Cristologia de Kierkegaard: ausência de filosofia?

Thiago Santos Pinheiro Souza[1]

Esta comunicação pretende falar sobre o uso da filosofia na cristologia de Søren Kierkegaard. Desde o início da sua produção literária – marcada pela publicação de *O conceito de ironia constantemente referido a Sócrates* – Kierkegaard já demonstrara preocupações cristológicas. É, todavia, em outros escritos, convencionados como religiosos, que a figura de Cristo ganha maior robustez. E a obra que carrega o tom acentuadamente cristológico é *Prática no Cristianismo*, do pseudônimo Anti-Climacus. Ele, no entanto, não quer fazer uma cristologia como as que aparecem nos livros de teologia sistemática, nem lança mão do arsenal filosófico para tal empreitada, algo que ocorre quando ele lida com a concepção de desespero em *A doença para a morte*, também de Anti-Climacus. Antes, porém, o autor é enfático ao defender que cai em engano todo o esforço que pretende demonstrar a inteligibilidade de Jesus por meio da filosofia. Sendo assim, como então falar de uma cristologia sem uso de uma linguagem filosófica? Quais seriam os desdobramentos desse discurso? Quais alternativas tais concepções teriam? Pretendemos, assim, seguir algumas marcas da cristologia do filósofo dinamarquês, buscando compreender a sua recusa em formular um discurso comprobatório.

Por mais que existam divergências e diferenças entre filosofia e teologia, o discurso teológico não deixou de lançar mão da filosofia em suas deliberações mais remotas. Aliás, uma teologia que não tenha um diálogo coerente com a filosofia tende a ter sua credibilidade posta em dúvida. Todavia, Kierkegaard filósofo e teólogo tido como um dos mais importantes, ao abordar a cristologia, parece não lançar mão do arsenal filosófico necessário, como fizeram outros como Tillich, Bultmann, Pannenberg etc. A filosofia se apercebe de uma série valores e deliberações para se estabelecer, tais como: coerência, articulação comprobatória, razão, história, lógica etc. A teologia, porém, possui o elemento pístico, o aspecto da fé. Mas ela, também, usa os valores e deliberações da filosofia.

Quero fazer referência a duas maneiras, com as quais estamos acostumados, de trabalhar a cristologia e o esforço filosófico no mesmo ato. A primeira delas pode ser vista nos primórdios do cristianismo. A segunda, por sua vez, vem na esteira da episteme que deu

[1] Doutorando em Teologia (FAJE) com bolsa da CAPES. Mestre em Ciência da Religião (UFJF). Bacharel em Teologia.

lugar ao movimento conhecido como liberalismo teológico, bem como a outros movimentos teológicos correspondentes a ele.

Os primeiros escritos produzidos pela igreja – escritos esses que eram cristológicos – já começavam a lançar mão de termos consagrados da filosofia, e seus propulsores faziam constante referência ao contexto filosófico. O *logos* de João e os elementos dos discursos de Paulo são um exemplo explícito de como as grandes palavras da filosofia já estavam presentes na preocupação das tradições que escreveram o texto do Novo Testamento. Igualmente nos primeiros séculos de cristianismo, a filosofia estava presente. O uso mais denso da filosofia como recurso para provar as declarações cristológicas ocorreu nos concílios. Especialmente em Niceia I e em Calcedônia, os conceitos filosóficos são abundantes. Além disso, nestes concílios, os defensores da cristologia tradicional se utilizaram de uma articulação metódica, recusando a dizer algo como "cremos, mas não faremos esforço para provar a igualdade entre o Pai e o Filho". Ao contrário, eles buscaram mostrar "como" isso seria possível, apercebendo-se de termos como substância, pessoa, essência etc.

Já os autores expoentes do liberalismo teológico passaram a não conceber que Jesus é literalmente Deus. No bojo desse pensamento, acentuadamente filosófico, havia um recurso por eles adotado: eles explicavam a concepção do Deus-Homem como um símbolo, algo não literal, uma mito. Por um lado, os representantes desse movimento conseguiam se manter racionais, fazendo uso da coerência histórica, sem rejeitar um importante dogma teológico. Por outro lado, apontava para os problemas da literalidade ao considerar a filosofia e a razão como auxiliares ou componentes da estrutura de pensamento ao encarar a cristologia.

Kierkegaard, por sua vez, assume a postura consagrada nos concílios – o cerne do dogma – mas não empreende uma tentativa para mostrar como isso era possível. Torralba, estudioso de Kierkegaard, destaca que o filósofo dinamarquês não tinha intenção de escrever uma cristologia que fosse científica, coerente ou racional[2]. Os aspectos de sua reflexão demonstram claramente que ele acreditava que residia um mistério na vida de Jesus, de modo que ele mesmo não era capaz de compreender esse mistério. Conforme a atitude do autor de Copenhague, aquilo que ele anunciava – no caso, a cristologia – era uma importante concepção que possuía um caminho de "verdade" salvífica. Acreditar no teor da mensagem constituía-se, assim, uma importante ação e condição salvíficas. Ele mesmo declara que "Se um homem singular ser Deus, teria de se adorar esse homem individual".

[2] TORRALBA, *Cristologia de Kierkegaard*, 109.

Além disso, na compreensão kierkegaardiana, se o carpinteiro de Nazaré é Deus, a atitude dos seus interlocutores poderia ser duas: ou crer nisso, ou não crer. Os que não criam nessa assertiva assim o faziam porque ela não pode ser comprovada racionalmente. Contudo, em vez de elaborar uma cristologia que se utiliza da razão, Kierkegaard declara faticamente: é impossível uma cristologia assim. Conforme ele expõe, "não é preciso muita formação filosófica para entender que é um erro incompreensível afirmar que Deus pode ser revelado na figura de um homem particular. […] Não se pode pensar em uma maior bestialidade filosófica". De igual modo, ele considera que não se pode chegar a um conhecimento sobre Cristo por meio da história, e nem se pode demonstrar pela história que um ser humano particular seja Deus. Kierkegaard não pretende, como os concílios, demonstrar a divindade de Cristo. Ele põe a seguinte interrogação: "pode-se pensar em uma contradição mais insensata que a de querer demonstrar que um homem particular era Deus?". Kierkegaard, todavia, acredita nas declarações dos dogmas que não podem ser provados pela razão, ou pela história, ou pela filosofia. Verifica-se que há uma recusa, em Kierkegaard, em querer oferecer explicação racional sobre os dogmas cristológicos, e diz que a razão é impotente diante do mistério que neles reside. Sugere que o discurso de Kierkegaard sobre Jesus não é bem uma cristologia, e sim uma "cristo-alogia"[3].

A despeito da ausência de uma articulação comprobatória, existe um fio condutor lógico na estruturação de Kierkegaard. Dito de outra forma, há uma estruturação consecutiva. Um pensamento pode ter coerência interna, pode ser voltado para o seu próprio núcleo, sem que isso queira significar que ele seja externamente coerente. Ou seja: sua cristologia não é inconsequente. Qual seria, então, essa coerência interna, ou essa lógica interna da cristologia de Kierkegaard?

Primeiramente, ele deixa patente que as deliberações feitas por ele tem o intuito de servir de despertamento espiritual e edificação. Ele não criou sua cristologia motivado por uma percepção ingênua. Ele sabia dos problemas e desdobramentos de suas afirmativas. No entanto, apontar o intuito dos seus discursos não é suficiente para eximi-lo de usar quaisquer artifícios ou argumentações, mas serve como uma diretriz para se compreender aonde ele quer chegar.

Em segundo lugar, Kierkegaard evoca a noção de paradoxo, o que também não resolve o problema de sua cristologia. O paradoxo tem sido evocado para servir como um coringa em situações difíceis para a lógica, a razão, ou a argumentação. Se algo é contraditório, se algo

[3] TORRALBA, *Cristologia de Kierkegaard*, p. 110

não se sustém, expõe-se o caráter paradoxal desse algo. Existem seis conotações de paradoxo da obra de Kierkegaard.

> 1) *o paradoxo existencial* surge do fato de que a pessoa que conhece é um sujeito existente, da justaposição entre os reinos da existência e do conhecimento. A referência aqui é Sócrates, que procura expressar a verdade que conhece na existência. Deve-se notar que, de forma ainda mais intensa do que no socrático, Kierkegaard perceberá esta forma de paradoxo como propriamente cristã; 2) *o sentido dialético* é usado para referir a uma contradição que, todavia, poderia e deveria ser resolvida pelo pensamento. Este sentido do termo é mais usado na juventude de Kierkegaard, tendendo a desaparecer em sua obra mais madura; 3) o *sistematicamente incompreensível* refere-se ao paradoxo que não pode ser explicado racionalmente, implica a percepção de que há coisas que a razão não pode explicar, como no caso de sistemas que não conseguem esclarecer seus pressupostos nos termos do sistema mesmo; 4) *o autocontraditório* – na opinião de McKinnon mais próximo do propriamente cristão do que os outros sentidos – é a expressão da oposição entre os propósitos do cristianismo e aqueles do homem natural; 5) o *histórico dependente* diz respeito ao fato de que, no cristianismo, a fé se refere a eventos históricos; e 6) o *aparentemente contraditório* diz respeito aquilo que pareceriam ser contradições no cristianismo, mas que, de fato, não o seriam. […] É neste sentido que Kierkegaard diria que o cristianismo é um paradoxo[4].

Dada essa compreensão, percebe-se que a cristologia de Kierkegaard é apofática e está arraigada na tradição mística, como se percebe em muitas figuras proeminentes do cristianismo medieval[5]. Em outras palavras, Kierkegaard enfatiza a necessidade da fé para se encarar o dogma cristológico. Por exemplo, no início da obra *Prática do Cristianismo* contém uma oração na qual ele escreve o seguinte: "Senhor Jesus, permita que sejamos contemporâneos teus e que te vejamos em tua figura autêntica". Naturalmente, não há como voltar no tempo para ser contemporâneo de Jesus, o que indica o aspecto paradoxal da sua cristologia.

Em terceiro lugar, está a crítica contra Hegel. O filósofo de Stuttgart é um grande espectro na obra de Kierkegaard. A pretensão de Hegel era escrever um sistema racional, capaz de oferecer as respostas de modo articulado, o que deixa entrever que Kierkegaard teria uma outra percepção a esse respeito.

Uma vez observadas essas características da sua cristologia, pode-se entender que ele via as ideias de Hegel como não condizentes com o genuíno cristianismo. Atacar tais ideias era uma forma de apontar, por assim dizer, para um caminho de edificação e despertamento espiritual. A alternativa, assim, seria a de propor a fé e o paradoxo como recursos para se conceber a fé.

[4] ROOS, *Tornar-se cristão*, p. 116
[5] TORRALBA, *Cristologia de Kierkegaard*, p. 110

Diante dessa problemática e desses aspectos de sua cristologia, acredito que ela tem algo a nos ensinar. É pertinente que façamos uma reflexão e uma pergunta sobre a cristologia de Kierkegaard. Não seria ela um exemplo de coerência, humildade e reconhecimento da própria limitação do discurso teológico? Ou seja: de um lado está o dogma, a fé, as declarações fortes do cerne do cristianismo; do outro, a razão, a filosofia, a articulação. Não há como usar a segunda para fundamentar a primeira. Logo, não seria pertinente valorar o limite da teologia? Sabemos e reconhecemos este limite, mas pouco o enfatizamos.

Aprendemos a linguagem filosófico-teológica, a argumentação filosófico-teológica, a inquietação filosófico-teológica, o método filosófico-teológico. Somos tão dados à palavra e à estruturação de uma ideia, à defesa de uma concepção. Será que não deveríamos repensar os limites da articulação? Ou seja: não seria importante que aprendêssemos o silêncio filosófico-teológico, o limite filosófico-teológico? Falar em silêncio, em uma sociedade científica, é quase que um convite a entregar-se ao fracasso. Especialmente quando se trata de questão de fé! A fé tem o seu lugar, assim como a filosofia tem o seu.

Talvez Kierkegaard tivesse feito uma concessão ao mencionar a impossibilidade da articulação filosófica em sua cristologia. Ele chama atenção para isso, ao apontar o seguinte: “o Deus-homem é o paradoxo, o paradoxo absolutamente; por isso, é quase certo que a razão tem que paralisar-se diante disso”. Ele também expressa um estupor diante deste quadro: “oh, a profundidade do sofrimento, abissal à razão humana: ter que ser sinal de escândalo para ser objeto de fé!

Pode ser que, por meio dessa forma que o teólogo e filósofo dinamarquês tenha de compreender a teologia e a filosofia, consigamos entender o teor de sua declaração: “um deus que quando se revela não faz tremer o mundo, não é um Deus, e sim uma ilusão idealista”.