

Fé e política no pensamento teológico de Kierkegaard

Abordar fé e política¹⁹¹ no pensamento teológico de Kierkegaard é um desafio, não tanto no que tange ao conceito de fé, uma vez que a fé e o verdadeiro cristianismo são a sua preocupação fundamental. Apesar do teólogo não trabalhar especificamente o conceito política em sua obra *Temor e Tremor*, é possível fazer uma leitura que possibilita interpretar no seu estágio ético que a política está dentro desse estágio. Isto partindo do pressuposto de que não existe ética sem atuação política. Seja a ética privada dos costumes pessoais e familiares ou a ética pública da ação do cidadão na cidade. Por isso, para Kierkegaard, “o herói trágico é a figura ética pagã por excelência. As ações de Agamenom, Brutus e Jefté são todas eticamente defensáveis. Seus casos envolveram um conflito entre seus deveres como pais e seus deveres como cidadãos”.¹⁹² Desse modo, se a ética se preocupa com os direitos e deveres do ser humano não é correto achar que possa existir uma ética sem elementos políticos. Se para Aristóteles o homem é um animal político, é correto afirmar também que o ser humano é um animal ético por excelência, porque ética e política estão estritamente relacionadas.

Quando Kierkegaard, por exemplo, critica a união de Igreja e Estado na Dinamarca de seu tempo, ele está fazendo política ao procurar provar aos religiosos e políticos que a fé não pode pertencer ao poder político (ao Estado). Para ele, a natureza da fé é espiritual e divina, enquanto a política é natural e mundana. Ao citar a filosofia do direito do Hegel, que é a sua *filosofia política*, no *problema III* de *Temor e Tremor*, Kierkegaard está querendo mostrar que a fé não pertence à ética¹⁹³, ao direito ou à política, como se da política fosse, ao contrário, o lugar da fé é no quarto secreto, no privado e no silêncio. A política ou a sociedade interessa saber apenas que alguém do oculto ou do secreto (de fé) *está aí*. Pois se a fé age

¹⁹¹ Política: Tudo aquilo que diz respeito aos cidadãos e ao governo da cidade, aos negócios públicos. A filosofia política é assim a análise filosófica da relação entre os cidadãos e a sociedade, as formas de poder e as condições em que este se exerce, os sistemas de governo, e a natureza, a validade e a justificação das decisões políticas. In: JAPIASSÚ, Hilton, MARCONDES, Danilo. *Dicionário Básico de Filosofia*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1996, p. 215.

¹⁹² GOUVÊA, Ricardo Quadros. A palavra e o silêncio, p. 230.

¹⁹³ A ética aqui tratada é a ética-primeira como pensam Almeida e Valls conforme exposto no capítulo anterior.

acima do geral, isso inclui dizer também que a fé atua acima da política, porque a política reside no geral. Para Kierkegaard, seguindo a tradição cristã, a fé não pertence à ética, é a ética que pertence à fé. Porque a ética nasce da convivência da comunidade religiosa que originou todas as normas éticas que organizou a conduta das pessoas. Não obstante, a ética ter sua origem na religião, com os códigos e tratados de boa convivência humana, como os “dez mandamentos” da tradição judaico-cristã ou o código de Hamurabi¹⁹⁴, considerado o tratado de leis mais antigo que a humanidade tem conhecimento.

O desafio que está em questão no pensamento teológico de Kierkegaard, portanto, é como o religioso pode relacionar dialeticamente a fé e a política na vida cotidiana. Agora a preocupação deste capítulo é tentar desenvolver uma ideia de que é possível uma convivência razoável entre fé e política no pensamento do teólogo dinamarquês. Segundo Silentio havendo um dever absoluto para com Deus, o paradoxo de fé é estabelecido e o Indivíduo passa a viver acima do geral (das normas e padrões político-sociais) numa relação absoluta com o absoluto, como Abraão fez. Abraão amou primeiro a Deus e as demais coisas lhes foram acrescentadas.

Em *Temor e Tremor*, o silêncio de Abraão demonstra que a sua fé vive no oculto em completa oposição ao mundo. De outro lado, as justificativas dos heróis trágicos expressam que a manifestação ética é pública, por isso política. Pois “o ético é o exposto, o manifesto. A linguagem ética é a linguagem pública”.¹⁹⁵ Logo, a relação da *fé oculta* com a *política* é um desafio para Kierkegaard, no entanto, o ser humano de fé enquanto viver neste mundo terá que responder politicamente, seja ativamente ou tendo uma postura *apolítica*, como por vezes Kierkegaard é acusado de ter, por acreditar que o Indivíduo de fé não encontra respaldo no campo político. Isso se explica, segundo Gouvêa, porque para Johannes de Silentio,

não há salvação mediada pela ética, pela sociedade, ou mesmo pela igreja. Salvação exige que cada um se torne “indivíduo singular” perante Deus. Uma pessoa de fé é uma pessoa que tem uma relação direta e pessoal com Deus. A pessoa de fé é, de uma perspectiva cristã, a pessoa que encontrou Deus em Jesus Cristo e cuja vida foi transformada por este encontro. Esta relação tem como objeto o “paradoxo” de Deus como ser humano, e requer que o crente se torne um “contemporâneo” de Jesus através de uma vida de discipulado. Ainda que em *Temor e Tremor* a pessoa de fé

¹⁹⁴ Para maior conhecimento: GUIMARÃES, Deocleciano Torrieri (Org.). Código de Hamurabi, São Paulo: Rideel, 2006.

¹⁹⁵ GOUVÊA, Ricardo Quadros. A palavra e o silêncio, p. 251.

seja indistinguível de qualquer “burguesão despreocupado” (*spidsborger* no texto dinamarquês), no veronímico *Prática do Cristianismo*, por exemplo, a pessoa que sabe que ser um seguidor vai colocá-lo em oposição ao mundo.¹⁹⁶

Agindo assim, o ser humano de fé ama primeiro a Deus, e a partir desse amor a Deus sua atuação no mundo é definida, inclusive, a sua relação política. O ser humano que é guiado pelo Espírito Santo de Deus, tem todas as dimensões da sua vida perpassada pela presença de Deus. O religioso paradoxal sabe que “o mundo não é tão divino que o verdadeiro seguidor possa se amalgamar plenamente em seus valores”.¹⁹⁷ Ele sabe que sua salvação só depende de sua relação de fé com Deus. Portanto, qualquer tentativa de mediação ética, social e política para a salvação do ser humano será pura tentativa vã, pois na visão kierkegaardiana somente o criador divino pode salvar a sua criação. Assim, o ser humano sem Deus está completamente perdido se sua esperança estiver na política, como muito acreditam. Portanto, a relação do cristão com a fé e a política deve ser sempre de forma paradoxal. Johannes de Silentio tratando do herói trágico como símbolo do ser humano ético, sendo Sócrates o seu mais excelente exemplo, diz que,

o herói trágico, favorito da ética, é o homem puro; também posso compreendê-lo e tudo o que ele faz passa-se em plena claridade. Se vou mais longe tropeço sempre com o paradoxo, quer dizer, com o divino e o demoníaco porque o silêncio é um e outro. O silêncio é a armadilha do demônio; quanto mais ele é mantido mais o demônio é terrível; mas o silêncio é também um estádio em que o Indivíduo toma consciência da sua união com a divindade.¹⁹⁸

O herói trágico é um político por natureza. Aliás, toda a construção da tragédia grega tinha como objetivo explicar a construção política das cidades gregas. Os heróis trágicos eram heróis políticos, pois a tarefa deles era salvar o seu Estado ou suas normas éticas, por isso eles eram exaltados e admirados por sua coragem. Silentio diz que o herói trágico é o favorito da ética, pois ele cumpre o propósito da ética pública, isto é, dos padrões político-sociais vigentes. Já o silêncio do religioso é uma grande armadilha, porque ele não se mostra, mas se oculta no mistério de Deus. Não por acaso, Johannes defende que o silêncio é o estádio do Indivíduo tomar consciência da sua relação com Deus, através de Cristo Jesus. No duplo movimento do crente ele se relaciona com Deus e depois volta para o segundo movimento de relacionamento com o mundo, mundo este que não pode ser outro

¹⁹⁶ GOUVÊA, Ricardo Quadros. A palavra e o silêncio, p. 258.

¹⁹⁷ Ibid.

¹⁹⁸ KIERKEGAARD, Soren Aabye. Temor e Tremor, p. 163.

senão o político. Por isso, a obra *Temor e Tremor* deixa pista para se pensar que a fé pode ressignificar a ação política do cristão no mundo, a partir da ética cristã, no estágio religioso. Pois, o que Johannes de Silentio está pensando nesta obra é a insuficiência da ética-primeira ou ética hegeliana diante da verdadeira fé.

Para Silentio, “Aristóteles conta na *Política* uma anedota referente aos distúrbios ocorridos em Delfos causados por uma história de casamento”.¹⁹⁹ Silentio conta essa anedota para tratar da importância do silêncio (estético ou religioso) e da fala (ética). A anedota aborda o fato de um noivo ter sido informado pelos áugures (sacerdotes), em cima da hora das bodas, que uma desgraça aconteceria depois do casamento. Diante de terrível profecia o noivo cancela o casamento e matem-se em silêncio sobre o motivo do rompimento nupcial. Para Silentio, a estética admitiria que o noivo se calasse, “no entanto a ética ordena ao noivo que fale”.²⁰⁰ A fala, portanto, tem em si um caráter público e coletivo, já o silêncio pode ter um valor estético ou religioso. Porque quanto ao noivo “o seu heroísmo consiste, então, essencialmente em renunciar à magnanimidade estética, que, neste caso, não poderia ser suspeita da ponta de vaidade que oculta o secreto, porque ele deve ver claramente que causa a desgraça da jovem”.²⁰¹

O fato de Kierkegaard citar a *Política* de Aristóteles mostra que sua crítica à ética-primeira como um fim em si mesmo contempla a perspectiva política, à medida que sua preocupação é mostrar que o herói trágico cumpre bem o desejo ético-político, mas mata a sua autêntica subjetividade. Voltando ao noivo:

o seu silêncio não teria, como motivo, a vontade de entrar como Indivíduo em uma relação absoluta com o geral, mas no fato de ter entrado como Indivíduo numa relação absoluta com o absoluto. Deste modo poderia, suponho, achar ali o repouso, enquanto seu magnânimo silêncio seria constantemente perturbado pelas exigências da ética.²⁰²

Como já abordado anteriormente a ética despreza o silêncio e exige a manifestação. O noivo recusa celebrar o casamento por causa das exigências éticas. Diferentemente, Abraão abriu mão da ética e da política, para entrar na dimensão espiritual (estádio religioso) que o homem natural (homem ético) não consegue entender. O fato de Abraão subir com Isaque e descer com Isaque e formar uma

¹⁹⁹ KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Temor e Tremor*, p. 163, et. seq.

²⁰⁰ *Ibid*, p. 165.

²⁰¹ *Ibid*.

²⁰² *Ibid*, p. 166.

grande nação indica que sua fé foi capaz de realizar a vontade de Deus, pois passou na prova de fidelidade a Deus. Portanto, Abraão foi capaz do movimento da fé e do movimento da política, porque a formação de uma nação constitui uma ação política. Se tratando de Abraão a fé conduziu o seu fazer político como o patriarca do povo judeu. Por causa disso, não se pode esquecer que fé e política eram elementos inseparáveis dos povos antigos. Isso vale para o povo judeu e para o povo grego.

Abordando a tragédia grega, Gazolla afirma:

a tragédia, não se pode perder tal perspectiva, é poesia relacionada ao rito e ao mito, portanto à mimética sagrada; tem finalidades mítico-cívicas e não somente cívicas. Afinal, não podemos dizer que *pólis* grega é essencialmente cívica (ou política) e não mítica. Seria um anacronismo de nossa parte. O grego do século V a.C. tem o pensamento mítico, apensar de a estrutura das *póleis* já sinalizar em seus alicerces a possibilidade de um *logos* não-mítico, como será o *logos* filosófico, posse de alguns poucos cidadãos.²⁰³

Para Gazolla, não era possível uma sociedade antiga que não pensasse a política e a mítica como parte da formação social. Como já abordado também por Vernant essas sociedades eram organizadas com esses dois pilares: mito e política. Somente com a chegada da filosofia tentou-se um pensamento não-mítico, entretanto, mesmo com todo o esforço da filosofia de retirar o mítico do cenário da sua reflexão, tal esforço se mostrou ineficaz. Conforme Gazolla, a tragédia tinha a finalidade de tratar a cidade com o caráter político e religioso. Portanto, não se pode afirmar que a *pólis* grega era apenas política.

Ao trazer as tragédias gregas para *Temor e Tremor*, Kierkegaard, quer fazer um paralelo entre a tradição grega e a tradição judaico-cristã. A primeira que tem uma relação com a política e a mítica sempre no campo da imanência; a segunda que separa transcendência e imanência em categorias diferentes. Abraão tem uma fé transcendente que extrapola os limites da ética imanentista para se relacionar com Deus. Para o religioso paradoxal, somente depois da experiência de fé o ser humano pode agir politicamente no mundo. Seguindo Abraão, compreende-se que a fé sempre precede à ética e a política. Assim, quando a ética pede a manifestação ela tem um aspecto político, isto porque ela pretende responder a coletividade. Por outro lado, a fé não tem essa mesma preocupação de responder ao público, uma vez

²⁰³ GAZOLLA, Rachel. Para não ler ingenuamente uma tragédia grega, p. 51.

que ela atua no campo do privado e oculto. A fé não se preocupa a priori com o político ou público. O religioso paradoxal não está interessado em saber o que a opinião pública pensa dele. Ele age segundo a sua fé em Deus por isso se silencia na relação com o absoluto. Se a fala assume aqui uma dimensão ético-política, o silêncio do religioso tem um caráter de fé incondicional e transcendental a Deus. O ser humano de fé se entende como pecador e sabe que sua ação ético-política dependerá sempre da orientação da Deus.

Segundo Silentio,

no pecado, o Indivíduo encontra-se já, no sentido do paradoxo demoníaco, acima do geral; porque há, por parte do geral, contradição ao exigir a sua própria realização daquele que falta a *conditio sine qua non*. Se a filosofia pensasse, entre outras coisas, que o homem poderia agir de acordo com seus ensinamentos, disso adviria um singular comédia. Moral [ética] que ignora pecado é ciência vã; mas se o admite, encontra-se por tal fato fora da sua esfera. A filosofia ensina que o imediato [instante] deve ser suprimido. Sem dúvida: mas não é exato dizer que o pecado, como a fé, é, sem outra explicação, o imediato.²⁰⁴

Para Kierkegaard não existe fé cristã que negue o pecado que impede que todos os seres humanos realize o ideal da ética universalista. E a única forma do ser humano vencer a sua própria natureza pecaminosa e o mundo é reconhecendo o seu pecado e se arrependendo de todo coração e aceitando, desse modo, a inaudita graça de Cristo Jesus, através da fé. Somente depois do arrependimento do pecado diante de Deus que o ser humano pode receber o perdão e a salvação e começar a realizar o propósito do reino de Deus no mundo. Para Ricardo Gouvêa:

cada homem se torna um indivíduo singular como pecador perante Deus, e Abraão não era exceção a esta regra. Se acreditamos, como Kierkegaard acreditava (mesmo que Johannes não o fizesse), que todos os seres humanos são pecadores, então deveremos concluir que ninguém pode realizar o universal. Isto por si só era suficiente para pôr um fim à ética da universalidade, que o racionalismo moderno havia trazido de volta da filosofia grega.²⁰⁵

O que Kierkegaard pretende em Temor e Tremor é provar que a fé é superior às coisas desse mundo passageiro, isso inclui a *razão* ética-política do racionalismo. A ética universalista nega o pecado, diferente da ética cristã de Kierkegaard, que foi tão radical na afirmação da fé, que de fato, sua visão religiosa num primeiro olhar parece totalmente contrária à ação política. Mas como já abordado no primeiro capítulo, sua vida foi combativa contra a degeneração da Igreja ligada ao Estado.

²⁰⁴ KIERKEGAARD, Søren Aabye. Temor e Tremor, p. 169.

²⁰⁵ GOUVÊA, Ricardo Quadros. A palavra e o silêncio, p. 267.

Não se pode negar, portanto, que Kierkegaard teve uma atuação política ativa em Copenhagen. Logo, pensar que Kierkegaard é um apolítico é deixar de levar em consideração toda a sua crítica pública a Igreja de Estado da Dinamarca. Por tudo isso que é possível afirmar que Kierkegaard foi um grande crítico social do seu tempo. O que ele defende é que a fé cristã (cristianismo) só pode ser concebida separada da política de Estado.

É possível até traçar uma comparação entre Kierkegaard e os hegelianos: Kierkegaard acredita que por causa do pecado somente pela fé o homem pode ter salvação; os hegelianos por negarem o pecado encontram na ética e na política gregas a solução a existência humana. Entretanto, para Kierkegaard, as virtudes éticas, que para os gregos eram inseparáveis da política, não podem salvar a existência humana. Os gregos defendiam que o ser humano só pode viver em sociedade buscando o Bem e a felicidade pessoal e coletiva. Já Abraão defende que somente a fé como movimento de entrega total a Deus, pode salvar o ser humano e fazer com que ele pratique o bem divino aqui no mundo.

Na perspectiva de Abraão, segundo Kierkegaard, primeiro vem a fé, depois a ética e a política. No entanto, isso não significa que o homem ou a mulher de fé não possa atuar politicamente no mundo. Esse é o duplo movimento da fé que reestabelece a relação com Deus e lança o indivíduo de volta ao mundo; e felizmente ou infelizmente não existe um mundo que não seja político. Assim, o cristão deve viver nesse mundo dialeticamente entre a fé e a política. Aliás, “a tese de Kierkegaard, de que a subjetividade é a verdade, quer dizer implicitamente que a verdade tem sua essência no processo vivo da fé”.²⁰⁶ Portanto, não há dúvida que Kierkegaard viveu dialeticamente e paradoxalmente a interioridade e a exterioridade; a fé e a política. Ainda que de forma contraditória ao negar a coletividade em nome da individualidade e da fé. Contudo, é possível pensar que isso não passa de uma ironia kierkegaardiana na mesma linha daquela que ele diz não ser cristão para afirmar que era cristão, numa sociedade em que todos eram cristãos por força da Lei.

Theodor Adorno faz uma crítica a Kierkegaard ao ponto de chamá-lo de misantropo, porque defendia que o dinamarquês tinha se transformado num

²⁰⁶ ADORNO, Theodor Wiesengrund. Kierkegaard: a construção do estético. São Paulo: Editora UNESP, 2010, p. 311.

isolacionista ascético, contra a política e a sociedade. Adorno reconhece, entretanto, o que parece muito contraditório em Kierkegaard, diante de toda crítica social que ele desenvolveu até a sua morte em Copenhague. Segundo Adorno, analisando criticamente a doutrina do amor do teólogo, a sua tentativa de negar o mundo é inútil. Porque,

pelo sacrifício de si próprio atreve-se o espírito a dominar a natureza, e o sacrifício ameaça arrastar em seu redemoinho todos os entes. Nem bem domadas, já se agitam as forças da destruição. A recaída na mitologia, na magia da ascese, é preparada justamente por aquela espiritualização que não tem consideração por nada. Quanto mais cruelmente Kierkegaard pretende expulsar com o forçado a natureza [o mundo], tanto mais completamente decai nela.²⁰⁷

Para Adorno, a proposta de amor de Kierkegaard que coloca todos os homens como iguais, não passa de uma abstração que desconsidera e legitima a desigualdade na sociedade. “Uma doutrina do amor que se pretenda realista é inseparável de uma compreensão da sociedade. Essa permanece vedada a Kierkegaard. Em lugar da crítica da desigualdade da sociedade aparece uma doutrina fictícia, meramente interior, da igualdade”.²⁰⁸ A tentativa de Kierkegaard de se manter indiferente às questões político-sociais não se confirmam pela sua própria postura pública na sociedade dinamarquesa. Por isso que para Adorno o seu

rigorismo ascético só é mantido por Kierkegaard abstratamente; ele o abafa logo que poderia conduzir a conflitos sérios com o “*status quo*”, o qual ele condena no conceito. De modo algum pode o mundo ser condenado lá onde ele frustra o direito real. A doutrina extrema do amor, de Kierkegaard, une-se à repressão: da pulsão, à qual não é permitido satisfazer, e à do espírito, ao qual não é permitido questionar; como de costume, hostilidade ao espírito e hostilidade ao prazer andam juntas.²⁰⁹

O que para Adorno parece uma misantropia de Kierkegaard pode ser entendido por outra perspectiva como um pensamento paradoxal do teólogo existencialista. Ele pode ser compreendido também como a síntese existencial do asceta e do político. No entanto, não se pode esquecer que o caráter ambíguo do pensamento de Kierkegaard, de fato, o coloca em uma posição sempre limite, reconhecido pelo próprio filósofo Adorno ao criticar que

a misantropia de Kierkegaard, o paradoxal desamor de sua doutrina do amor, ao mesmo tempo o capacitam, como a poucos outros, a diagnosticar o caráter burguês. [...] Uma vez aplicado à sociedade, os motivos obscuramente mitológicos da misantropia de Kierkegaard têm o agulhão da verdadeira indignação. Poder-se-ia

²⁰⁷ ADORNO, Theodor Wiesengrund. Kierkegaard: a construção do estético, p. 317.

²⁰⁸ Ibid., p. 324.

²⁰⁹ Ibid., p. 326.

pensar no Hagen da *Canção do Nibelungo*, no qual a obstinação mítica se cruza com a ira do homem esclarecido [*Aufklärer*] contra os padres: essa ambiguidade é inerente a todo o luteranismo, e em Kierkegaard ela repercute enfim como uma bomba.²¹⁰

A análise crítica, do jovem Adorno, à teologia do amor de Kierkegaard é um tanto extremada e reducionista porque não leva em conta que a oposição de Kierkegaard ao mundo ou a sociedade está ligada principalmente às estruturas de poder político, que diferente dos socialistas como Adorno, Kierkegaard sabia que não mudaria significativamente. Kierkegaard pensa o mundo nas categorias negativas de pecado, sabendo que os cristãos são peregrinos nesta terra. Já Adorno, como um bom marxista analisa Kierkegaard nas categorias de um mundo sem pecado e completamente materialista. Logo, para Adorno é dever dos seres humanos construir o paraíso na terra. No entanto, não se pode negar o conservadorismo religioso de Kierkegaard, que pretendia vê, sobretudo, o cristianismo livre (e separado) das amarras do Estado, mas sua teologia continuava luterana e agostiniana, defendendo obstinadamente a fé genuína em Cristo. Não obstante, Kierkegaard sempre se denominar teólogo e escritor. Portanto, não é de admirar que um teólogo conservador do século XIX tenha pensamento considerado reacionário, para um pensador do século XX, como Adorno. Contudo, afirmar que a doutrina do amor de Kierkegaard coisifica as pessoas é um exagero retórico do filósofo Adorno, ou um desconhecimento dos conceitos bíblicos sobre o amor cristão.

Um dos espantos do jovem Adorno ao conservadorismo de Kierkegaard está no fato do teólogo dinamarquês defender nas “obras do amor” que:

exteriormente permanece tudo, de certa maneira, como antigamente: o homem deve ser o senhor da mulher, ela lhe deve obedecer; na interioridade, porém, está tudo transformado, graças àquela pequena pergunta feita à mulher, se ela deliberou em sua consciência que quer ter esse senhor, pois de outra maneira ela não o recebe.²¹¹

Adorno parece não compreender que essa é uma tradição teológica clássica da submissão da mulher ao homem, Kierkegaard tão somente segue a tradição teológica vigente. Infelizmente ele também é fruto do seu tempo. No entanto, a possibilidade da mulher poder escolher se casar ou não com um homem, fazendo-o

²¹⁰ ADORNO, Theodor Wiesengrund. Kierkegaard: a construção do estético, p. 327.

²¹¹ KIERKEGAARD, Søren Aabye. As obras do amor. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2013, p. 165.

seu senhor já está avançado para a doutrina do amor do teólogo. Isto porque ainda no século XIX adentrando ao século XX, em muitos contextos sociais, para falar só da Europa, a mulher não tinha tal direito ou privilégio. Vale ressaltar que o direito ao voto feminino²¹² teve a Nova Zelândia como o primeiro país a adotá-lo em 1893; na Alemanha do esclarecimento de (Kant, Hegel e Marx) só começou em 1918; na Dinamarca, em 1915; e na revolucionária França de Diderot (1713-1784) e Voltaire (1694-1778) as mulheres só tiveram direito a voto em 29 de Abril de 1945, sendo um dos últimos países da Europa a liberar o voto para as mulheres.

E as razões para as mulheres não votarem eram políticas, não expressamente religiosas. Isso prova que mesmo com toda a “claridade” defendida, como o sol de meio-dia, pelos iluministas europeus, contra as trevas da religião, tal claridade não foi capaz de tirar as mulheres do ostracismo político-social. Portanto, isso mostra que a força da tradição patriarcal, de origem religiosa sim, até hoje se renova para ditar as regras religiosas e políticas. Ainda hoje paira a ideia político-religiosa que a boa mulher deve ser: “bela, recatada e do lar”. Portanto, isso atesta que a mudança de mentalidade é historicamente lenta.

Ainda sobre as contradições da história do pensamento humano, Karl Marx com toda a sua ânsia de igualdade político-social não deixou de demonstrar seu *racismo* quando em 1886 “escreve à filha Laura sobre Paul Lafargue, sem saber que ele acabaria se tornando seu genro: ‘Este maldito Lafargue me aborrece com seu proudonianismo e não me deixará tranquilo até que eu tenha quebrado a sua cara de crioulo’”.²¹³ Segundo Muniz Sodré e Laura Paiva, “um dos pensadores mais iluminados e influentes da cultura mundial revela-se rudemente racista”.²¹⁴ Como se observa todos os seres humanos são pecadores e, consciente ou inconscientemente, seus sentimentos mais grotescos aparecem quando menos se imagina. Isso vale para Kierkegaard, Marx e Freud e Adorno. Numa perspectiva diferente, Ricardo Gouvêa afirma:

o que Kierkegaard está dizendo, através do Johannes, é que pura racionalidade e filosofia não podem prover a ética com um embasamento apropriado. Somente o

²¹² “Em 1893, a Nova Zelândia se tornou o primeiro país a garantir o sufrágio feminino, graças ao movimento liderado por Kate Sheppard”. In: https://pt.wikipedia.org/wiki/Sufr%C3%A1gio_feminino. Pesquisado em: 21/05/2016. Para maior informação sobre a emancipação da mulher consultar: SOLIZ, Neusa. A mulher no século XXI: Um estudo de caso, a Alemanha. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo; São Paulo: Instituto Goethe, 1988.

²¹³ SODRÉ, Muniz; PAIVA, Raquel. O império do grotesco. Rio de Janeiro: MAUAD, 2002, p. 15.

²¹⁴ Ibid., p. 16.

absurdo pode oferecer à ética a base paradoxal sobre a qual ela pode florescer como um campo de pensamento significativo. Somente a teologia que propõe a questão do pecado, que Kierkegaard corretamente percebe como o mais fundamental conceito na ética. Uma ética sem pecado nada mais é do que especulação inútil. Portanto, a ideia de pecado é finalmente apresentada. Agora entendemos que pecadores não podem realizar o universal. Kierkegaard acreditava que todos os seres humanos eram inevitavelmente pecadores.²¹⁵

Portanto, quando Adorno critica a doutrina do amor cristão de Kierkegaard, faltou a ele atentar para o quão paradoxal é o pensamento kierkegaardiano. No entanto, apensar das fortes críticas de Adorno a Kierkegaard, o filósofo alemão não deixou de considerar o lado positivo da teologia da fé e do amor de Kierkegaard para uma visão política do indivíduo como singularidade no mundo. Porque, para Adorno, “tal como na esquerda hegeliana, em Kierkegaard a crítica ao progresso significa, embora apenas implicitamente e num timbre teológico, uma crítica da civilização como desumanização”²¹⁶. Essa desumanização se revelou no alto capitalismo e no comunismo quando alienaram e alienam as pessoas em seu projeto de poder.²¹⁷ Adorno conseguiu entender que o objetivo de Kierkegaard era provar que o caminho do indivíduo só encontra plenitude existencial na fé em Jesus Cristo, por isso ele renegava a política para um segundo plano. Com isso não se pode imaginar uma mera negação ingênua da política e do mundo. Essa negação acontece nos termos do evangelho que escatologicamente propõe novos céus e nova terra. Assim, em termos kierkegaardiano, uma vez que não se pode esperar muito do mundo político, o ser humano *interior* encontra na fé cristã todo sentido que o mundo não pode oferecer. Isso significa viver a fé paradoxal em virtude do absurdo. Por isso, que se *Temor e Tremor* critica um limite da ética universalista, no livro “*As obras do amor*” Kierkegaard propõe uma ética cristã como projeto de vida ético-político aqui no mundo a partir da fé no crucificado e ressurreto. Portanto, a crítica político-social que ele faz é sempre em defesa do cristianismo do Novo Testamento.

²¹⁵ SODRÉ, Muniz; PAIVA, Raquel. O império do grotesco, p. 266.

²¹⁶ ADORNO, Theodor Wiesengrund. Kierkegaard: a construção do estético, p. 328.

²¹⁷ A crítica de Kierkegaard à civilização como desumanização estava preocupada em não deixar o ser humano se perder numa sociedade absolutista. “É verdade que sua indignação se dirige menos às condições estruturais do que aos sujeitos que as refletem. Junto com poucos pensadores de sua época, como E. A. Poe, Tocqueville e Baudelaire, ele pertence àqueles que farejaram algo das mudanças realmente ctônicas [de dimensões planetárias] que aconteceram no alto capitalismo com os próprios homens, com os comportamentos humanos e com a composição interna da experiência humana. É isso que confere a seus motivos críticos sua seriedade e sua dignidade”. In: ADORNO, Theodor Wiesengrund. Kierkegaard: a construção do estético, p. 328.

O livro sobre o amor contém, a esse respeito, um testemunho extraordinário. Ele indicou ali uma tendência da sociedade atual de massas, que em seu tempo deve ter estado ainda bastante latente: a substituição do pensamento espontâneo pela adaptação automatizada, tal como essa se efetua em conexão com as formas modernas de informação. Na hostilidade de Kierkegaard às massas, por mais conservador que seja seu comportamento, esconde-se, tal como em Nietzsche, algo da compreensão da mutilação // do homem pelos mecanismos de dominação que o transformam em massa.²¹⁸

Kierkegaard pensa que o sujeito humano deveria ser inegociavelmente emancipado da tutela das massas, do Estado e da religião oficial. Desejou até o fim da vida que as pessoas experimentassem a verdadeira fé cristã, sem caricatura ou máscara da religiosidade pagã, autodenominada cristã. Sua paixão pelo cristianismo moveu toda a sua vida para que as pessoas tornassem-se cristãs genuinamente pela fé, nunca por uma adoção política da Igreja estatal. Sua crítica político-social tinha como objetivo alertar as pessoas de seu tempo e de hoje que elas precisavam pensar por si próprias, não permitindo ser condicionadas por ninguém. O filósofo Adorno tem razão ao afirmar:

talvez, depois disso, a referência aos motivos de crítica social de Kierkegaard ganhe em plausibilidade. É verdade que ele deixa incólume a desigualdade do mundo. Mas o misantropo Kierkegaard tem para essa desigualdade o olhar saturnino – quase se diria, o olhar do amor. Ele sabe muito bem que a doutrina da igualdade burguesa, por exemplo, é mera ideologia, e que membros de diferentes classes, que se relacionavam uns com os outros em nome do cristianismo [*des Christlichen*] como se não fossem nada mais do que homens, geralmente só o fazem para, pelo consolo da igualdade metafísica, manter tanto mais incontestada a real desigualdade.²¹⁹

Assim, para Kierkegaard a fé deve governar a postura política do crente. Antes de o cristão ser político ele é uma existência “em virtude do absurdo”, da fé paradoxal. Ele era sensível às ideologias políticas de seu tempo e as combateu quando elas queriam manter sequestrado, o cristianismo, pertencente a Jesus Cristo. Ele defendia que a fé de Abraão deve ser assumida e encarnada por todo aquele que quer tornar-se cristão. Quanto à sociedade terá que aceitar o indivíduo inconfundível que “sou eu”. Kierkegaard tinha em mente que a esperança do cristão para este mundo (temporal) é relativa, enquanto a esperança na eternidade é absoluta. “A esperança, que Kierkegaard coloca frente à ‘seriedade do eterno’, não é, porém, outra senão a da realidade encarnada da redenção”. Portanto, Kierkegaard tinha a mesma fé do apóstolo Paulo: “Se esperamos em Cristo só nesta vida, somos

²¹⁸ ADORNO, Theodor Wiesengrund. Kierkegaard: a construção do estético, p. 328

²¹⁹ Ibid., p. 329.

os mais miseráveis de todos os homens” (I Coríntios 15.19). Os cristãos vivem neste mundo com a fé, a esperança e o amor do reino de Deus; e o reino de Deus não se compara ao reino dos homens. Isso não se trata de uma negação radical do mundo, mas de uma reapropriação do mundo através da perspectiva da fé cristã.

4.1.

Kierkegaard e a possibilidade de uma teologia política em Temor e Tremor

Este trabalho vem mostrando que a obra *Temor e Tremor* tem uma constante tensão entre a ética universalista e a fé de Abraão, que é afinal a fé cristã. Com isso, pensar a possibilidade de uma teologia política em *Temor e Tremor* é abrir caminho para um olhar mais profundo sobre as implicações políticas que estão dentro do arcabouço da ética universalista que conseguiu secularizar muitos conceitos teológicos para a política moderna, principalmente na formação do Estado moderno. Quando Johannes de Silentio faz a proposta de suspensão da ética universalista ou ética-primeira, ele está contestando uma teologia política hegeliana que não cabia dentro da mensagem cristã do Novo Testamento. Kierkegaard tenta resgatar conceitos caros para fé cristã como: a própria fé, amor, verdade, cristianismo, cristão etc., que tinham se perdido na cristandade estatal da Dinamarca e da Europa como um todo. Sua crítica radical ocorre contra a filosofia especulativa e a teologia liberal por ele entender que a razão ética formadora da política de Estado que pretendia negar a fé como mistério e transcendência.

Ao abordar o herói trágico como modelo da ética que a todos dominam, Kierkegaard está mostrando o modelo ético socrático do homem natural e mundano. Quando propõe como antítese com o homem de fé, Abraão, Kierkegaard quer provar que a vida cristã não tem ambições de poder político, mas sim poder do amor ao serviço dos seres humanos com a mensagem de Jesus Cristo. Os heróis trágicos lutam pela glória no mundo através de grandes feitos, entretanto, o cavaleiro da fé caminha em silêncio na relação com o eterno, na repetição da vida de Jesus Cristo. Tratando ainda sobre o silêncio de Abraão, Kierkegaard sabe que o cavaleiro da fé tem sua vida nas mãos de Deus. O Senhor é Deus, nunca o homem, como acredita o humanismo ateu. Por isso, “antes de examinar as suas últimas palavras, é-me indispensável primeiro sublinhar a dificuldade em que se encontra de poder dizer

qualquer coisa. A tribulação e a angústia do paradoxo residem, já se mostrou, no silêncio. Abraão não pode falar”.²²⁰ Abraão se calou e a única palavra que ele falou a Isaque foi que Deus iria providenciar o cordeiro para o sacrifício. A tribulação e a angústia estavam presentes na vida de Abraão, contudo, a sua fé foi determinante para Abraão, com temor e tremor, passar na prova divina. Para Silentio, pela fé o ser humano pode alcançar uma vida nova em Jesus Cristo na repetição religiosa (espiritual).

A vida cristã seria, portanto, uma sequência infinita de repetições, nas quais o indivíduo avança para uma espiritualidade cada vez mais evidente e comunhão com Deus cada vez mais pura. Esta sequência de repetições só é possível por meio da fé que o cristão deposita no amor de Deus revelado em Jesus Cristo, o amor que encobre uma multidão de pecados.²²¹

O teólogo dinamarquês trabalha pelo viés da repetição daquele que venceu o mundo não pela lógica racional, mas como o próprio *logos divino* (João 1.1-4). Essa vida religiosa de repetição só é possível para quem vive a fé em virtude do absurdo, no movimento paradoxal, que fundamenta a vida do verdadeiro cristão que recebeu a fé como dom de Deus. Assim a possibilidade de uma teologia política em Kierkegaard, em *Temor e Tremor*, nasce como a *negação* da teologia política proposta pelos filósofos e teólogos especulativos que negavam a teologia bíblica, o paradoxo da fé e o Jesus crucificado. Porque se a fé é um mero fenômeno da razão, não há mais possibilidade de transcendência que ligue o ser humano a Deus, então, o que resta é o mundo, e este se constrói política e eticamente. No mundo da teologia política positiva fé e política são da mesma natureza racional importante para a manutenção do Estado.

Para Kierkegaard isso cabe muito bem na mentalidade grega, mas no cristianismo é inaceitável. É neste aspecto que ele se torna apolítico, pois se ser político é misturar fé e política como faces da mesma moeda, “eu não sou político” diria Kierkegaard. O pseudônimo Johannes de Silentio, até poderia ser esse político hegeliano, mas não parece ser o de Kierkegaard. Desse modo, a teologia política de Kierkegaard poderia ser chamada de *teologia política negativa*, uma vez que ele começa com a negação do mundo e da sociedade para em seguida reavê-los ressignificando-os pela fé cristã em cada indivíduo. Kierkegaard tinha plena consciência que era impossível aos seres humanos estabelecerem o paraíso na terra

²²⁰ KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Temor e Tremor*, p. 182, et. seq.

²²¹ GOUVÊA, Ricardo Quadros. *A palavra e o silêncio*, p. 224.

como queria Marx, por exemplo.²²² Forjado na teologia bíblica de Lutero, sua visão de mundo se concentra no sujeito de fé que é significado pela experiência com Deus. E o absurdo da fé cristã está em *inverter* a ordem da lógica grega, quebrando constantemente o princípio da não-contradição, quando defende que é preciso negar para afirmar, morrer para germinar, perder para achar, além do mais terrível de todos: o paradoxo radical que é ser Jesus cem por cento Homem e cem por cento Deus. Logo, para quem tem uma mente racional grega e especulativa esses paradoxos de fé tornam-se inválidos. Mas Kierkegaard vai contra essa razão, ético-política que nega a fé como mistério ao aceitar justamente o absurdo da fé cristocêntrica que diz:

então disse Jesus aos seus discípulos: Se alguém quiser vir após mim, negue-se a si mesmo, tome sobre si a sua cruz, e siga-me; Porque aquele que quiser salvar a sua vida, perdê-la-á, e quem perder a sua vida por amor de mim, achá-la-á. Pois que aproveita ao homem ganhar o mundo inteiro, se perder a sua alma? Ou que dará o homem em recompensa da sua alma? (Mateus 16.24-26).

A obra *Temor e Tremor* pode ser entendida como uma crítica à profanação do cristianismo transformado numa teologia ético-política de dominação e manutenção das pessoas. Ao voltar aos gregos e gnósticos, Hegel e seus seguidores propuseram, cada um a seu modo, uma forma de panteísmo que anulava a relação de fé pessoal e misteriosa com Deus. No entanto, essa tentativa de tirar Deus do mundo, ou transformar o mundo em Deus tem sido uma tentativa frustrada. Segundo Vernant, isso os gregos já tinham tentado inutilmente no caso da filosofia tentar vencer o mito ou a mitologia dos seus antepassados. Para Vernant, a filosofia

²²² Para Vernant: “Mesmo quando acreditamos ter exorcizado a religião decretando oficialmente o ateísmo do Estado, foi o Estado que adotou a forma de alienação religiosa, conforme Marx o indicou em *A questão judaica*: ‘Resulta finalmente que o homem, mesmo quando se proclama ateu pela procuração do Estado, ou seja, se proclamou o Estado como ateu, esse homem continua embaraçado com a religião justamente porque só se reconhece como tal (como ateu) por um desvio, por um intermediário. A religião é precisamente o reconhecimento do homem por um desvio, por um intermediário’. É ainda essa ideia que Marx expressava quando escrevia no mesmo livro: ‘O Estado político é, frente à sociedade civil, tão espiritualista quando o céu frente à terra [...]’. Religiosos, os membros do Estado político o são devido ao dualismo entre a vida individual e a vida genérica [...]; religiosos, eles o são no sentido em que o homem considera como sua verdadeira vida a vida política situada além de sua própria individualidade. Entende-se então que Marx pode definir o espírito burocrático como segue: ‘O espírito burocrático é um espírito jesuíta, teológico de ponta a ponta. Os burocratas são os jesuítas e os teólogos do Estado do Estado. A burocracia é a República pronta. A autoridade é o princípio de seu saber e a idolatria da autoridade é seu sentimento. A burocracia deve então comportar-se como jesuíta frente ao Estado, quer esse jesuíta seja consciente ou inconsciente’”. In: VERNANT, Jean-Pierre. *Entre mito e política*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo (Edusp), 2002, p. 194.

lógica grega dos conceitos tentou vencer e desmitificar também o pensamento do tempo. Entretanto,

isso não significa que as formas antigas de racionalidade ainda não estejam vivas em outros níveis do pensamento. Na vida cotidiana de cada um de nós, na maior parte de nossa vida social, em muitos filósofos, em quase todos os políticos, ainda é essa razão do discurso que se expressa. Essa razão verbal é frequentemente justificadora, para não dizer teológica.²²³

Jean-Pierre Vernant descreve a realidade do funcionamento do pensamento do grego de ontem, mostrando que a razão ocidental de hoje foi fecundada por essa razão, ou melhor, por esse *logos* filosófico e mitológico dos gregos, principalmente na constituição da política. Por isso, as pessoas que não têm fé em Deus, ou têm uma crença panteísta, esperam unicamente na política como forma de transformação da vida e da sociedade como pensavam os gregos.²²⁴ Por outro lado, os verdadeiros cristãos esperam na providência e soberania divinas sobre a sua vida e a história da sociedade e da criação. Kierkegaard, ao fazer comparações, em *Temor e Tremor*, entre o *logos* (pensamento/discurso) grego²²⁵ e o *logos* cristão, quer mostrar principalmente aonde eles se distanciam. O primeiro é o pensamento discursivo e explicativo que mistura fé e política na cidade; o segundo é o verbo (*logos*) sagrado da mistagogia cristã, apartado necessariamente, num primeiro momento, das complicações próprias da política das massas ou das multidões como

²²³ VERNANT, Jean-Pierre. Entre mito e política, p. 195.

²²⁴ “Se eu fizer uma análise da religião grega, é claro que perceberei que o “crer” não é separável do conjunto das relações sociais e das práticas sociais. Não posso colocar a questão das crenças fora dos três elementos que constituem um sistema religioso: o primeiro elemento compreende o que chamamos de rituais. Crer, neste caso, é fixadas pelo calendário, os atos da vida cotidiana, a forma como me alimento, como me caso, como vou viajar, como tomo certas decisões domésticas ou mesmo políticas. Tudo isso não se faz de qualquer forma, mas existem regras que são ao mesmo tempo sociais, políticas e domésticas, e que também possuem um caráter religioso: porque se existe a ideia, como o vocabulário leva a crer, que se não o fizer estou agindo de forma não piedosa, ímpia, cometo uma falta que faz parte não só do campo civil, político ou jurídico, mas que é também religiosa. Isso tudo se encontra imerso na prática cotidiana, ao mesmo tempo individual, familiar, parte da organização do demo do qual faço parte e da cidade. As crenças, se me permitem dizê-lo, acontecem com as práticas. Temos a prova disso nos grandes processos por impiedade: quais são as acusações íntimas relativas ao divino. Os processos por impiedade tratam ora do fato de ter introduzido divindades estrangeiras à cidade, ora do fato de não cumprir como se deve os rituais previstos...”. In: VERNANT, Jean-Pierre. Entre mito e política, p. 198.

²²⁵ Segundo Vernant: “o filósofo, oriundo em parte das tradições religiosas (mas deixarei de lado as questões de gênese), e outra instituição; as grandes academias filosóficas, tais como aquelas que Platão e Aristóteles fundam. Nestas instituições filosóficas, Platão acata a antiga *paideia*, todas aquelas narrativas que ele chama, dando-lhes um sentido particular, de *mythoi*: narrativa, fábulas inventadas que se cantavam às crianças. A estas, deseja ensinar dois tipos de discurso novos do ponto de vista da crença e da racionalidade, que não podemos separar, pois havia uma certa racionalidade na narrativa mítica e outra racionalidade no discurso dos sofistas, e outra na crença do filósofo”. In: VERNANT, Jean-Pierre. Entre mito e política, p. 205.

os tratados ético-políticos universais propõem. No entanto, Gouvêa compreende que em Kierkegaard,

não se deve imaginar que religiosidade implica em ascetismo, monasticismo, sectarismo ou guetoísmo. Na repetição religiosa o indivíduo ao mesmo tempo abre mão do mundo ao seu redor, de si mesmo, e até de Deus, isto é, do amor de Deus, da relação com Deus, e recupera estas coisas, paradoxalmente e na força do infinito. Por isso, trata-se de uma repetição transcendental, pois implica na resignação absoluta e também na reapropriação daquilo de que nos fizemos distantes pela resignação.²²⁶

Ricardo Gouvêa continua afirmando:

portanto, reapropriamo-nos de Deus, de quem nos alienamos. Reapropriamo-nos do mundo, do qual nos alienamos, desesquecendo a interconectividade de todas as coisas. Reapropriamo-nos do mundo dando o segundo passo após o primeiro passo da resignação significa também não permitir que a atitude ascética, que é a atitude gnóstica de rejeição do mundo material, signifique o fim da caminhada espiritual do ser humano, mas apenas a primeira metade desta caminhada, que se completa com a segunda metade, simultânea, em que nos reapropriamos do mesmo mundo de que, asceticamente, abrimos mão.²²⁷

Como se pode constatar, a fé em virtude do absurdo, não é um certificado a negação absoluta da sociedade ou da política, mas se trata de uma negação em aceitá-la como um fim em si mesmo ou acima do indivíduo, haja vista, nada nesta vida ser maior que a fé. Por isso, para Kierkegaard, a ética pode ser suspensa para que a fé se manifeste plena e misteriosamente na interioridade da pessoa que busca ser ela mesma na experiência com Deus. Desse modo, uma possível teologia política em Kierkegaard só pode ser compreendida a partir do paradoxo da fé. O indivíduo abre mão do mundo, da sociedade e tudo o mais, para ao mesmo tempo ter tudo de volta ofertado por Deus. Como propõe Gouvêa é o paradoxo da negação e reapropriação pela fé, na realização do duplo movimento: no primeiro movimento há a negação do mundo; e no segundo movimento fé em virtude do absurdo acontece a reapropriação do mundo outrora negado. Portanto, Kierkegaard é fiel à fé cristã que diz que aquele que quiser ganhar o mundo (estruturas políticas), primeiro perdê-lo-á. Eis o paradoxo absoluto da vida cristã.

Chegando ao final do problema III, Kierkegaard explica o silêncio de Abraão como uma postura paradoxal de fé que colocou em xeque a ética universalista, de origem grega, que normatizou toda a política ocidental. Através do pseudônimo

²²⁶ GOUVÊA, Ricardo Quadros. A palavra e o silêncio, p. 224.

²²⁷ Ibid.

Johannes de Silentio (João do Silêncio), Kierkegaard mostra como Abraão realizou o duplo movimento. Ele afirma que Abraão em obediência a Deus não pôde falar:

contudo, conservou-se uma última frase de Abraão, e se, por um lado, consigo compreender o paradoxo, posso também compreender a sua inteira presença nessas palavras. Em primeiro lugar não diz absolutamente nada, é dessa forma que exprime o que dizer. A sua resposta a Isaac reveste a forma de ironia, porque é ela sempre que se emprega para exprimir qualquer coisa, sem, no entanto, dizer seja o que for. Se Abraão tivesse respondido: nada sei, haveria proferido uma mentira. Não lhe cabe pronunciar seja o que for, porque não pode dizer o que sabe.²²⁸

Johannes de Silentio continua afirmando:

portanto, responde apenas: *Meu filho, Deus prover-se-á ele próprio do cordeiro para o holocausto*. Aqui se vê o duplo movimento que se espera na alma de Abraão, tal como já se mostrou. Se tivesse simplesmente renunciado a Isaac sem fazer mais nada, teria expresso uma mensagem; porque sabe que Deus exige a Isaac em sacrifício, e que ele próprio está, nesse momento prestes a sacrificá-lo. A cada instante, depois de ter realizado este movimento, efetuou, portanto, o seguinte, o movimento da fé, em virtude do absurdo. Nesta medida, não mente; porque, em virtude do absurdo, é possível que Deus faça uma coisa completamente diferente.²²⁹

O teólogo cristão enxergava a dificuldade de adequação dos princípios da fé cristã com os ideais éticos, da secularização e da política, que sempre exigem o discurso justificativo (a fala pública), algo que Abraão e os cristãos não podem dar. Além do mais, a crítica de Kierkegaard estava alinhada com sua fé, pois quando ele analisa a vida de Abraão conclui que a fé deve ser a preocupação fundamental da existência humana que procura a felicidade. Assim, como Abraão, o cristão deve realizar o duplo movimento: o movimento infinito da resignação e o principal que é o movimento da fé, em virtude do absurdo. É essa postura de fé paradoxal tão radical de Abraão que o torna de impossível compreensão para Johannes de Silentio. Porque,

ainda que se vê que Abraão pode ser compreendido, mas somente como se compreende o paradoxo. Sou capaz, pela minha parte, de entender Abraão, vejo porém, ao mesmo tempo, que não possuo a coragem de falar, e ainda menos de agir como ele; contudo, de forma alguma quero exprimir, com isto, que a sua conduta seja medíocre, quando, pelo contrário, é o único prodígio.²³⁰

Portanto, essa aparente negação da política por parte de Kierkegaard, se situa na crítica a uma política proposta por Hegel, na sua *ética universalista* anticristã, que passa a ter o domínio de todas as coisas inclusive, dos indivíduos e do

²²⁸ KIERKEGAARD, Søren Aabye. Temor e Tremor, p. 182, et. seq.

²²⁹ Ibid.

²³⁰ Ibid., p. 183.

cristianismo. Por isso, Kierkegaard defendia que esse tipo de política alienava o indivíduo, principalmente com o seu projeto de progresso histórico ou secularização das massas. Para Kierkegaard a secularização era uma forma de perverter o verdadeiro cristianismo. Márcio Gimenes de Paula também concorda com a aparente recusa de Kierkegaard pela política, assim como Sócrates e Cristo, no entanto, segundo ele, essa aparente rejeição é outra forma do pensador dinamarquês fazer política pela perspectiva cristã.²³¹

Não por acaso, ele escreve, no ano de 1846, uma resenha literária intitulada *Duas eras*. No seu entender, a cristandade transformou o cristianismo num momento do sistema hegeliano, que é explicado e *digerido* por todos. Tal situação é bastante diferente dos tempos apostólicos, onde o indivíduo optava pelo cristianismo, explicando-se existencialmente diante dele. Além disso, a era presente se caracteriza por ser a *era da massa*, tempo onde o indivíduo é relegado a um segundo plano, tal como ocorria na Grécia pré-socrática.²³²

Para Gimenes de Paula, essa visão crítica de Kierkegaard à política e à secularização está sempre motivada pela sua visão religiosa. Assim, qualquer tentativa de pensar uma teologia política em Kierkegaard deve começar pela sua compreensão da fé cristã, que defende o Indivíduo como Singular, e é oposta a política mundana das massas. Por isso, Gimenes de Paula diz que,

os movimentos revolucionários de cunho socialista não enxergam, no entender do autor, a importância do indivíduo. Na sua concepção, o cristianismo concorda com o socialismo no fato de que todos os homens são iguais. Entretanto, na perspectiva cristã, há um Deus que é o *inteiramente outro* de todos os iguais. Kierkegaard se recusa a aceitar a ideia da abolição de Deus para o favorecimento de um suposto *reino de iguais* que existiria na massa de proletários. Por isso, para ele, o socialismo nivela os homens de um modo rasteiro. Note-se que muitas destas teses acerca da crítica da multidão ecoam na obra de diversos pensadores contemporâneos como Adorno, Horkheimer, Marcuse e Arendt. Assim como a falta de esperança e discordância com o socialismo pode igualmente ser observada em autores como Nietzsche e Schopenhauer.²³³

Como Kierkegaard não acreditava que o ser humano poderia solucionar as suas próprias crises e qualquer outra sem Deus, se mostra evidente que isso incluiria também a política. Como um pensador religioso que trabalhou em defesa árdua da fé cristã destituída de interferência do poder humano (política), Kierkegaard via com muita desconfiança qualquer movimento que não colocava o Indivíduo com

²³¹ PAULA, Gimenes de. A kênosis entre o sagrado e o profano: a política e a secularização em Kierkegaard e seu diálogo com algumas das teses de Vattimo. in: <http://www.periodicos.ufrn.br/principios/article/view/462/397>. Acessado e salvo em 30/11/2015.

²³² Ibid.

²³³ Ibid.

ponto de partida superior ao coletivo. Parece claro também que um teólogo como ele não aceitaria a ideia de um mundo sem Deus, para que um suposto “reino de iguais” fosse possível, o que até hoje, diga-se de passagem, nunca existiu. Nem à direita, nem à esquerda porque as

concepções políticas, conservadoras ou revolucionárias, sempre privilegiaram o número e a opinião. O culto do número e da opinião representa, desde a Grécia Antiga, o fim do indivíduo. Por isso, de forma proposital, a concepção kierkegaardiana prioriza a figura do próximo, que é um indivíduo a quem se deve amar. Tal estudo firma-se, de forma especial, nas *Obras do Amor*, publicada em 1847. Nela, o autor dinamarquês desenvolve a proposta de uma ética cristã baseada no valor evangélico do amor e, de certa forma, a articula com o dever de matriz kantiana.²³⁴

Kierkegaard volta às bases do evangelho para construir sua teologia do amor cristão como possibilidade do exercício ético-político para o indivíduo. Sua referência é o mandamento cristão do amor ao próximo, como forma de relacionamento entre os indivíduos em sociedade. Pois para ele, primeiro existe os indivíduos e esses criam a sociedade, logo eles são superiores.²³⁵ Seguindo os princípios do amor cristão,

o objetivo kierkegaardiano é relacionar a verdade entre os homens com a verdade eterna superando, dessa forma, a própria política. A nova política criada é, portanto, de certa forma, contrária a tudo aquilo que até então se convencionou denominar como política. Sua proposta é recuperar o tema do amor ao próximo, que é um indivíduo concreto e determinado. O intuito é alertar os homens para que ainda que eles vivam em agrupamentos, nunca abram mão de suas individualidades.²³⁶

Uma teologia política possível em Kierkegaard começa na experiência de fé entre o homem ou mulher com Deus para que depois cada pessoa possa viver em sociedade com plena consciência de sua subjetividade e interioridade. A partir da fé vivida no estágio religioso o cristão viverá a vida política na perspectiva do reino de Deus, tão somente depois de ter internalizado o reino de Deus ele viverá no reino político dos homens, sem abrir mão da sua convicção do amor libertador de Jesus

²³⁴ PAULA, Marcio Gimenes de. A gênese entre o sagrado e o profano: a política e a secularização em Kierkegaard e seu diálogo com algumas das teses de Vattimo. in: <http://www.periodicos.ufrn.br/principios/article/view/462/397>. Acessado e salvo em 30/11/2015.

²³⁵ Para Gimenes de Paula, Kierkegaard entende que existe “uma diferença entre a concepção política e a concepção religiosa. O ponto de partida e ponto final de ambas é diferente. A concepção política começa no mundo e aí permanece. A religião é oriunda do céu e seu desejo é transfigurar aquilo que pertence ao mundo e, em seguida, elevá-lo aos céus. A palavra *transfigurar*, no idioma dinamarquês, é *forklare*. Tal palavra possui o sentido de explicação e de transfiguração. Portanto, o intuito da religião é explicar a política e transfigurá-la. Todavia, num primeiro momento, seu intuito é explicá-la. No entender do pensador dinamarquês, a concepção religiosa realizaria os sonhos da política”

²³⁶ PAULA, Marcio Gimenes de. op. cit.

Cristo. A obra kierkegaardiana, *Temor e Tremor*, que é um tratado sobre a fé cristã, contra a razão ética sem Deus dá muitas pistas para a boa compreensão de que, somente no estádio religioso, o ser humano pode encontrar a verdadeira existência “com consciência de si”. Portanto, isto não ocorre na simplificação da vida à estética ou à ética-primeira, mas na reapropriação de ambas no estádio religioso, ou melhor, no cristianismo como mistério de Deus. No livro “ponto de vista explicativo de minha obra como escritor” Kierkegaard afirma:

nesses tempos, tudo é política. A concepção do religioso difere do político com toda a distância do céu (*toto coelo*), tal como o ponto de partida e o fim diferem nessa matéria com toda a distância do céu (*toto coelo*), uma vez que o político começa na terra para aí permanecer, ao passo que o religioso, que vem do alto, pretende transfigurar o terrestre para em seguida o elevar ao céu. [...] Mas tais abjeções não perturbam o espírito religioso; ele sabe perfeitamente que o cristianismo é, e foi, chamado a religião da prática...²³⁷

Assim, a teologia política de Kierkegaard se encontra também no paradoxo eternidade-temporalidade. Para ele, não são os conceitos gregos ou hegelianos que imperavam no seu tempo, que devem determinar o pensar e o agir do cristão na sociedade, mas a experiência misteriosa da fé cristã, concretizada pela *prática* do amor ao próximo. Não se pode esquecer jamais que, como Abraão, o verdadeiro cristão só pode ser compreendido no paradoxo, na loucura e no escândalo de Cristo. Como Johannes de Silentio, muitos hoje não conseguem compreender a fé de Abraão e dos verdadeiros cristãos, porque usam a razão grega para entender o que é mistério de fé. Por isso, Johannes diz que em todo o mundo não houve quem compreendesse a Abraão. Diz ele:

mas não houve quem compreendesse Abraão. No entanto, o que conseguiu ele? Permanecer fiel ao seu amor. Aquele que ama a Deus não tem necessidade de lágrimas nem de admiração; esquece o sofrimento no amor, e tão completamente que não deixará atrás de si o mínimo traço de dor, se não fosse o próprio Deus a recordá-lo; porque vive no secreto, conhece a angústia, conta as lágrimas e nada esquece. Portanto, ou se verifica o paradoxo de forma que o Indivíduo se encontra como tal em relação com o absoluto, ou então Abraão está perdido.²³⁸

Desse modo, Kierkegaard, ao narrar a história de Abraão, fala da maior de todas as paixões que é a fé. E a fé é o amor secreto (transcendente) do ser humano com Deus que acontece na realização do paradoxo: *quando o Indivíduo entra em relação com o absoluto*. Por isso, tendo alcançado o coração do ser humano a fé

²³⁷ KIERKEGAARD, Søren Aabye. Ponto de vista explicativo da minha obra como escritor (Dois Tratados Ético-religiosos e O Indivíduo). Tradução de João Gama. Lisboa: Edições 70, 2002, p. 107.

²³⁸ Ibid., *Temor e Tremor*, p. 183.

passa a nortear e a dirigir quem é de verdade cristão. O homem e a mulher de fé são levados, agora, não pela política²³⁹, mas pelo Espírito Santo. Por isso, ele conclui *Temor e Tremor* afirmando:

a fé é a mais alta paixão de todo homem. Talvez haja muitos homens de cada geração que não a alcancem, mas nenhum vai além dela. [...] Mas aquele que chegou até à fé, e pouco importa que tenha dons eminentes ou que seja uma alma simples, esse não se detém na fé; indignar-se-ia até se lhe disséssemos, tal como um amante se irritaria a ouvir dizer que se detinha no amor: não, me fixo, responderia, porque toda a minha vida se encontra jogada aí. Não vai contudo mais além, não passa a outro estádio, porque logo que o descobre nova relação solicita. *É preciso ir mais além, é preciso ir mais além.* Esta necessidade é velha sobre a terra.²⁴⁰

Portanto, diferente de Hegel e dos hegelianos, que queriam ir com a razão ético-política além da fé, Kierkegaard afirma que ninguém pode ultrapassar, suplantar ou dominar a fé. Por fim, na sua teologia política, Kierkegaard parte do ético-político para o religioso para dizer que os homens não podem se salvar pela política, mas somente pela fé (no estádio religioso) em Jesus Cristo.

4.2.

A relevância do pensamento teológico de Kierkegaard para hoje

É inegável que o pensamento teológico de Kierkegaard continua relevante na atualidade, principalmente porque as questões religiosas têm tomado um lugar de proeminência no mundo. Os conflitos políticos com pano de fundo religioso tem trazido grande preocupação para os pensadores da política e da religião. Quando se pensa no cenário político brasileiro, por

²³⁹ “Como consequência de sua crítica à política, Kierkegaard compreende o processo de secularização como uma *mundanização* do cristianismo. Ainda que concordando em boa parte com a crítica do cristianismo operada por Feuerbach, ele revela-se um severo crítico de tal processo. O autor dinamarquês pensa a comunidade política pelas lentes da comunidade eclesiástica que também é, no seu entender, completamente diferente daquilo que a cristandade pensa ser o cristianismo. Para ele, a essência da comunidade eclesiástica relaciona-se com a interioridade dos indivíduos, não dependendo de outras estruturas externas para legitimá-la. A sociedade é vista por ele como uma comunidade política, com projetos seculares. Por isso, ele não acredita, mesmo vivendo em um tempo de profundas mudanças sociais, em ideais revolucionários e em princípios associativos. Os *pós-hegelianos*, em geral, partem do religioso para o político. Ele, a despeito de ser um dos herdeiros de Hegel, faz exatamente o contrário, isto é, parte do político para o religioso. Para Kierkegaard, há uma excessiva *politização* de todas as esferas culturais, e seu intuito é mostrar justamente a diferença entre a concepção religiosa e a concepção política. A política se constitui e atua na esfera do imanente, já a religião possui ligações com o transcendente, transfigurando-se na esfera terrena e novamente elevando-se rumo aos céus...”. PAULA, Marcio Gimenes de.. A kênosis entre o sagrado e o profano: a política e a secularização em Kierkegaard e seu diálogo com algumas das teses de Vattimo. in: <http://www.periodicos.ufrn.br/principios/article/view/462/397>. Acessado em 30/11/2015.

²⁴⁰ KIERKEGAARD, Soren Aabye. *Temor e Tremor*, p. 185, et. seq.

exemplo, faz-se necessário uma crítica kierkegaardiana de forma diferente. Pois, na época de Kierkegaard a Igreja luterana era a igreja de Estado. O Estado mantinha forte influência sobre a Igreja da Dinamarca. No cenário brasileiro, percebe-se algo inverso que são algumas igrejas exercendo forte influência no Estado e em suas políticas públicas. Percebe-se que mesmo o Estado brasileiro sendo laico há interferência desordenada de alguns líderes religiosos, ávidos pelo poder político. Esses líderes mantêm uma visão política altamente fisiológica com o objetivo de aprovarem propostas confessionais num Estado laico, escancarando a vergonha de um segmento que deveria pelos princípios cristãos pensar em transformações estruturais para o bem do país.

Essa realidade assume a mesma gravidade do problema constatado por Kierkegaard com a religião oficial em seu país, uma vez que não buscava realizar o reino de Deus, mas tomar lugar e poder no reino do mundo (da política). Igreja e Estado, ainda que separados, assumem hoje uma simbiose perigosa, pois acabam tomando um caráter objetivo de alienação e manutenção das desigualdades sociais no Brasil. A fé não passa de um conceito abstrato para justificar as lutas pelo poder. Seja no caso político dos “evangélicos” no Brasil, da política “evangélica” norte-americana ou nas guerras por “motivação” religiosas no Oriente Médio, como o nefasto “estado islâmico”, diante de tudo isso, repensar o lugar da fé e da política na atualidade é de grande importância para a teologia.

A relevância da teologia de Kierkegaard para hoje, está na sua defesa da verdadeira fé cristã que não pode ser confundida com a ética ou a política ideológica de direita ou de esquerda. Sua luta pela separação de Igreja e Estado tinha o propósito de apontar para a necessidade do cristianismo ser livre dos poderes políticos. No caso dos religiosos cristãos, sua postura deve ser pela construção propositiva de um Estado democrático para todos, não somente para os “cristãos”. Pois, apesar de Kierkegaard não defender a democracia como modelo político, por boas e razoáveis razões, seu desejo de um cristianismo livre da tutela do Estado só se concretizou nas sociedades democráticas. No entanto, não se pode esquecer que o desejo de Kierkegaard de ver o cristianismo desligado do Estado vai além, ao tentar demolir o

cristianismo de massas, o que acabou acontecendo com o cristianismo também na democracia. Ele advoga que:

apesar do seu caráter ‘não-prático’, o religioso não deixa de ser a tradução transfigurada que a eternidade dá do mais belo sonho da política. Nenhum político, nenhum espírito do mundo conseguiu e pode levar até à sua última consequência ou realizar a ideia da igualdade humana. Será sempre impossível realizá-la completamente na mundanidade...²⁴¹

Para Kierkegaard, os discípulos de Cristo nunca são confundidos com um cristianismo de massas, seja no comunismo ou no capitalismo, no totalitarismo ou na democracia. Para o teólogo dinamarquês só a perspectiva religiosa pode realizar as verdadeiras aspirações políticas. Logo, não é negando a religião ou transformando-a em mera antropologia como fez Hegel e seus seguidores ou críticos, mas assumindo a sua natureza mística que é capaz de converter o ser humano pecador em instrumento de transformação do mundo pela mensagem de Jesus Cristo. No paradoxo religioso o indivíduo realiza o movimento de ser *do mundo*, no corpo, e ser, ao mesmo *instante*, da eternidade *no espírito*, realizando a síntese de temporal e eterno. O objetivo da teologia de Kierkegaard, portanto, continua sendo alcançado hoje quando se encontra um cristianismo institucionalizado sem a dimensão transcendente. Todo o discurso sobre a “fé evangélica” de uma boa parte do seguimento religioso cristão contemporâneo não passa de falácia e mera teoria ilusória. Por causa disso a *tradução transfigurada que a eternidade dá* não é capaz de realizar o *mais belo sonho da política* proposto por Kierkegaard. Este só é possível quando os cristãos são verdadeiros imitadores de Cristo.

Gimenes de Paula, analisando o texto kierkegaardiano *Exercício do Cristianismo*, texto segundo ele inspirado na obra *Imitação de Cristo* de Thomas de Kempis, trata-se de uma pedagogia sobre a iniciação ao verdadeiro cristianismo.²⁴²

Para Gimenes de Paula, é uma obra voltada para o aprofundamento da vida espiritual sobre o que significa *tornar-se cristão*, a partir da *kênosis* de

²⁴¹ KIERKEGAARD, Soren Aabye. Ponto de vista explicativo da minha obra como escritor (Dois Tratados Ético-religiosos e O Indivíduo), p. 108.

²⁴² PAULA, Marcio Gimenes de. A kênosis entre o sagrado e o profano: a política e a secularização em Kierkegaard e seu diálogo com algumas das teses de Vattimo. In: <http://www.periodicos.ufrn.br/principios/article/view/462/397>. Acessado e salvo em 30/11/2015, p. 8.

Cristo (esvaziamento/enfraquecimento/rebaixamento).²⁴³ Hoje, esse projeto evangélico neotestamentário de levar as pessoas à experiência genuína com Cristo, foi abandonado pelas promessas de prosperidade material. O movimento cristão continua sendo um projeto de massas, de pessoas, supostamente convertidas ao evangelho de Jesus Cristo, mas na prática não se percebe as obras de amor do “evangelho” propagandeado. Como pontuado pelo teólogo dinamarquês o tempo presente também deixou de crer em Cristo como escândalo, isto porque ele assumiu a condição de mágico que realiza os sonhos materiais de seus admiradores.

Como à época de Kierkegaard, o cristianismo de hoje tem poucos discípulos e inúmeros admiradores. Não há mais mistério, escândalo e loucura no cristianismo atual, porque o mágico da pseudofé tudo sabe e tudo realiza em nome do pseudocristo, criado a imagem e semelhança de seus pregadores. O convite de salvação que é para todos, mas que deve ser recebido por cada um, de forma individual; agora é um convite no atacado para arrebanhar a massa de adeptos admiradores. Ao contrário disso, o pensamento teológico kierkegaardiano do escândalo da cruz afirma que Jesus Cristo é o paradoxo absoluto do Homem-Deus, que se opõe contra toda forma de alienação e exploração do homem pelo homem. Logo, “em seu posicionar-se aparece um novo confronto: o confronto com a ordem estabelecida que, surge através da luta entre Cristo e os poderes mundanos”.²⁴⁴ A crítica de Kierkegaard ao cristianismo de seu tempo, se aplica com muita propriedade aos dias atuais, especificamente a realidade do cristianismo no Brasil que, com boas exceções,

²⁴³ PAULA, Marcio Gimenes de. Ibid., p. 10. “Na própria história da Igreja ora se toma Jesus de modo demasiado divino, ora ele é tomado de forma demasiadamente humana. Querer usar a história para provar que Cristo era Deus é um projeto fadado ao fracasso. Antes é preciso perguntar se a continuidade da vida de Cristo é mais importante do que sua vida terrena. Para Anti-Clímacus, sua importância reside exatamente aí: Deus se revela na forma de um homem comum, ou seja, a ênfase deve ser feita no Deus que vem na forma de um homem, no rebaixamento, na *kênosis*. É certo que em Sócrates, por exemplo, o significado de sua vida importa mais do que suas palavras. Já na figura de Cristo é evidente que a mensagem é de suma importância, mas esta também é inseparável do mensageiro que é o servo e, ao mesmo tempo, o salvador. Afinal, Cristo é o servo que transmite e é a própria verdade: ‘Jesus Cristo é objeto da fé; é necessário crer nele ou escandalizar-se; pois ‘saber’ significa precisamente que não se trata dele. A história pode transmitir o saber, e em larga medida, mas o saber aniquila Jesus Cristo (Kierkegaard, 1982, 33)’. Tal ideia do Cristo enquanto sofredor precisa ser recuperada, visto que a cristandade a aboliu e decretou, dessa forma, o fim do escândalo. Somente o rebaixamento de Cristo é a real condição para compreender a sua mensagem. A cristandade *empalideceu* a mensagem de Cristo e, por isso mesmo, ele precisa ser introduzido novamente nela”.

²⁴⁴ Ibid., p. 11.

se adaptou historicamente muito bem as estruturas dominantes de poder. A igreja evangélica, em sua grande parte, optou pela acomodação ao *status quo* ao invés de confrontar a ordem desumanizante como fez Jesus.

O confronto com a ordem estabelecida se produz devido ao natural choque interior do Homem-Deus com essa ordem. O processo de interiorização desmascara a suposta divindade da ordem estabelecida. Nesse sentido é que se deve compreender Jesus Cristo como um escândalo, pois ele não junta o exterior (hábitos) com a piedade (interioridade). Suprimir o escândalo equivale a suprimir o próprio Cristo. É, com efeito, a possibilidade do escândalo essencial no sentido da elevação, onde um homem particular fala e age como se fosse Deus. Ele pretende ser Deus, isto é, no sentido do termo composto Homem-Deus.²⁴⁵

A teologia de Kierkegaard do escândalo e do absurdo atinge diretamente as estruturas políticas, partindo da filosofia de Sócrates e da mensagem libertadora de Jesus. Kierkegaard entendeu perfeitamente que a mensagem de Jesus alcança inevitavelmente uma dimensão política, exatamente por negá-la, apresentando a proposta do reino de Deus. O reino de Deus se opõe frontalmente ao reino dos homens, posto que este é egoísta e incapaz de realizar plenamente a existência do indivíduo. Já o reino de Deus realiza o ser humano completamente a partir da renovação interior. “Pois o Reino de Deus não é comida nem bebida, mas justiça, paz e alegria no Espírito Santo” (Romanos 14.17). Seguindo os passos da fé interior em Cristo, de onde Kierkegaard também tirou inspiração, Tomás de Kempis diz assim: “o reino de Deus está dentro de vós, diz o Senhor” (Lc 17.21). “Converte-te a Deus de todo o coração, deixa este mundo miserável e tua alma encontrará descanso”.²⁴⁶ Continua ele exortando: “Aprende a desprezar as coisas exteriores e entregar-te às interiores. Então verás o reino de Deus vir a ti”.²⁴⁷ A teologia de Kierkegaard segue esse rastro de espiritualidade da interioridade e subjetividade que só é possível quando o ser humano converte verdadeiramente o seu coração a Cristo e põe toda sua esperança nele, na aceitação e imitação

²⁴⁵ PAULA, Marcio Gimenes de. A kênosis entre o sagrado e o profano: a política e a secularização em Kierkegaard e seu diálogo com algumas das teses de Vattimo. p. 11, et. seq.

²⁴⁶ KEMPIS, Tomas de. Imitação de Cristo. São Paulo: Editora Círculo do livro, S/A, 1980, p. 57.

²⁴⁷ Ibid.

do escândalo da cruz que foi a maior prova do amor²⁴⁸ de Deus pelo homem.

Por isso, para Marcio Gimeses de Paula:

a encarnação acompanha o escândalo, e ambos são seguidos do sofrimento para Cristo e seus imitadores. O fim do escândalo representa a equivalência entre paganismo e cristianismo. Tal equivalência gera uma religiosidade banal que desvirtua a dureza dos textos bíblicos. Afinal, o sofrimento e o martírio são consequências inevitáveis do cristianismo. A adaptação do cristianismo à ordem mundana representa o fim do escândalo.²⁴⁹

O pensamento teológico de Kierkegaard assume a sua relevância, à medida que é uma voz que clama na cidade pedindo o retorno dos fiéis à verdadeira fé cristã. E convocando as pessoas a conhecerem o cristianismo fundamental do novo testamento que não se deixa capturar pela ordem mundana que nega o sofrimento e o escândalo do crucificado. Ao olhar para o cristianismo atual, percebe-se que os imitadores de Cristo, dispostos a carregar a cruz do mestre, são poucos. Já os mercadores e vendilhões do templo são incontáveis nos dias atuais. A igreja cristã precisa aprender que o cristianismo não é mera instituição religiosa, mas é milagre e mistério de Deus, porque é um povo que nasceu em Cristo, por Cristo e para Cristo que realiza a igreja. O cristianismo não pode se envolver com o poder político que nada tem de interesse espiritual, senão mundano, quase sempre o poder político só usa os fiéis para cumprir os seus projetos de poder. Kierkegaard diz, no texto “O Instante”, citado por Adorno, que no

Novo Testamento, Cristo chama os apóstolos e discípulos de testemunhas, e exige deles que “deem testemunho” d’Ele. Vejamos o que se deve entender por isso. Trata-se de homens que, na renúncia a tudo, prontos para qualquer sofrimento, na pobreza e no rebaixamento, deveriam então ir a um mundo que exprime na vida e na morte o contrário do ser-cristão. Isso é o que Cristo chama dar testemunho, ser testemunha.²⁵⁰

A voz de Kierkegaard em favor do cristianismo foi profética em seu tempo e continua profética hoje, pois suas críticas à cristandade dinamarquesa são atuais na denúncia de quão longe estão, muitos seguimentos cristãos, do real significado de ser discípulo ou ser-cristão. Segundo Adorno, Kierkegaard entende que “a história

²⁴⁸ Como diz Moltmann: “A prevalecer a ideia de que a *paixão histórica* de Jesus revela a *paixão eterna* de Deus, então o auto sacrifício do amor constitui a eterna essência de Deus. [...] O Gólgota, portanto, é a inevitável revelação da sua essência em um mundo penetrado pelo mal e pelo sofrimento. [...] Portanto, a divindade de Deus não é destacada a sua humanidade, e sua humanidade não é destacada da sua divindade: ‘Foi necessário que Deus se tornasse homem, pois somente dessa forma ele pode ser verdadeiramente Deus’”. In: MOLTSMANN, Jürgen. Trindade e Reino de Deus: uma contribuição para a teologia. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000, p. 46

²⁴⁹ PAULA, Marcio Gimeses de. A kênosis entre o sagrado e o profano: a política e a secularização em Kierkegaard e seu diálogo com algumas das teses de Vattimo, p. 12.

²⁵⁰ ADORNO, Theodor Wiesengrund. Kierkegaard: Construção do estético, p. 340.

era um permanente precipitar-se nos infernos, traição do que foi revelado. Quem tudo apostava na contemporaneidade e no instante não poderia esperar mais da posteridade que do mundo”.²⁵¹ Kierkegaard pregava e vivia uma vida plena, em Cristo, para o aqui e agora, no instante que é a síntese tempo-eterno. Como ele afirma:

um tal instante tem uma natureza própria. Sem dúvida é breve e temporal como o é todo instante, passando, como todos os outros, ao instante seguinte, e no entanto é o decisivo, pleno de eternidade. Um tal instante deve com efeito ter um nome especial; vamos chamá-lo: *plenitude dos tempos* (Epístola aos Gálatas 4.4.).²⁵²

O pensamento teológico kierkegaardiano confronta as estruturas políticas do passado e do presente com o *logos* encarnado em Jesus Cristo. Para ele a *plenitude dos tempos* que o apóstolo Paulo aborda na carta aos Gálatas, significa essa fusão imediata do temporal e do eterno que diminui o valor hegeliano do progresso histórico. O Cristo ressuscitado subverteu a ordem da história porque ele é o Senhor da História. Esse Cristo do instante é o mesmo que convoca ainda hoje cada pessoa a um encontro pessoal de salvação para uma ação transformadora (política) no mundo, pela perspectiva do Reino de Deus. Os discípulos de Cristo saem pregando o verdadeiro evangelho do Reino de Deus, que nunca (como já falado) se confunde com o reino do mundo. Segundo Moltmann,

o homem [o Ser humano] que age tem Deus na sua retaguarda e o mundo diante de si. Para ele, o mundo é o campo da sua missão, do anúncio do Evangelho, do amor ao próximo, da libertação dos oprimidos. O futuro é o campo aberto das possibilidades. A ele compete também fazer a escolha das possibilidades, realizando umas e rejeitando outras. Ele pensa no movimento que se dá de Deus para o mundo e ele próprio figura nesse movimento. Empenha-se na ação de fazer da possibilidade uma realidade, e ele mesmo é o seu agente. Tanto faz se se trata de teologia ética, teologia política ou teologia revolucionária; é sempre *teologia da ação*. Nela prevalece a práxis sobre a reflexão e a teoria.²⁵³

Segundo esse pensamento de Moltmann, o cristianismo atual deve agir sempre a partir da ótica do amor de Jesus. Na sua teologia da ação se encontra a urgência da pregação do evangelho libertador de Jesus Cristo, que não se associa ao poder humano, mas o poder do seu rebaixamento que confronta as estruturas mundanas, servindo e amando a todos. Se o mundo é o campo missionário do cristianismo, logo, ele não pensa em se perpetuar no mundo, mas pensa e trabalha

²⁵¹ ADORNO, Theodor Wiesengrund. Kierkegaard: Construção do estético, p. 341.

²⁵² CLAMACUS, João. Kierkegaard, Migalhas filosóficas ou um bocadinho de filosofia. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011, p. 37.

²⁵³ MOLTSMANN, Jürgen. Trindade e Reino de Deus: uma contribuição para a teologia. p. 22.

para ter pessoas transformadas pela mensagem do evangelho. Não se trata, portanto, de uma tentativa de estabelecer um “Reino político de Deus” na terra, como a Igreja do passado, com fracasso tentou, e muitas igrejas atuais querem fazer. Todavia a missão da verdadeira Igreja atual é anunciar o reino espiritual e invisível de Deus às pessoas, para que essas possam mudar a realidade social a partir de sua postura de fé cristã. Não com o mesmo poder dos impérios, mas com o poder do Espírito Santo que se faz presente no servo sofredor, rebaixado e esvaziado de si.

Os servos *kenóticos* são os imitadores daquele que se esvaziou e se enfraqueceu primeiro, “Jesus Cristo”. Essa é a orientação paulina aos discípulos de Jesus: “Seja a atitude de vocês a mesma de Cristo Jesus, que, embora sendo Deus, não considerou que o ser igual a Deus era algo a que devia apegar-se; mas esvaziou-se [kênosis] a si mesmo, vindo a ser servo, tornando-se semelhante aos homens” (Filipenses 2.5-7). Kierkegaard se apega a essa mensagem central do cristianismo para mostrar que a cristandade nunca se interessa pela mensagem de rebaixamento de Cristo e por isso peca, pois vive na arrogância de achar-se representante daquele que na prática vive negando. Diferente de Pedro, que ao negar Jesus três vezes (Mateus 26.69-75), na terceira vez toma consciência de sua negação ao mestre e se arrepende, a cristandade nega compulsivamente achando que nunca o negou. Para Gimenes de Paula, Kierkegaard advoga que o “*tornar-se cristão*” acontece somente a cada pessoa que realiza a imitação de Jesus Cristo no seguimento da mensagem da cruz, por isso

um cristão deve se esquecer de todo o mundo a fim de lembrar-se de uma única coisa: Jesus Cristo. Ele é atraído para Cristo não apenas por mera sedução, mas o rebaixar-se desse Deus é, para ele, uma verdadeira ascensão. Crer no Deus que se rebaixa é a condição cristã para ascender com ele. Cristo, ao se fazer o menor de todos os homens, dá igual condição para todos os que querem segui-lo.²⁵⁴

Gimenes de Paula prossegue afirmando que o evangelho para Kierkegaard não é um passaporte para uma vida “só de vitória” (como muitos evangélicos creem hoje), sem sofrimento, dor e comprometimento, mas

a missão desse Cristo é congregar todos os que se dispõem a segui-lo e a seguir sua cruz. Não recusar o sofrimento é dever do imitador de Cristo. Somente desse modo é que se testemunha a fé. Também é importante notar que o homem, apesar de tudo, segue fazendo imagens desse Deus (como já notou Feuerbach). O que é importante destacar, no entanto, é que, para o cristão autêntico, seu Deus é mais do que todas as

²⁵⁴ PAULA, Marcio Gimenes de. A kênosis entre o sagrado e o profano: a política e a secularização em Kierkegaard e seu diálogo com algumas das teses de Vattimo. p. 14.

imagens produzidas até então. Desse modo, se ele tiver em mente o real rebaixamento de Cristo, deve igualmente se rebaixar.²⁵⁵

Portanto, ao olhar para a realidade de boa parte da igreja evangélica brasileira e sua relação de poder com a política, percebe-se que essa postura não tem compromisso algum com o evangelho do rebaixamento de Cristo. Por isso, o pensamento teológico kierkegaardiano tratado até agora vai de encontro a essa triste realidade dos evangélicos brasileiros. Pois o que se observa com o crescimento dos evangélicos é uma sede insana de poder político, como forma de realização da vontade de “deus”. Entretanto, esse vertiginoso crescimento dos evangélicos, principalmente os de vertente Pentecostal²⁵⁶ e Neopentecostal segue-se de um profundo desejo de poder político e ideológico, simbolizado pela chamada “bancada evangélica”.

A “bancada evangélica”, por sua vez, ganhou um novo fenômeno que é o dos “pastores políticos”, com forte influência no cenário político nacional. Eles defendem a pseudo ideia de que “só Deus pode salvar o Brasil”, leia-se essa máxima, a infame ideologia de que só os evangélicos podem salvar o Brasil. No entanto, o fato concreto e contraditório é que esse crescimento dos evangélicos, não tem causado impacto significativo no campo da ética pública, pois assistimos os evangélicos cometerem os mesmos pecados antiéticos dos demais cidadãos, e isso se aplica, com um forte agravante, sobre muitos políticos “evangélicos” envolvidos em casos comprovados de corrupção. Além de políticos que fingem conversão para atraírem os votos dos crentes; nesse mato tem de tudo um pouco. Portanto, a falsa ideia de levar a moral cristã para a política partidária no país não passa de uma mentira rasa da esmagadora maioria desses políticos. Assim, com essas mentiras os fiéis desses movimentos evangélicos são enganados por seus políticos e pastores. Em época de eleições é comum pastores pedirem votos para si próprios ou para políticos que depois lhes darão privilégios, caso sejam eleitos, como passaporte diplomático dentre outras coisas. Diante de um cenário religioso decadente a crítica de Kierkegaard à igreja dinamarquesa e seus líderes, no século XIX, assume a

²⁵⁵ PAULA, Marcio Gimenes de. A kênosis entre o sagrado e o profano: a política e a secularização em Kierkegaard e seu diálogo com algumas das teses de Vattimo, p. 14, et. seq.

²⁵⁶ Para melhor entender os movimentos pentecostais e neopentecostais ver: MENDONÇA, Antonio Gouvêa. Protestantes, pentecostais & ecumênicos: O campo religioso e seus personagens. São Bernardo do Campo: UMEESP, 1997.

mesma relevância hoje, no século XXI, quando desnuda e denuncia o falso cristianismo que nega Cristo e zomba do seu sacrifício na cruz.

O grande problema que tem se mostrado na relação de fé e política é que os personagens religiosos quase sempre não sabem o que significa nem uma coisa nem outra. Contudo, é necessário criar um *meio termo* nessa relação para que a ação política do cristão neste mundo possa ser orientada pela sua fé. O objetivo de Kierkegaard com sua crítica ao cristianismo de massas era para fazer o indivíduo *torna-se si mesmo* pela fé e a partir daí organizar toda a sua existência, inclusive na atuação política. Essa atuação trazendo para a realidade de hoje deve ser na política partidária ou não. Pois, para os genuínos cristãos a atitude política aceitável é somente aquela que está sob a orientação da fé em Jesus Cristo, para assim poder concretizar o reino de Deus na terra. Lutando sempre, como Kierkegaard defende, para não se perder num cristianismo de massas.

Entretanto, para Paul Freston, o problema não está na mistura de religião e política, mas sim, na mistura de Igreja e Estado. Deve-se deixar que “cada um se utilize da religião como quiser – é melhor do que criar um ambiente em que ninguém pode falar sobre religião em praça pública”.²⁵⁷ Esse pensamento segue a ideia de Jean-Pierre Vernant²⁵⁸ de que mito e política ou religião e política sempre se cruzam na cidade porque são produtos dos seres humanos desde sempre. A grande questão é se essa mistura ajuda ou atrapalha a construção da democracia.

Segundo Paul Freston:

o Estado deve ser não-confessional. Foi justamente essa percepção por parte de alguns dos primeiros protestantes nos séculos 16 e 17 que deu início à separação de Igreja e Estado. Com bases teológicas, eles perceberam que a *visão cristã do Estado é que o Estado não deve ser “cristão”*, no sentido de defender e promover uma determinada igreja ou religião. Este não é o papel de Estado nenhum na dispensação da graça. Entretanto, religião e política podem, sim, ser misturadas. Uma pessoa pode ser inspirada por sua fé religiosa a ingressar na política e defender certas propostas. Política confessional, sim; Estado confessional, não.²⁵⁹

O grande problema no envolvimento político dos evangélicos brasileiro é que não existe uma proposta clara de justiça social, partindo da ética cristã, para o país. As pautas são quase sempre religiosas (algumas até reacionárias) como se

²⁵⁷ FRESTON, Paul. *Religião e política, sim; Igreja e Estado, não: os evangélicos e a participação política*. Viçosa, MG: Ultimato, 2006, p. 10.

²⁵⁸ Tema já abordado em capítulos anteriores na obra do citado autor: “Entre Mito e Política”.

²⁵⁹ FRESTON, Paul, op. cit., p. 10, et. seq.

estivessem tratando da gestão interna de suas denominações. Isso segue o péssimo modelo político do Brasil em que os partidos não têm um projeto de país, mas sim um projeto de poder que leva em conta, em primeiro lugar, os interesses de perpetuação no poder de cada partido. Essa visão limitada e altamente fisiológica dos partidos faz um grande mal prático quando falta saúde, educação de qualidade e segurança pública, só para citar áreas fundamentais para a convivência razoável em qualquer país. É diante desse desafio que os cristãos devem lutar politicamente para melhorar a vida de todos, mas não pode haver mudanças sociais, sem ação política. Por isso Paul Freston defende que

a fé cristã é, ao mesmo tempo, utópica e bastante realista. A solução para os problemas políticos é sempre política. A solução para a má política é a boa política, e para a má espiritualidade é a boa espiritualidade. Não precisamos fugir para outro campo, porque o Deus bíblico está em todas as áreas da vida humana.²⁶⁰

Seguindo essa linha de raciocínio é possível pensar uma teologia política pautada pela fé cristã como princípio radical de vida como a proposta pela teologia de Kierkegaard. Vivendo assim a vida cristã paradoxal de estar no mundo, mas não ser do mundo como Jesus disse: “Não rogo que os tires do mundo, mas que os protejas do Maligno.”²⁶¹ Eles não são do mundo, como eu também não sou. Santifica-os na verdade; a tua palavra é a verdade” (João 17.15-17). Portanto, relacionar fé e política continua sendo um desafio para os cristãos de hoje, como foi para o próprio Kierkegaard que fez política pela via da negação da própria política. Isso prova que neste mundo, o cristão não tem a opção da *apolítica*, porque a *apolítica* é também uma forma de fazer política e ser político. Neste mundo homens e mulheres foram condenados à prática política. Como afirma o teólogo e filósofo Gímenes de Paula:

o principal desafio do genuíno cristianismo é mudar e introduzir novamente seus conceitos na cristandade. Para tanto, um cristão não deve ser apenas um admirador (tipo estético), mas um imitador de Cristo (sentido religioso). Rebaixar-se é, portanto, elevar-se. Elevar a fé e o cristianismo. Este é o significado da *kênósis* na obra kierkegaardiana.²⁶²

²⁶⁰ FRESTON, Paul. Religião e política, sim; Igreja e Estado, não: os evangélicos e a participação política, p. 12.

²⁶¹ “A Bíblia não apresenta um mundo cheio de espíritos e poderes mágicos. Como diz Richard Lovelace: ‘Normalmente, a maldade de Satanás... se canaliza por agentes humanos e pelos sistemas e instituições que criaram’. E a resposta da igreja não é ritual (como exorcizar “o demônio da corrupção”), mas é a mensagem dos profetas endereçada à instâncias humanas envolvidas”. Ibid., p. 43.

²⁶² PAULA, Marcio Gímenes de. A *kênósis* entre o sagrado e o profano: a política e a secularização em Kierkegaard e seu diálogo com algumas das teses de Vattimo, p. 14.

Resta a cada cristão, portanto, orar para que neste mundo político, Deus o livre do maligno sedutor poder, através da santificação em Cristo Jesus. Parece que o que Jesus Cristo está pedindo a Deus em sua oração é que os seus discípulos tivessem uma piedade (santidade) no mundo (piedade “mundana”). Ser um imitador de Jesus Cristo, como Kierkegaard desejava não era outra coisa, senão viver como Cristo no mundo, sem ser do mundo, enquanto sistema de poder, mas vivendo o reino de Deus no mundo criado por Deus para o seu louvor. Portanto, cada cristão tem o dever de viver piedosamente a política para a transformação da sociedade através do amor, da paz, da alegria e da justiça do Reino de Deus. Por fim, ao analisar o pensamento teológico de Kierkegaard, em conexão com a teologia do Novo Testamento, é possível concluir que a sua teologia política aceitável para cada autêntico cristão encontra apoio no apóstolo Paulo quando ele diz aos cristãos da capital do Império Romano:

portanto, irmãos, rogo-lhes pelas misericórdias de Deus que se ofereçam em sacrifício vivo, santo e agradável a Deus; este é o culto racional de vocês. Não se amoldem ao padrão deste mundo, mas transformem-se pela renovação da sua mente, para que sejam capazes de experimentar e comprovar a boa, agradável e perfeita vontade de Deus. (Romanos 12.1-2)²⁶³

²⁶³ BÍBLIA SAGRADA. Traduzida em Português por João Ferreira de Almeida. Revista e Corrigida.