhação em Cristo, mediante o princípio de mediação a que recorre a teologia especulativa. Kierkegaard considera que a interpretação de Cristo, por parte da teologia especulativa, como a manifestação da unidade divino-humana imanente à evolução da humanidade em direção ao absoluto é uma aberração teológica comparável às heresias cristológicas do cristianismo primitivo. “Nos primeiros tempos da cristandade” ressalta Kierkegaard,

a falácia relativa ao Deus-homem consistia em remover, de uma ou outra maneira, quer o termo ‘Deus’ (Ebionismo e outros) quer o termo ‘homem’ (Gnosticismo). Na época moderna, que mostra inequivocamente não saber

mesmo de que se trata, a confusão é de outra natureza e bem mais perigosa. Mediante didatismo, converteu-se o Deus-homem nessa união especulativa de Deus e o homem *sub specie aeterni* [sob o aspeto de eternidade] ou tornada visível nesse meio não localizável do ser puro, em vez de o Deus-homem ser considerado a unidade de Deus e um ser humano individual numa situação histórica real (PC, 123).

Se bem que Kierkegaard diferencie duas formas de escândalo de natureza essencial, é a combinação de majestade divina e humilhação na figura de Cristo que de fato ocasiona a possibilidade de escândalo, posto que nem a majestade divina e nem a humilhação são, em si mesmas, causa de escândalo. Se Cristo fosse meramente um homem de condição humilde e desprezado pelos seus contemporâneos não haveria razão para escandalizar-se. A humilhação de Cristo é ocasião de escândalo porque aparece como o reverso da Sua majestade divina. “Imediatamente, Ele é um ser humano particular, exatamente como os demais, um homem de condição humilde que passa despercebido, mas eis aqui a contradição – *Ele é Deus*” (PC, 126). A possibilidade de escândalo ocorre porque este homem desprezado e humilhado atua como Deus. Por isso é que nas Escrituras, Cristo é designado como “sinal de contradição”. Ser sinal de contradição implica apontar para algo oposto ao que aparece de forma imediata. No caso de Cristo, a humilhação torna-se o sinal reverso da Sua divindade.

Em consequência da radical incongruência entre a natureza divina e a humana, a encarnação converte-se em sinal de contradição. Nem na mais aberrante das fantasias do pensamento se poderá conceber algo tão incompreensível como a ideia de unir a natureza divina e a humana num ser humano particular. Aqui reside a contradição e não na unidade abstrata de Deus e a humanidade proposta pela teologia especulativa. “Nas escrituras chama-se o Deus-homem um sinal de contradição – mas que contradição, se é que existe, poderá haver na união especulativa de Deus e o homem? Não, aqui não há contradição alguma, mas a contradição – e é a maior contradição possível, de ordem qualitativa – é entre ser Deus e ser um ser humano particular” (PC, 125). Para a teologia especulativa a encarnação não evidencia qualquer contradição. A aparente contradição existente é anulada pela mediação de uma mais elevada compreensão da unidade eterna da natureza divina e ahumana. Porém, assevera Kierkegaard, uma tal unidade não é mais que “uma unidade fantástica que jamais existiu, exceto *sub specie aeterni* [sob o aspeto de eternidade]” (PC, 126).

6 Cristo: Redentor e protótipo

À união entre a natureza divina e a humana de Cristo corresponde a Sua função redentora e de protótipo. Como redentor, Cristo salva o ser humano mediante a sua paixão e morte na cruz. Como protótipo, Cristo

é modelo de perfeição humana, que o crente é chamado a imitar. Relativamente à obra salvífica de Cristo, Kierkegaard ressalta particularmente a expiação que Cristo fez pelos nossos pecados. Cristo toma o nosso lugar e mediante a sua paixão e morte consuma a plena satisfação pelo pecado humano. “O que é o Redentor senão o substituto que se coloca a si mesmo no teu lugar e no meu, e qual é o consolo da Redenção senão isto, que o substituto, o expiador, coloca-se completamente no teu lugar e no meu!” (WA, 123). Kierkegaard recorre à teoria da satisfação da obra expiatória de Cristo para elucidar o sentido salvífico da Sua morte.

A Sua morte altera infinitamente tudo. Não é que a sua morte elimine a importância de Ele ser também o protótipo. Não, mas a sua morte torna-se o consolo infinito, a prerrogativa infinita com a qual o pelejador começa, que a satisfação foi infinitamente realizada, que ao que duvida e ao desencorajado é oferecido o penhor último – é impossível encontrar algo mais inabalável! – que Cristo morre para me salvar, que a Sua morte é a expiação, é a satisfação (WA, 159).

Não obstante o uso que Kierkegaard faz da linguagem teológica tradicional, não se encontra no seu pensamento qualquer vestígio da terminologia exacerbadamente jurídica que caracteriza a teoria anselmiana da satisfação vicária de Cristo. De fato, na perspectiva kierkegaardiana a minuciosamente elaborada teoria anselmiana não passa de especulação indevida. Para Kierkegaard o modo como a satisfação de Cristo foi realizada permanece um mistério. Tem-se simplesmente que aceitar que Cristo fez satisfação pelos nossos pecados e pela fé aceitar este dom com gratuidade. “Cristo não estabeleceu nenhuma doutrina; Ele atuou. Ele *não ensinou* que há redenção para os homens, mas *redimiu os homens*” (JP I, 412). Para Kierkegaard o que deve ser realçado não é tanto a teoria da satisfação expiatória de Cristo, mas as implicações soteriológicas da Sua obra redentora para a existência pessoal do crente. É mediante uma consciência angustiada, insiste Kierkegaard, e não através de indagações especulativas que se entende a doutrina da expiação.

Como poderá alguém, engolfando-se placidamente e objetivamente no seu estudo e especulando, ser alguma vez capaz de entender a necessidade de uma expiação, posto que uma expiação é necessária apenas no entendimento de uma consciência angustiada. Se alguém tivesse a capacidade de viver sem necessitar de comer, como poderia ele entender a necessidade de se alimentar – algo que alguém com fome facilmente entende. Ocorre o mesmo na vida do espírito. Alguém pode adquirir a indiferença que torna a expiação supérflua – sim, o homem natural encontra-se de fato nesta situação, mas como pode alguém nesta situação ser capaz de entender a expiação? É, por isso, lógico para Lutero ensinar que o homem tem de ser instruído por uma revelação a respeito de quão profundamente se encontra em pecado e que a consciência angustiada não é uma consequência natural tal como ter fome (JP III, 2461).

Kierkegaard mantém que não é possível estabelecer uma relação direta com o Cristo redentor. A redenção só pode ser verdadeiramente apropria-

da quando o crente segue Cristo como o protótipo da perfeição humana. Redenção e seguimento de Cristo são duas realidades inseparáveis. “Cristo veio ao mundo com o propósito de salvar o mundo e ademais com o propósito – este propósito está implícito no primeiro – de ser o *protótipo*, de deixar pegadas para a pessoa que queira associar-se a Ele, a qual se tornará, assim, num *imitador*” (PC, 238). A fim de que o crente siga a Cristo como modelo a imitar, é essencial que no transcurso da sua vida terrena Cristo tenha percorrido o caminho da humilhação e do despojamento. Sem humilhação, Cristo converter-se-ia numa mera figura sublime e majestosa que evocaria apenas admiração.

Se Cristo existe para nós apenas na sua majestade, se a sua humilhação é esquecida ou se Ele nunca tivesse vivido em condição humilde, então nesse caso nem o próprio Cristo, para ser consistente consigo mesmo, poderia ordenar senão admiradores, devotos admiradores, posto que majestade e admirador, divina majestade e devotos admiradores correspondem plenamente entre si.[...] Mas o correlativo de humilhação e condição humilde é: imitadores (PC, 237).

De modo a evitar tornar-se objeto de admiração e, conseqüentemente, evadir o chamamento à imitação, Cristo “consentiu nascer em condição humilde e, posteriormente, viveu pobre, abandonado, desprezado e humilhado – sim, nenhum ser humano alguma vez viveu tão humilhado como Ele.” (PC, 238). Toda a vida de Jesus, do princípio ao fim, está ordenada a ter somente imitadores e tornar impossível os admiradores. “Em que consiste, pois, a diferença entre admirador e imitador”, pergunta-se Kierkegaard. “Um imitador é ou esforça-se por *ser* aquilo que admira, e um admirador mantém-se pessoalmente desligado, conscientemente ou inconscientemente não descobre que aquilo que é admirado encerra uma exigência para ele, a de ser ou, pelo menos, esforçar-se por ser o que é admirado” (PC, 241).

A ênfase que Kierkegaard coloca na imitação de Cristo tem como pano de fundo a degradação que ele observa no protestantismo do seu tempo. A vida de Cristo como modelo a seguir afasta-se de tal modo da existência concreta do crente, que o ideal que encerra não é mais que o símbolo e a ideia da natureza divina da espécie humana. O cristianismo converte-se em mera doutrina. Mais que a imitação de Cristo é a moral cívica e social que determina a vida do cristão. Nesta situação, adverte Kierkegaard:

O *protótipo* dever ser apresentado de forma a, pelo menos, garantir algum respeito pelo cristianismo, tornar um tanto distinto o que significa ser cristão, trasladar o cristianismo do domínio da investigação acadêmica, da dúvida e do disparate (objetivo) para o domínio subjetivo, ao qual pertence, assim como efetivamente Salvador do mundo, o nosso Senhor Jesus Cristo, não trouxe ao mundo nenhuma doutrina nem nunca lecionou, mas como protótipo exigiu *imitação* (FSE, 209).

Kierkegaard observa que na Idade Média, ao acentuar-se a dimensão de protótipo da figura de Cristo, o cristianismo degenerou num rigorismo

legalista, onde tudo girava em torno de obras e mérito. Como corretivo dos excessos do cristianismo medieval, Lutero contrapõe a justificação pela graça de Deus na fé em Cristo. Mas a mentalidade secular do protestantismo posterior apropria-se da graça sem a exigência das obras. Por isso, insiste Kierkegaard, o que deve ser enfatizado agora é a figura de Cristo como protótipo.

Lutero está inteiramente certo no que afirma no prefácio aos seus sermões acerca da distinção entre Cristo como modelo e como dom. Estou bem consciente do fato que tenho avançado na direção de Cristo como modelo. Mas há algo a este respeito que se deve ter em mente. Lutero foi confrontado pelo exagerado abuso de Cristo como modelo; por isso, ele acentuou o oposto. Mas Lutero há já muito tempo que tem sido vitorioso no protestantismo e Cristo como modelo tem sido completamente olvidado e, de fato, tudo se tornou um simulacro em interioridade velada. Ademais, tenho pensado também que Cristo como modelo tem de ser usado de modo distinto ao que Lutero e a Idade Média tinham em mente. Cristo como modelo deve colocar as exigências de tal modo elevadas que o próprio protótipo ensina os homens a recorrer à graça. (JP III, 2503).

Embora Kierkegaard defenda que a situação do protestantismo do seu tempo exige que se enfatize Cristo como protótipo e a correspondente exigência de imitação, isto de modo algum implica obscurecer a dimensão redentora de Cristo. Para Kierkegaard estas duas dimensões de Cristo são inseparáveis na vida do crente. Numa oração que introduz a discussão do tema de Cristo como protótipo na sua obra *Julga por Ti Mesmo*, Kierkegaard escreve:

Tu és simultaneamente o protótipo e o Redentor e por sua vez o Redentor e o protótipo, de modo que quando aquele que peleja sucumbe perante o protótipo, destroçado, quase em desespero, o Redentor levanta-o outra vez; mas ao mesmo tempo Tu voltas a ser o protótipo de forma a que ele possa ser mantido na peleja" (FSE, 147).

7 Cruz sem ressurreição?

Kierkegaard ao enfatizar a figura de Cristo como o protótipo e a consequente exigência de imitação na vida do crente visa dissipar a ilusão de uma Igreja triunfante deleitada com os frutos da redenção. Porém, a proeminência dada à contemporaneidade com o Cristo crucificado e sofredor leva a que alguns críticos questionem a integridade doutrinal da sua cristologia. Referindo-se de forma velada ao pensamento de Kierkegaard, Barth observa que a sua cristologia deixa transparecer uma compreensão mítica do cristianismo. A insistência de Kierkegaard na exigência de imitação de Cristo no caminho da cruz e do sofrimento parece sugerir que a experiência de Cristo na cruz tem de ser repetidamente renovada na vida do crente. "O caminho do verdadeiro Deus não é um ciclo, o caminho de

eterno retorno, no qual o fim é um constante começo. [...] Não devemos mitologizar o Evangelho do caminho do verdadeiro Deus (nem em nome de Kierkegaard ou do próprio Lutero). Não o devemos interpretar em forma de ciclo” (BARTH, 1956, p. 345). Barth adverte que não é possível falar adequadamente do sentido do sofrimento e da morte de Cristo divorciado da sua ressurreição. “A crucifixão e a morte de Jesus Cristo ocorreu uma vez”, assevera Barth,

não ocorre novamente.[...] A vida do Ressuscitado como vida do Crucificado [...] é uma vida eterna, uma vida que também é contínua no tempo. Isto significa que Deus, e nós também, temos a ver com o Crucificado apenas como o Ressuscitado. [...]Não há pregação da cruz ou da fé na cruz em abstrato.[...] Não é possível voltar atrás ao período anterior à manhã de Páscoa (BARTH, 1956, p. 345).

É inegável o fato de haver não mais que poucas referências à ressurreição de Cristo nas obras de Kierkegaard. Em nenhum dos setenta e oito discursos toma Kierkegaard uma perícopie sobre a ressurreição de Cristo como tema de reflexão. Abundam, por outro lado, passagens que parecem relegar para segundo plano a dimensão salvífica do Cristo ressuscitado e glorioso na vida atual do crente. Numa passagem dos seus Papéis Póstumos e Diários, Kierkegaard parece atribuir à morte de Cristo na Cruz e não à ressurreição a transformação que se opera na vida dos apóstolos.

O que é que explica realmente a mudança nos apóstolos, tomados pelo desânimo e timoratos alguns dias antes, repentinamente agora a ganhar fé e coragem e determinação a arriscar tudo a favor de Cristo? Geralmente a resposta é: a efusão do Espírito Santo no Pentecostes e esta transformação é apresentada como evidência que um milagre deverá ter ocorrido. Entretanto outro lado da questão tem de ser referido. Enquanto Cristo estava com eles, não podiam verdadeiramente abandonar as esperanças terrenas [...]. Quando depois Ele padeceu a morte de cruz e foi sepultado, então tornou-se real para eles; agora todas as esperanças terrenas foram perdidas – precisamente aqui reside o renascimento e regeneração deles (JP IV, 4326).

Mesmo nas breves referências à festa da Ascensão o que é ressaltado não é a figura do Cristo glorioso mas a exigência de imitação e seguimento de Jesus pelo caminho estreito do sofrimento e da cruz.

Aqueles cujas vidas estão marcadas pela *imitação* não duvidaram da Ascensão. E porque não? Em primeiro lugar, porque as suas vidas eram demasiado árduas, demasiadamente despendidas em sofrimentos diários para serem capazes de se instalarem na ociosidade e manter companhia com razões e dúvidas, entrando num jogo de fortuna e azar. Para eles a Ascensão manteve-se firme, mas porque as suas vidas eram tão ativas no caminho estreito que quiçá raramente se detiveram a pensar nisso. A situação assemelha-se à de um soldado que possui um esplêndido uniforme; ele dá-se conta que o possui, mas quase nunca olha para ele, porque toda a sua vida é ocupada em combate diário enfrentando riscos, e, por isso, ele possui um uniforme simples para uso diário de forma a

movimentar-se adequadamente. Do mesmo modo, aqueles cujas vidas estavam marcadas pela imitação estavam convencidos que o seu Senhor e Mestre ascendeu ao céu. O que contribuiu para esta convicção foi a imitação (FSE, 68-69).

Kierkegaard evita deliberadamente dar primazia à figura do Cristo glorificado de forma a impedir que a relação de seguidor que o crente estabelece com Cristo degenera em mera admiração e se adquiram vão os frutos da redenção. “Precisamente no dia da Ascensão deve ser lembrado que Ele é o caminho estreito, de outra forma poderemos facilmente tomar o dia da Ascensão em vão” (FSE, 65). Não obstante a ênfase dada à exigência de imitação na vida do crente, Kierkegaard deixa claro que no final o que permanece definitivo e inabalável é a redenção e a graça e não o esforço humano.

Embora a situação presente pede que se ressalte “imitação”[...] a questão deve acima de tudo não ser alterada de tal forma que Cristo se torna agora apenas o protótipo e não o Redentor, como se a redenção não fosse necessária.[...] Não, a redenção e a graça são e permanecem definitivos. Todo o esforço no sentido da imitação, quando o momento da morte lhe coloca um fim e nos apresentamos diante de Deus, será de total insignificância – por isso, redenção e graça são necessários. Ademais, enquanto que há esforço, a Redenção será constantemente necessária para evitar que este esforço se converta numa angústia lancinante (JP II, 1909).

Neste ponto, a posição de Kierkegaard apresenta grandes afinidades com a teologia da cruz de Lutero, desenvolvida em oposição à teologia do escolasticismo medieval e designada pelo próprio Lutero como teologia da glória. Lutero propôs as ideias básicas da sua teologia da cruz nas seguintes teses da Disputa de Heidelberg em 1518.

19. Não se pode chamar teólogo àquele que considera as coisas invisíveis de Deus como se fossem claramente perceptíveis nas coisas que de fato aconteceram. 20. Merece antes ser chamado teólogo aquele que apreende as coisas visíveis e manifestas de Deus a partir da paixão e da cruz. 21. O teólogo da glória chama ao mal bem e ao bem mal. O teólogo da cruz chama as coisas como na realidade são (LUTHER, 2012, p. 15).

Para Lutero a revelação de Deus em Cristo dá a conhecer um Deus cuja natureza e presença se ocultam no preciso momento da revelação. Opera-se uma descontinuidade radical entre a realidade diretamente apreendida e a sua interpretação à luz da fé. Do ponto de vista humano, na cruz vê-se a figura de um homem abandonado e revestido de debilidade. À luz da fé percebe-se a presença oculta e ação misteriosa do Deus crucificado¹³. Seguindo Lutero, Kierkegaard também reitera que, dada a natureza de Deus, não é possível apreender diretamente a Sua presença na figura de Cristo. “O menos provável de todos os lugares e fenômenos – um ser hu-

¹³ Para um estudo sobre a teologia da cruz de Lutero veja-se: MCGRATH, 2011.

mano solitário, destituído e abandonado – este é o lugar para Deus; de tal forma se relaciona Deus negativamente em relação à aparência[...] Ele tem de possuir a menor aparência possível” (JP III, 3100)¹⁴. A impossibilidade de apreensão direta de Deus torna a encarnação o mais improvável dos acontecimentos. Na encarnação de Deus em Cristo dá-se uma inversão radical das categorias do entendimento humano. É esta perspectiva sobre a natureza da encarnação que leva Kierkegaard a desenvolver a sua cristologia na linha da teologia de cruz de Lutero, cuja finalidade é defender a fé cristã da fusão panteística entre Deus e o homem, presente no idealismo especulativo, e combater a mentalidade secular do protestantismo do seu tempo. Por isso, podemos afirmar que, não obstante as parcas referências ao tema da ressurreição, a cristologia de Kierkegaard não deixa de revelar profunda integridade doutrinal.

Conclusão

Concluimos este estudo com algumas observações críticas sobre a oposição de Kierkegaard à teologia especulativa e o sistema filosófico hegeliano a ela subjacente. É frequentemente assinalado que não obstante o contexto hegeliano da crítica de Kierkegaard ao princípio de mediação, a crítica é dirigida não a Hegel mas a Martensen. O anti-hegelianismo de Kierkegaard nasce não da rejeição da lógica ou filosofia da religião de Hegel, mas da aplicação de categorias hegelianas, nomeadamente o princípio da mediação, à teologia por parte de teólogos dinamarqueses do seu tempo. Assim, Kierkegaard elabora a sua doutrina do paradoxo em resposta à posição de Martensen que defende o carácter imanente da realidade divina, passível de se converter em objeto de conhecimento (STEWART, 352-353). Ele objetiva que a encarnação seja uma realidade compreensível à razão humana, insistindo que Deus é uma realidade eminentemente transcendente e não pode ser apreendido pela razão devido à sua absoluta alteridade. Há, por outro lado, quem defenda a tese de que a oposição de Kierkegaard à teologia especulativa de inspiração hegeliana, mais que oposição revela duas perspectivas distintas da nova teologia que emergiu no século XIX.

A nova teologia declara que o fundamento da fé cristã deve buscar-se não na revelação de Deus na história ou escrituras sagradas, nem tampouco nas doutrinas elaboradas pela teologia, mas na consciência reflexiva do ser humano. A figura do Deus-homem no cristianismo não é mais que

¹⁴ Numa outra entrada dos seus Papéis Póstumos e Diários Kierkegaard assevera que “a lei da proximidade e distanciamento de Deus é a seguinte: quanto mais o fenómeno, a aparência manifesta que aqui Deus não pode estar presente de forma alguma, mais próximo Ele está; inversamente, quanto mais o fenómeno, a aparência manifesta que Deus está muito próximo, mais distante Ele se encontra” (JP III, 3099).

a representação ideal do caráter absoluto da existência humana. “Para Kierkegaard não menos que para os teólogos humanistas, a realidade é consciência reflexiva e Deus é referido apenas acidentalmente” e “Jesus Cristo é para Kierkegaard não menos que para Strauss um mero arquétipo; neste caso, arquétipo do ‘individual como particular’, o qual é ‘mais elevado que o universal’” (JACKSON, 1988p. 125, 130). É inegável que Kierkegaard incorpora na sua doutrina da encarnação elementos de um moderado idealismo e partilha com a teologia especulativa do seu tempo a rejeição de um supernaturalismo ingênuo, bem como a tendência a minimizar a necessidade de fundamentar asserções teológicas na base de demonstrações históricas. Isto não implica, porém, que se possa considerar Kierkegaard um pensador da imanência na linha de Strauss. O que é de importância decisiva para Kierkegaard e que alicerça o seu pensamento teológico é o ensinamento autoritativo da Bíblia e da doutrina cristã e não o caráter absoluto e primordial de uma subjetividade humana postulada *a priori*. Tecendo considerações sobre as resenhas feitas à sua obra *Migalhas Filosóficas*, Kierkegaard admite que tal obra poderá dar a impressão de pretender oferecer “algo completamente extraordinário e novo”, mas o que de fato aí encontramos “é a velha ortodoxia com todo o rigor que lhe é próprio” (CUP 275n). O mesmo se poderá dizer, me parece, em relação às suas outras obras. Embora se deva reconhecer que Kierkegaard incorpora elementos de um moderado idealismo no seu pensamento, ele visa, acima de tudo, mostrar a incompatibilidade radical entre a abordagem especulativa e os postulados dogmáticos da teologia cristã.

Abreviações das obras de Kierkegaard

CUP = *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*.

FSE = *For Self-Examination and Judge for Yourself*.

JP = *Søren Kierkegaard's Journals and Papers*.

PC = *Practice in Christianity*.

PF = *Philosophical Fragments*.

SUD = *The Sickness unto Death*.

WA = *Without Authority*.

Referências

BARTH, K. *The Doctrine of Reconciliation. Church Dogmatics*. Translated by G. W. Bromiley. Edinburgh: T&T. Clark, 1956. v. IV, I.

BLANSHARD, B. Kierkegaard on Faith. *The Personalist*, v. 49, p. 5-22, 1968.

- EMMANUEL, S. *Kierkegaard and the Concept of Revelation*. Albany: State University of New York Press, 1996.
- EVANS, S. Is Kierkegaard an Irrationalist? Reason, Paradox and Faith. *Religious Studies*, v. 25, p. 347-362, 1989.
- _____. *Faith Beyond Reason*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1998.
- FABRO, C. Faith and Reason in Kierkegaard's Dialect. In: THULSTRUP, N.; JOHNSON, H. (Ed.). *A Kierkegaard Critique*. New York: Harper and Brothers, 1962. p. 156-206.
- FEUERBACH, L. *The Essence of Christianity*. Translated by George Eliot. Amherst, New York: Prometheus Books, 1989.
- HANNAY, A. *Kierkegaard*. London: Routledge and Kegan Paul, 1982.
- JACKSON, F. L. The New Faith: Strauss, Kierkegaard and the Theological Revolution. *Dionysius*, v.12, p. 111-142, Dec. 1988.
- KIERKEGAARD, Søren. *Søren Kierkegaard's Journals and Papers*. Edited and translated by Howard V. Hong, Edna H. Hong, assisted by Gregor Malantschuk. Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis 1967-1978. 7 vols.
- _____. *The Sickness unto Death*. Edited and translated by Howard V. Hong and Edna H. Hong, Princeton University Press, 1980.
- _____. *Philosophical Fragments*. Edited and translated by Howard V. Hong and Edna H. Hong, Princeton University Press, 1985.
- _____. *For Self-Examination and Judge for Yourself*. Edited and translated by Howard V. Hong and Edna H. Hong, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1990.
- _____. *Practice in Christianity*. Edited and translated by Howard V. Hong and Edna H. Hong, Princeton University Press, 1991.
- _____. *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*. Edited and translated by Howard V. Hong and Edna H. Hong, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1992.
- _____. *Without Authority*. Edited and translated by Howard V. Hong and Edna H. Hong, Princeton University Press, 1997.
- LESSING, G. *Lessing's Theological Writings*. Selected and Translated by Henry Chadwick. Stanford: Stanford University Press, 1957.
- LUTHER, M. Heidelberg Disputation. In: LULL, T. F. ; RUSSEL, R. R. (Ed.). *Martin Luther's Basic Theological Writings*. Minneapolis: Fortress Press, 2012
- MCGRATH, A. *Luther's Theology of the Cross*. Oxford: Basil Blackwell, 2011.
- MARTENSEN, H. L. Rationalism, Supernaturalism and the principium exclusivum. In: CAPPELØRN, N. et al. (Ed.). *Kierkegaard Studies Year book 2004*. Berlin and New York: de Gruyter, 2004. p. 583-598.
- MACQUARIE, J. *Jesus Christ in Modern Thought*. London: SCM Press, 1990.
- PASCAL, B. *Pensées. Oeuvres Complètes*. Presentation et Notes de Louis La Fuma. Paris: Seuil, 1963.

PATTISON, G. *Kierkegaard and the Theology of the Nineteenth Century*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

STEWART, J. *Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

STRAUSS, D. F. *The Life of Jesus Critically Examined*. London: SCM Press, 1973.

SØE, N. H. Kierkegaard's Doctrine of the Paradox. In: THULSTRUP, N.; JOHNSON, H. (Ed.). *A Kierkegaard Critique*. New York: Harper and Brothers, 1962. p. 207-228.

Domingos Salgado de Sousa é doutor pela Universidade de Otani, Kyoto, Japão (2004). Publicações mais recentes: Epistemic Probability and Existence of God. A Kierkegaardian Critique of Swinburne's Apologetic. *The Heythrop Journal*, n. 55, p. 45-58, 2004. *O Conceito de Shinjin e Fé em Shinran e Kierkegaard*, Kyoto, Minerva, 2015 (Publicação em Japonês). Kierkegaard e o Conceito de Pecado. Paradoxo de Inevitabilidade e Responsabilidade. *Revista Española de Teología*, n.76, 125-149, 2016.

Endereço: Nanzan University, Showa-Ku, Yamazato-cho 18, Nagoya
466-8673 Japan
sousa@nanzan-u.ac.jp