



Michel Platinir Silva Damasceno*
Onésimo Alves de Mesquita**

RESUMO

No presente artigo será feita uma breve síntese dos conceitos Kierkegaardianos de infinita diferença qualitativa entre tempo e eternidade, paradoxo e fé paradoxal. Posteriormente, abordar-se-á também o aferimento que Karl Barth faz desses postulados kierkegaardianos na sua obra *A Carta aos Romanos*.

Palavras-chave: Barth. Cristo. Eternidade. Fé. Kierkegaard. Paradoxo.

The reception of Kierkegaardian concepts of infinite qualitative difference between time and eternity, paradox and paradoxal faith from Karl Barth's interpretation in *The letter to the Romans*

ABSTRACT

In this article, a brief synthesis will be made of the Kierkegaardian concepts of infinite qualitative difference between time and eternity, paradox and paradoxical faith. Later, Karl Barth's assessment of these Kierkegaardian postulates in his work *The Letter to the Romans* will be discussed.

Keywords: Barth. Christ. Eternity. Faith. Kierkegaard. Paradox.

*Mestrando em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC). Pesquisador da ética agostiniana, de Soren Kierkegaard e de Karl Barth, com interesse nas áreas de Filosofia Medieval, Filosofia Política, Ética e Filosofia Moderna. É membro do Grupo de Estudos de Filosofia Antiga (GEFA-UECE), do Grupo de Estudos em Kierkegaard (GEK-UFC), do Grupo de Estudos da obra de Kierkegaard (GPFR FIL-UNB), do Grupo de Estudos em Karl Barth (UFC) e do Grupo de Estudos em Agostinho (GESA-UECE). E-mail: michelplatinir2017@gmail.com. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0529683654296908>.

**Graduado em Teologia pela Faculdade do Maciço de Baturité (FMB). Licenciado em Filosofia pela Faculdade Única (MG). E-mail: onesimo_@hotmail.com. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7106723144245633>.

A recepção dos conceitos kierkegaardianos de infinita diferença qualitativa entre tempo e eternidade, paradoxo e fé paradoxal a partir da interpretação de Karl Barth n' *A carta aos romanos*

Introdução

Ao longo do século XIX, com os desdobramentos do racionalismo iluminista, o cristianismo optou por uma postura de adequação à nova ordem para justificar racionalmente suas crenças fundamentais. Em geral, a racionalização das doutrinas cristãs ocorreu de duas maneiras distintas. Em primeiro lugar, houve a tentativa de reduzir a religião à ética seguindo a influência da filosofia kantiana. Com efeito, na obra *Religião nos limites da simples razão*, de 1793, Kant transformou os dogmas cristãos em símbolos éticos. Em segundo lugar, houve a redução do cristianismo a um historicismo nos moldes do idealismo hegeliano. De modo conciso, dois postulados denotam essas possibilidades de racionalização: a ética como dimensão fundamental do cristianismo e a história como critério final de sua veracidade.

Com a incapacidade do método liberal em comunicar a mensagem cristã e com o desapontamento gerado pela Primeira Guerra Mundial (1914-1918), Karl Barth se distanciou do movimento liberal e escreveu a obra *A carta aos romanos*, cuja primeira versão foi publicada em 1918, como prova o seu primeiro prefácio intitulado por Barth de “livro preparatório”.

Porém, em geral, a publicação costuma ser datada de acordo com a sua segunda versão, lançada em 1922. Com efeito, a segunda versão da obra foi tão diferente da primeira que o autor afirmou que, com relação à anterior, “não sobrarã pedra sobre pedra” (BARTH, 2016, p. 43). Esta última, em especial, é fundamental para a investigação dos conceitos kierkegaardianos presentes na reflexão barthiniana, pois, seguindo a reflexão de Soren Kierkegaard, Barth critica a teologia liberal com seu método histórico-crítico, a filosofia histórica hegeliana e a imanência em detrimento da transcendência do Absoluto. Barth, assim como Kierkegaard, rejeitou todas as tentativas de difusão da fé cristã por meio de argumentos racionais ou de evidências históricas. Segundo Barth: “se possuo um sistema, então ele reside no fato de eu procurar observar com maior insistência possível e em seu significado positivo e negativo aquilo que Kierkegaard denominou de diferença qualitativa interminável entre tempo e eternidade” (BARTH, 2016, p. 50).

Com efeito, o autor desenvolveu sua crítica às perspectivas mencionadas adotando como referencial teórico o pensamento de Kierkegaard. Nesse tocante, podemos elencar a obra *Pós-escrito às Migalhas Filosóficas* (1846), na qual o

pseudônimo *Clímacus* questiona jocosamente se o cristianismo pode ser uma questão de geografia, e o polêmico final de *O Instante* (1855), em que Kierkegaard afirma que o cristianismo do Novo Testamento está morto, sintetizando as 95 teses de Lutero em apenas uma asserção: o cristianismo morreu. Já sobre o conceito de fé paradoxal presente na obra *Temor e tremor* (1843), elencamos o sacrifício de Isaac, com seu duplo movimento: o primeiro baseado na renúncia e o segundo em detrimento da reconquista daquilo que renunciou.

A categoria do paradoxo presente no corpo teórico do autor dinamarquês postula que não há cristianismo sem a presença do paradoxo do Deus homem. Partindo dessa perspectiva, nossa hipótese é que, especialmente em *A Carta aos Romanos*, Barth fez do corpo teórico kierkegaardiano o fio condutor argumentativo-filosófico que embasou o desenvolvimento da sua teoria.

O conceito de infinita diferença qualitativa entre tempo e eternidade

Se laçarmos mão do conceito de infinita diferença qualitativa entre tempo e eternidade, nos deparamos com o princípio que estabeleceu uma polêmica entre o pensador dinamarquês e o cristianismo de sua época, que tendia para a racionalização da fé e, do ponto de vista prático, eliminava o escândalo enquanto categoria essencial do cristianismo. A obra *Migalhas filosóficas* traz um embate polêmico com o mundo acadêmico de sua época, como também com o religioso. Para ser cristão, por exemplo, bastaria nascer em solo dinamarquês. Na obra *O instante*, Kierkegaard traz uma breve reflexão sobre esse tema:

uma das determinações fundamentais eternas que a criança traz ao nascer, de modo que se deve dizer que com o cristianismo se produziu no ser humano uma alteração, pela qual na cristandade a criança já nasce com uma única determinação fundamental a mais do que o ser humano fora da cristandade: a de todos nós somos cristãos (KIEKERGAARD, 2019, p. 47).

A crítica kierkegaardiana à cristandade dinamarquesa alude ao movimento do tornar-se cristão, pois, para o filósofo, existe uma diferença qualitativa entre o cristão estatal dinamarquês e o cristão do Novo Testamento. Clímacus, em *Migalhas Filosóficas*, afirma ser o único homem que não consegue ser cristão dentro da cristandade, pois ela transforma o cristianismo mais em uma questão geográfica do

que em uma opção existencial. Além de seus problemas com a cristandade, ele tem conflitos com a filosofia do seu tempo, julgando-a demasiadamente sistemática. Kierkegaard aponta para o fato de que ser cristão, de acordo com o Novo Testamento, requer “uma renúncia ao mundo, é viver como fora lei, diferentemente dos cristãos nascidos em solo dinamarquês” (2019, p. 9).

Ser cristão é sentir-se angustiado, temeroso, é não aceitar as coisas como elas são, é sentir-se como um mártir do passado. Nas páginas de *Migalhas Filosóficas*, Clímacus, o pseudônimo, se coloca como alguém excluído da religião estatal dinamarquesa. Ele quer ser reconhecido como alguém à parte do modelo cristão vigente em solo dinamarquês, já que é melhor viver uma vida sem banquetes estatais-religiosos, é preferível se alimentar das migalhas que caem da mesa, pois “os cachorrinhos comem das migalhas que caem da mesa do seu Senhor” (BIBLIA SAGRADA, 2018, p. 745).

Para Soren, comer as migalhas representa estar fora da união com os líderes religiosos e com a grande massa de cristãos dinamarqueses, que se tornaram alienados. Todos os que comem do banquete oferecido pela religião dinamarquesa vivem um cristianismo sem *pathos*, se apegam à objetividade histórica, não dando margem ao tornar-se cristão. O comer das migalhas que caem da mesa dos senhores religiosos é ser um antagonista, um cristão na singularidade, é a existência como *vir-a-ser*, o que leva Climacus a declarar ser antissistemático quando diz “ser o único dinamarquês que não consegue ser cristão, no interior da cristandade ocidental e da síntese de cristianismo e filosofia que se supõe ter sido operada por Hegel” (KIEKEGAARD, 2008, p. 11). Tornar-se cristão na existência é comer das migalhas que caem da mesa daqueles que não se encontram na grande massa religiosa da Dinamarca.

O caminho aderido pela cultura religiosa dinamarquesa foi alterado, fazendo com que o trajeto que levava a verdade do Novo Testamento fosse esquecido. “O Novo Testamento, considerado como orientação para o cristão, torna-se, sob tais pressupostos, uma curiosidade histórica, quase como um guia para viajantes em um determinado país quando tudo no dito está totalmente modificado” (KIEKERGAARD, 2019, p. 53). Não havia critérios existenciais de verdade, pois ela se tornara apenas um pedaço de papel sem real importância para o cristão. Para Kierkegaard, o modelo de verdade é expresso nas páginas do Novo Testamento.

Outra característica do conceito de diferença qualitativa entre tempo e eternidade é a construção de um projeto de pensamento que se opõe ao socrático. Utilizando-se do pseudônimo Clímacus, Kierkegaard está interessado em demonstrar que a religião dinamarquesa esqueceu o escândalo do cristianismo quando se apoiou no idealismo hegeliano, no qual a especulação idealista havia gerado uma celeuma com relação ao paradoxo do cristianismo. Nas palavras de Jonas Roos, “a especulação sistemática teria, para Kierkegaard, embaçado o paradoxo do cristianismo. A força da razão teria explicado no nível do conceito a verdade” (ROOS, 2019, p. 81). Tudo agora passava pelo crivo da razão, inclusive a verdade bíblica, caracterizada com símbolos e imagens.

A cristandade dinamarquesa, se baseando nos moldes hegelianos, concebeu um cristianismo sem paradoxo, o que, para Kierkegaard, é impensável. Ora, a preocupação kierkegardiana está situada no conceito de verdade estabelecido pelos religiosos dinamarqueses de sua época, principalmente o bispo Martensen. “Kierkegaard quer mostrar a incomensurabilidade da verdade cristã com as variações da história universal, o caráter histórico da passagem ao cristianismo, noutras palavras, a irredutibilidade do cristianismo a uma simples cultura” (FARAGO, 2001, p. 191). Diante disso, Kierkegaard quer construir um projeto de pensamento diferente do socrático. Havia uma preocupação com a verdade pregada na cultura dinamarquesa, presente na sua obra *O instante*.

No novo Testamento, o salvador do mundo, nosso senhor Jesus Cristo, apresenta a questão da seguinte maneira: O caminho que leva à vida é apertado; a porta é estreita. E poucos são os que a encontram. Agora, pelo contrário, para falar somente da Dinamarca, nós todos somos cristãos; o caminho é o mais largo possível, o mais cômodo e todas as maneiras, confortável, e a porta a mais ampla possível; não há porta mais ampla que aquela pela qual todos passam em massa; ora o Novo testamento já não é a verdade (KIERKERGAARD, 2019, p. 45).

Kierkegaard se preocupa não com qualquer verdade, mas com a verdade existencial, aquela que dá sentido à vida. Por isso a pergunta: pode-se apreender a verdade? Para tentar responder à questão, na obra *Pós-escrito às Migalhas Filosóficas* Kierkegaard delineou o conceito de diferença qualitativa infinita entre tempo e eternidade a partir da distinção entre religiosidade A e religiosidade B, sendo a A mais socrática, ínsita à imanência, enquanto a B seria a religiosidade do paradoxo,

da transcendência, do salto qualitativo de fé. Sobre a primeira, destaca-se que ela estaria pressuposta no íntimo do indivíduo, de modo que o aprendiz já a conheceria desde sempre, premissa que levou Sócrates a defender que não há aprendizado que não seja recordação. Nas palavras de Jonas Roos:

se a verdade já estava no aprendiz desde sempre, Sócrates, a rigor, não traz a verdade ao indivíduo, mas apenas auxilia no parto (maiêutica) da verdade que já estava lá, o que constrói a maiêutica socrática. Nesse sentido, Sócrates nem mesmo poderia ser chamado de mestre, já que a rigor não ensina nada ao aprendiz se nessa compreensão toda arte do ensino se reduz a um auxílio no parto da verdade que já está no sujeito, a rigor não faz diferença se se deu à luz a verdade com o auxílio de Sócrates ou com qualquer outra pessoa (ROOS, 2019, p. 83).

A reminiscência soluciona o paradoxo, segundo o qual “é impossível a um homem procurar aquilo que ele sabe e igualmente impossível procurar o que não sabe; pois o que ele sabe, não pode também procurar, visto que nem mesmo sabe o que deve procurar” (KIEKERGGARD, 2008, p. 27). O ignorante só necessita se lembrar para se dar conta por si mesmo do que sabe. A verdade, portanto, não é transmitida a ele, pois ela aí já reside desde a eternidade. Dito de outro modo, não haveria caminho da ignorância à verdade, mas do esquecimento da verdade à possibilidade de que ela venha à tona no sujeito.

Já o modelo religioso B corresponde a uma antítese do modelo de verdade imanente socrática. Para Kierkegaard, a verdade ocorre via transcendentalidade, instante em que o Mestre se mostra como Deus, o divino feito homem, gênese da verdade e da condição para sua apreensão: “o deus que dá a condição e que dá a verdade” (KIERKEGAARD, 2008, p. 35). Essa condição é a fé, pois ela é essencial para compreender e viver na verdade, nesse domínio existencial que caracteriza a existência no estado religioso.

O conceito de paradoxo

“O pensamento de Kierkegaard como um todo é orientado pelo paradoxo do Deus encarnado, do Deus que julga o pecado, e ao mesmo tempo perdoa com sua graça aqueles que não cumprirem suas exigências” (ROOS, 2019, p. 82).

O paradoxo kierkegaardiano é paradoxo para a razão humana, para o ser finito, pois “não é necessário pensar mal do paradoxo, pois o paradoxo é a paixão do pensamento, e o pensador sem um paradoxo é como um amante sem paixão, um tipo medíocre” (KIERKEGAARD, 2011, p. 59). Como poucos pensadores, Kierkegaard soube amar o paradoxo. Ele foi, verdadeiramente, um pensador que nutriu paixão pelo paradoxo. Por esta razão, é praticamente impossível compreender a filosofia do pensador da existência sem se debruçar longamente sobre o paradoxo que a envolve.

Kierkegaard está constantemente ressignificando e reinterpretando as relações formadas pelo hiato inapreensível que se interpõe entre o tempo e a eternidade, o finito e o infinito, o individual e o universal, a fé e a razão. Para elucidar estes dilemas antagônicos, Kierkegaard conceitualiza o paradoxo do paradoxo, aquele “que quer descobrir algo que ele próprio não consiga pensar” (KIERKEGAARD, 2011, p. 59).

Este conceito aponta para a existência de um objeto epistemológico que a razão não pode conceber: o desconhecido, aquele que “a inteligência decerto não o pensa; não pode sequer ocorrer-lhe tal ideia e, quando o paradoxo é anunciado, ela não pode compreendê-lo, e apenas sente que ele será a sua perdição”. (KIERKEGAARD, 2008, p. 74). Quando a razão se põe a pensar sobre objetos com os quais possui identidade, sua tarefa é menos complicada. Quando, porém, ela se vê obrigada a pensar em Deus, o Absolutamente desconhecido, todo o esforço racional soçobra diante dos seus limites. “Tal esforço constitui-se naquilo que Johannes Clímacus denomina ironicamente como tornar triviais as coisas sobrenaturais” (KIERKEGAARD, 2011, p. 66).

Quando a razão tentar compreender o paradoxo, se empenha em reunir a ideia do eterno com a da temporalidade do ser humano individual, do todo-poderoso nascendo como uma criança e se submetendo a fragilidade da existência. Assim, o paradoxo se afigura como absurdo, pois “a única possibilidade de um encontro feliz do indivíduo com o paradoxo é aquele que se opera, não pela força da inteligência, mas pela fé” (ROOS, 2019, p. 114). Em outras palavras, é impossível compreender o paradoxo sem a fé. Ela é o único meio para compreender o eterno no tempo, de modo que sem fé, tudo se tornaria absurdo.

O desconhecido kierkegaardiano está associado ao Deus do cristianismo, concebido pelo autor como a incógnita por excelência, a pedra de escândalo para os judeus e a loucura para os gentios: “Jesus como Cristo, o Messias, é o fim do tempo,

ele só pode ser entendido como paradoxo” (BARTH, 2016, p. 74). Esse Ser Divino que se apresenta na figura paradoxal do servo humilde e se torna uma incógnita para a razão e para a especulação, o Deus homem paradoxal, é uma síntese entre tempo e eternidade. O paradoxo é, enfim, o fruto do encontro entre o finito e o infinito, entre o homem e Deus. “O paradoxo absoluto é a noção contraditória do Deus-homem, dado que existe uma diferença qualitativa absoluta entre o divino e humano” (FARAGO, 2019, p. 169).

Em outras palavras, temos um dilema para razão humana, um escândalo que a levará ou a vacilar, ou a tropeçar diante do desconhecido. Como podemos imaginar Cristo? Para os cristãos, é a figura paradoxal por excelência, pois nele podemos ver a união do divino com o humano, do temporal com o eterno. “Cristo foi um sinal. Mas que sinal? Um sinal, escreve Kierkegaard, é a negação da imediatidade ou o ser segundo diferente do primeiro. Ora, na escritura o Homem-Deus é chamado de sinal de contradição” (2019, p. 170). Cristo, o Deus-homem, é sinal não só de contradição, mas a possibilidade real de se chegar ao escândalo do cristianismo. Nas palavras de Jonas Roos, em sua obra *Torna-se cristão*, citando David Gowens, “o paradoxo absoluto não é uma contradição intelectual que diz respeito à encarnação; ele é uma colisão passional, onde cristo é o sinal da possibilidade de escândalo” (ROOS *apud* GOWENS, 2019, p. 103).

Na obra *Pós-escrito as migalhas filosóficas*, “a afirmação de que Deus existiu em figura humana, que nasceu, cresceu, etc, é certamente o Paradoxo *senso stritissimo*, o Paradoxo absoluto” (KIERKEGAARD, 2008, p. 219). A propósito, Climacus aprofunda a discussão sobre essa categoria tanto nas *Migalhas* como no *Pós-Escrito*. Na primeira, percebe que o problema não reside em conceber a existência de um homem, ou mesmo de um Deus, mas de identificar como um homem individual seja ao mesmo tempo Deus. Como explicar, em termos racionais, a entrada do Eterno nas determinações do tempo? Nos termos do dinamarquês,

Existe, então, um homem individual, ele tem a mesma aparência que os demais, cresce como todos os outros, tem um ganha-pão, preocupa-se com os recursos para o amanhã, como compete a cada homem. Este homem é, ao mesmo tempo o deus. De onde sei? É claro que não posso sabê-lo. (KIERKEGAARD, 2011, p. 69).

O conceito de fé paradoxal

A categoria kierkegardiana de fé paradoxal mostra-nos que fé sempre será exigida diante de um absurdo: “Abraão creu sem nunca duvidar, move-se em nome do absurdo” (KIERKEGAARD, 1979 p. 142). A fé é um ato paradoxal que vai de encontro ao infinito, mas ao mesmo tempo não sacrifica o finito. Ela abdica desse finito, mas o resgata para si novamente. Sem a fé paradoxal, o gesto de Abraão seria o mais cruel assassinato, capaz de torná-lo infeliz apenas com o simples cogitar de tal ação.

E houve grandes homens pela sua energia, sabedoria, esperança ou amor – mas Abraão foi o maior de todos: grande pela energia cuja força é a fraqueza, grande pelo saber cujo segredo é loucura, pela esperança cuja forma é demência, pelo amor que é ódio a si mesmo (KIERKEGAARD, 1979, p. 118).

A viagem de três dias do ancião rumo ao Moriá, lugar que Deus escolhera para o sacrifício, representa, por assim dizer, a peregrinação de todo aquele que almeja dar o salto de fé. Abraão suspende o plano ético no período dos três dias que antecederam o sacrifício de Isaac. A responsabilidade absoluta que o indivíduo possui com relação a Deus só pode ser cumprida por meio da fé: se o sacrifício tivesse sido concretizado, Abraão teria abandonado temporariamente a moral e a ética convencional para cumprir a exigência de Deus e provar o seu amor incondicional. O patriarca torna o seu sacrifício absoluto, colidindo, inclusive, com as expectativas humanas e com os padrões morais convencionais, o que mostra que Abraão estava situado na esfera do religioso, onde o paradoxo atinge o seu ápice.

Kierkegaard fundamenta três distinções para explicar a fé de Abraão:

todos os que amaram possuem uma determinada grandeza segundo o objeto ao qual dirigiram seu amor. A grandeza do poeta (estádio estético) está em ter amado a si mesmo, a do herói trágico (estádio ético) está em ter amado e se sacrificado pelo próximo. O cavaleiro da fé (estádio religioso), no entanto, foi o maior de todo precisamente porque amou a Deus (KIERKEGAARD, 1979, p. 61).

Mesmo diante desse amor incondicional para Deus, Abraão se angustia, se atemoriza, se cala e, não obstante, prossegue a sua marcha. Este ato é tanto mais paradoxal quanto, diz o autor, “é capaz de fazer de um crime um ato santo e agradável

a Deus, paradoxo este que restitui a Abraão o seu filho, paradoxo que não pode reduzir nenhum raciocínio, porque a fé começa precisamente onde termina a razão” (KIERKERGAARD, 1979, p. 109). Para o filósofo dinamarquês, o indivíduo se eleva e se supera na medida em que rompe com a finitude e a razoabilidade do geral e, assim fazendo, adere irrestritamente ao incompreensível, ao absoluto, ao absurdo, àquilo que não é aceito pelos valores vigentes da generalidade. Diferente do herói trágico, cujo sacrifício, apesar de doloroso, pode ser entendido racionalmente, o ato do cavaleiro da fé tipificado por Abraão representa uma decisão que transcende os limites da razão.

Entre as descrições de Johannes de Silentio em *Temor e Tremor*, uma delas trata da diferença entre o herói trágico e o cavaleiro da fé. O herói trágico é aquele que se afasta do cavaleiro da fé e que possui como atributos a interioridade, o silêncio, o reconhecimento de seus limites diante de Deus e sua decisão apaixonada pela fé. Sobre essa perspectiva, na obra supracitada encontramos o elogio de Silentio a Abraão por seu grande feito enquanto pai da fé. Ele se tornou grande, como bem descreve, não pela sua maior idade, mas por ter a capacidade de lançar-se diante da existência frente ao paradoxo da fé. Para Johannes de Silentio, o salto da fé enquanto categoria da decisão é um ato que foge de suas possibilidades, pois para dar o salto não é apenas necessária a vontade, mas é imprescindível existir a fé.

Porém, se Abraão acreditava e não duvidava, exatamente por crer no irrazoável, contrariamente Silentio era apenas o poeta da recordação, um admirador da fé de Abraão, como ele mesmo afirma: “não sou capaz de entender Abraão, sou apenas capaz de admirá-lo” (KIERKERGAARD, 1979, p. 176). O elogio a Abraão não tem como marca a racionalidade, mas a presença misteriosa da fé em seu coração. Neste sentido, o percurso seguido por Abraão não é o mesmo descrito pelo herói trágico, pelo fato de ser movido pela interioridade. Esta é razão pela qual o *cavaleiro solitário da fé* – à diferença do *herói trágico* – é aquele que, literalmente, extrapola toda e qualquer explicação de caráter lógico e moral, efetuando cega, incondicional e absolutamente, o salto qualitativo da fé, ou o paradoxo do salto da fé.

Para uma ilustração do salto de fé a partir de *Temor e Tremor*, destaca-se que se Abraão, ao avistar o Moriá, tivesse desistido de sacrificar Isaac, não seria o cavaleiro da fé, pois não passaria de um herói trágico e, assim, de nada teria adiantado a caminhada angustiante de três dias. Em outros termos, a simples aproximação do

fatídico monte não torna o patriarca diferente daquele que não deu um único passo em sua direção (MARQUES, 2016, p. 64). Em Kierkegaard, o verdadeiro salto de fé não se ensina ou comunica diretamente, pois ele é um ato de isolamento. Em termos racionais, ele não pode sequer ser pensado e, por isso, remete sempre à decisão do indivíduo singular.

O verdadeiro cavaleiro da fé não se assegura histórica e racionalmente para se decidir pela fé, muito menos salta amparado pela força da oratória. Ele apenas reconhece o mistério e, movido por uma firme convicção, se lança em direção a ele. Sendo assim, a relação do cristão com a fé e a política deve se desenvolver sempre de forma paradoxal. Johannes de Silentio, tratando do herói trágico como símbolo do ser humano ético, tomando Sócrates como 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. (KIERKEGAARD, 2009, p. 163).

O herói trágico é político por natureza. Aliás, a tragédia grega tinha como objetivo explicar a construção política das cidades-estados. Os heróis trágicos eram heróis políticos pois a sua tarefa era salvar o seu estado e suas normas éticas e, por isso, eles eram exaltados e admirados por sua coragem. Para Johannes de Silentio, o herói trágico é o favorito da ética, pois ele cumpre o propósito 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.

A recepção interpretativa de Karl Barth dos conceitos kierkegaardianos

Apesar da morte prematura do filósofo dinamarquês, seus escritos ganharam o mundo, sendo traduzidos para outras línguas e, gradualmente, exercendo tremenda influência na Teologia, na Filosofia, na Psicologia e na Literatura (GOUVÊA, 2000, p. 61). A fama de seus conceitos levou muitos intelectuais a alegarem uma certa "paternidade kierkegaardiana sobre si", fazendo com que Kierkegaard fosse chamado de pai por muitos movimentos filosóficos contemporâneos.

Ricardo Quadros Gouvêa, especialista no pensamento kierkegaardiano, afirma que Barth “tomou de empréstimo algumas das noções de Kierkegaard como a *infinita distinção qualitativa* entre Deus e o homem particularmente em seu primeiro período de maior impacto, os dias da Teologia da crise” (2000, p. 62). É sobre esse “empréstimo” que o restante do artigo se propõe a discorrer.

A diferença qualitativa infinita entre tempo e eternidade

Barth, no desenvolvimento de sua *A Carta aos Romanos* afirma que possui um sistema e que “ele reside no fato de eu procurar observar com a maior insistência possível e em seu significado positivo e negativo aquilo que Kierkegaard denominou de diferença qualitativa interminável entre tempo e eternidade” (BARTH, 2016, p. 50). Sendo assim, o sistema conceitual kierkegaardiano será de extrema valia para o autor da Basileia.

De início, é importante frisar que, para Barth, o tema central da Bíblia é a relação de Deus com o ser humano. Em outras palavras, existe no livro uma diferença qualitativa entre o temporal e o eterno, entre o finito e o infinito, entre Deus e o homem. Por outro lado, a utilização dos conceitos kierkegaardianos parte de uma crítica compulsória ao liberalismo teológico, corrente que tem raízes históricas no Iluminismo, deixando marcas profundas no saber teológico. O Historicismo, o cientificismo o antropocentrismo e o subjetivismo foram influências significativas para a ciência teológica até então.

O liberalismo teológico é um movimento histórico específico da teologia protestante cujo auge ocorreu na virada do século XIX para o XX. Teólogos como Albrecht Ritschl, Adolf Hanarck e Walter Rauschebusch tinham uma característica em comum: o projeto de reconstruir a fé cristã à luz do conhecimento moderno. Aqui surge um conflito na área religiosa, na religião da redenção, que entra em rota de colisão com um tipo de crença religiosa totalmente diferente, que se torna ainda mais destrutiva à fé cristã. A análise sobre essa religião, chamada de moderna ou liberal, nos leva a concluir que o liberalismo teológico não é cristianismo, mas outra religião.

Diante desse breve desdobramento histórico sobre o liberalismo teológico, podemos elencar o diálogo barthiniano presente n' *A carta aos romanos*. Jansen

Racco contribuiu com as informações sobre o primeiro momento da vida de Barth, em especial frente à polemica com o método liberal:

A formação teológica de Karl Barth começou na Universidade de Berna na Suíça, passou por Berlim, Marburgo e terminou em Tubingen, ambos na Alemanha. Barth concluiu sua graduação em teologia em 1909. Nos dois últimos anos de sua formação, Barth já era secretário de redação da Revista *Christliche Welt*. Em 1909 Barth foi para Genebra na Suíça para ser pastor auxiliar da paróquia suíça-alemã, lá permaneceu por quase dois anos, cumprindo as exigências práticas para receber sua ordenação como Ministro da Palavra Divina e se tornar oficialmente pastor da Igreja Reformada Suíça. Depois desses dois anos experimentais, Barth recebeu o convite para assumir a paróquia de Safenwill na pequena cidade de Aargau na Suíça, experiência esta que transformou sua vida e sua teologia. A experiência de dez anos à frente da comunidade de Safenwil (1911 – 1921) foi uma experiência que mudaria sua história e que o ajudaria imensamente na maturação de seu pensamento e práxis pastoral. Como o pastor daquela pequena comunidade operária, Barth se deparou com um povo simples e trabalhador que frequentemente era explorado pela elite dominante daquela sociedade. Também se deparou com algo pelo qual não esperava: a insuficiência do método e da pregação liberal diante de uma comunidade simples, que o próprio Barth percebeu que apenas queria ouvir a Palavra de Deus. Barth observou o quão distante estavam os postulados científicos que recebera em sua formação da vida real das pessoas com as quais ele precisava trabalhar no dia-dia (MELO, 2014, p. 13).

No desenvolvimento de sua celebre obra, *A Carta aos Romanos*, Barth foi acusado por seus oponentes de perseguidor do método histórico crítico, ou seja, do método adotado pelos teólogos liberais de sua época. “Considero a saudação de Bultmann uma grata confirmação de que a queixa sobre perseguição Diocleciana à teologia histórica crítica, com o que o livro foi recebido pela primeira não era necessária”. (BARTH, 2016, p. 56). Para Barth existia uma diferença qualitativa entre os métodos de interpretação textuais. No seu tempo, o método histórico-crítico era predominante nas academias teológicas:

sobre qual passagem se poderia colocar o dedo com a afirmação de que justamente ali ressoaria a palavra do Pneuma de Cristo? Ou dito de outra forma: será o Espírito de Cristo porventura um espírito que se pode conceber como estando em concorrência ao lado de outros espíritos (BARTH, 2016, p. 57).

Nas palavras acima nota-se um acirrado embate, fomentado pela observação de que o método liberal dos teólogos se baseava apenas na razão científica. A teologia protestante liberal chega ao seu clímax quando nega o valor normativo da Escritura, os milagres e a Revelação. O que importava era a verdade estabelecida pela razão

objetiva. Barth, ao contrário, demonstra a diferença qualitativa infinita entre os métodos de interpretação utilizados por ele e por seus algozes.

[...] o intérprete se encontra diante do ou-ou, se ele – sabedor próprio do que está em jogo pretende se inserir numa relação de fidelidade com seu autor, se quer lê-lo com a hipótese de que, também ele, com maior ou menor clareza, foi conhecedor até a última palavra (pois onde deveria ser marcado ali um limite? Ora, certamente não por meio da descoberta de condições de dependência!) do assunto em questão.

Coube a Barth, e a nenhum outro, mudar essa situação. Com ele o protestantismo moderno foi reconduzido ao caminho da Reforma do século XVI, enfatizando a importância da Bíblia e da necessidade de voltar a lê-la para ouvir a voz de Deus, respondendo-a. A Bíblia foi reconduzida ao centro da mesma forma que Jesus saiu das periferias para o meio do povoado.

Por outro lado, existe a responsabilidade de quem lê e interpreta a Escritura, o que Barth nota quando afirma que muitos espíritos mostravam uma desconfiança com relação ao Texto Sagrado, já que queriam retirar sua perspectiva transcendental, sobrenatural. Sendo assim:

Quando Barth rompeu com seus antigos professores decepcionado com suas atitudes diante de questões práticas que exigiam uma resposta contundente e de acordo com o Evangelho, estava preparando o terreno para esse retorno sistemático às Escrituras. A ênfase na centralidade da Bíblia, seu valor normativo, sua inspiração e seu valor único como fonte escrita da Revelação, faz com que, hoje, comecemos e terminemos nossos trabalhos e reuniões com a leitura devocional e o estudo vivo e transformador das Escrituras (SANTANA FILHO, 2008, p. 73).

O trabalho interpretativo de Barth reconduziu a Teologia para o caminho da exegese bíblica, partindo da diferença qualitativa infinita do método liberal bíblico produzido por seus oponentes.

O conceito de paradoxo

O conceito de paradoxo kierkegaardiano é aferido por Barth em *A carta aos romanos* partindo da tese de que a vocação apostólica é um paradoxo. “A vocação apostólica é um fato paradoxal, que no primeiro e último momento de sua vida se encontra fora de sua identidade pessoal consigo próprio” (BARTH, 2016, p. 71).

Todavia, a diferença está justamente na palavra dada a um servo, um apóstolo, “não um senhor, mais um servo, o ministro do seu rei. Independentemente de quem ou de que seja Paulo, o conteúdo do seu envio em última análise não se encontra nele, mas de modo insuperável estranho e inatingivelmente longínquo, acima dele. (BARTH, 2016, p. 71). Para Barth, todos os homens são próximos; contudo, esse homem é diferente, pois é chamado e enviado por Deus com uma palavra a ser expressa. Assim, será ele um paradoxo,

um fariseu? Sim, um fariseu, mesmo que de ordem mais elevada, um separado, individualizado, diferente. Enfileirado com todas as outras pessoas, pedra sobre pedra em toda circunstância, ele constitui um caso à parte só em relação com Deus (BARTH, 2016, p. 72).

Barth associa, em outro momento de sua obra, o desconhecido kierkegaardiano ao Deus do cristianismo, concebido pelo autor como a incógnita por excelência, a pedra de escândalo para os judeus e a loucura para os gentios: “Jesus como Cristo, o Messias, é o fim do tempo, ele só pode ser entendido como paradoxo” (BARTH, 2016, p. 74). Esse Ser Divino que se apresenta na figura paradoxal do servo humilde e se torna um incógnito para a razão e para a especulação, o Deus-homem paradoxal, é uma síntese entre tempo e eternidade. Com efeito, Barth resgata o postulado do paradoxo kierkegaardiano, aferindo-o à figura da encarnação divina.

A terminologia do “Incógnito e desconhecido” é trabalhada em *A Carta aos Romanos* como o “Cristo”, ou o “Abscondido” transcendente que está presente na carne, o próprio Ser em pessoa que não pode ser desvendado pela razão humana. Ele é o paradoxo que mantém em união elementos que se excluem reciprocamente: Deus e homem, eternidade e tempo, revelação e história, infinitude e finitude. “Ele é a ação, o milagre de todos os milagres, a partir de quem Deus se dá a conhecer como Aquele que ele é, a saber, como o Deus desconhecido, que mora numa luz inacessível a todos, o Santo, o criador, o redentor” (BARTH, 2016, p. 80). Nesse sentido, o paradoxo faz o eterno tornar-se novamente algo no tempo ofendendo a razão, pois exprime uma diferença qualitativa entre esse Deus desconhecido e o próprio homem.

O postulado de fé paradoxal, e a interpretação barthiana

Barth, durante o seu desenvolvimento teológico, empreendeu duras críticas à teologia liberal, pois ela transformava o Evangelho numa mensagem religiosa que fala aos homens de sua própria divindade em vez de reconhecê-lo como palavra de Deus, mensagem que os seres humanos são incapazes de prever ou de antecipar, pois se origina em de um Deus completamente distinto, totalmente outro. Barth, com isso, queria fundamentar um método teológico que partia do alto, para substituir o método liberal que partia de baixo, centralizado no ser humano.

O Deus do Evangelho, da eternidade, da salvação é *totalmente outro*: “ele é a ação, o milagre de todos os milagres, no qual Deus se dá a conhecer como aquele que ele é, a saber, como o Deus desconhecido, que mora numa luz inacessível a todos” (BARTH, 2016, p. 80). As experiências humanas racionais não podiam explicar as verdades eternas, que só são recebidas por meio da revelação de Deus, numa atitude de obediência. “A comunidade cristã não conhece palavras, ações ou coisas santas em si, ela só conhece palavras, ações e coisas que, como negações; apontam para o santo” (BARTH, 2016, p. 80).

Nas palavras de Stanley e Olson, “o confronto entre Deus e a humanidade na *Carta aos Romanos* recebeu o rótulo de *teologia dialética* ou *teologia da crise*”. (GRENZ; OLSON, 2013, p. 76). O termo dialética, então, posicionava Barth no método filosófico kierkegaardiano, em que o pecado humano é distinto do caráter santo de Deus: a verdade desse Deus e o pensamento humano não poderão de forma alguma serem sintetizados, pois Deus é totalmente outro.

O caráter da nova abordagem barthiana consiste em apresentar Deus como o Totaliter Aliter que limita e determina todo o auto-entendimento da pessoa humana. Esse Deus Absconditus não pode ser conhecido por nenhum caminho que vá do ser humano a Deus, seja pela via da experiência religiosa (Schleiermacher), da história (Troeltsch), nem pela via metafísica. O único caminho praticável vai de Deus ao ser humano e se chama Jesus Cristo. Esse caminho é do alto para baixo. Deus se apresenta ao ser humano e propicia o encontro. Este, dá-se numa situação de crise. Deus pronuncia sobre a pessoa seu julgamento (SANTANA FILHO, 2008, p. 58-59).

As verdades paradoxais da revelação de Deus devem ser aceitas pela mente humana finita por meio da fé. Sobre essa perspectiva, o amadurecimento teológico de Karl Barth é visto no decorrer da sua trajetória teológica em três períodos: inicialmente,

ele adere ao liberalismo teológico; no segundo momento, Barth se apodera da teologia dialética, que dava maior ênfase ao caráter negativo do encontro entre Deus e o ser humano, teoria advinda da sua leitura das obras kierkegaardianas, período em que surge a obra *A Carta aos Romanos*. Por último, no terceiro momento acontece a reviravolta epistemológica copernicana, derivada do seu encontro com as obras de Santo Anselmo de Cantuária, por volta de 1931, período em que ele expressa que o “sim” de Deus é enfatizado ao homem por meio de Cristo Jesus.

O argumento ontológico de Anselmo em favor da existência de Deus não era uma tentativa de provar Deus independente da fé, mas sim de entender com a mente o que já se cria pela fé. Barth argumentou que, para Anselmo, toda teologia deve ser feita num contexto de obediência e oração. Isso significa que a teologia cristã não pode ser uma ciência objetiva e desapaixonada, mas deve ser a compreensão da revelação objetiva de Deus em Jesus Cristo, possível somente por meio da graça e da fé (GRENZ; OLSON, 2013, p. 78).

Considerações Finais

A *analogia fidei*¹ barthiniana baseia-se no fato de que em Jesus Cristo, Deus estabelece uma analogia entre si e a humanidade. Essa linguagem analógica busca fundamentar a comparação entre Deus e o homem, diferindo da *analogia entis*, que parte do pressuposto de que é possível falar de Deus, de sua natureza e de seus atributos partindo do ser de suas criaturas.

Barth rejeita esta possibilidade dada a infinita diferença qualitativa entre Deus e o homem. Afirma que a doutrina da cognoscibilidade de Deus por meio da criatura encontra sua expressão clássica e sua mais aguda distinção na teologia formulada no Concílio Vaticano I (1870). Em contraste a isso afirma que “Deus só pode ser conhecido por meio de sua Revelação (SANTANA FILHO, 2008, p. 61).

¹ “Analogia Fidei: o primeiro desses princípios, corresponde ao que Barth não cessa de repetir sobre a diferença qualitativa que separa Deus do mundo e dos homens, e sobre o fato de que, somente Deus, pode falar de Deus, só podemos ter acesso a Deus por meio da revelação. Está, pois, excluído fundar a teologia sobre uma continuidade qualquer, no ser entre o mundo e a humanidade, de uma parte, e Deus da outra como a teologia tomista [...] e escolásticas são acusadas de fazer, em nome do princípio da *analogia entis*. É o que Barth começou a mostrar em seu comentário ao Proslogion de Santo Anselmo, sobre as provas da existência de Deus. [...] a teologia não pode ser compreendida como uma tarefa do tipo filosófica [...] que desenvolve um conhecimento natural de Deus, a partir da análise do mundo ou da condição humana, para remontar ao ser. Ela só fale como pesquisa aplicando-se sobre a autocompreensão da fé em procura de sua própria inteligência. A teologia, certamente, só pode falar de Deus usando de analogias, mas estas somente podem pertencer ao domínio da fé (*analogia fidei*), e não do ser” (ZEFERINO, 2017, 319-325).

A partir dessa reflexão, concluímos que Deus só pode ser conhecido a partir do Deus desconhecido, do Cristo que se fez homem, por meio do paradoxo da fé, e não através da razão humana e da ética instrumentalizada do liberalismo teológico.

Referências

- BARTH, Karl. **A carta aos romanos**. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2016.
- BÍBLIA SAGRADA. Tradução de João Ferreira de Almeida. 3ª ed. Barueri: SBB, 2018.
- FARAGO, France. **Compreender Kierkegaard**. Petrópolis: Editora Vozes, 2011.
- GOUVÊA, Ricardo Quadros. **A Palavra e o Silêncio: Kierkegaard e a relação dialética entre a razão e a fé em *Temor e Tremor***. São Paulo: Custom, 2002.
- GOUVÊA, Ricardo Quadros. **Paixão Pelo Paradoxo: Uma Introdução à Kierkegaard**. São Paulo: Novo Século, 2000.
- GRENZ, Stanley j. **A Teologia do século 20 e os anos críticos do século 21**. São Paulo: Cultura Cristã, 2013.
- KIERKEGAARD, Soren. **Diário de um sedutor. Temor e Tremor. O desespero humano**. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Coleção Os Pensadores).
- KIERKEGAARD, Soren. **Migalhas Filosóficas ou um bocadinho de filosofia de João Clímacus**. 2ª ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2008.
- KIERKEGAARD, Soren. **O Instante**. Como Cristo julga a respeito do Cristianismo oficial e Imutabilidade de Deus. São Paulo: Liber Ars, 2019.
- MELO, Jansen Racco Botelho. **Uma questão de santidade**. O engajamento político-social na vida e na teologia de Karl Barth. 108f. Dissertação (Mestrado em Teologia). Centro de Teologia e Ciências Humanas. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUCRJ). Rio de Janeiro, 2014.
- PAULA, Marcio Gimenes. A Repetição e o Instante em Kierkegaard: um entrelaçamento de conceitos. **Artefilosofia**. Ouro Preto, v. 4, p. 63-74, jan./2008.
- ROOS, Jonas. **Tornar-se Cristão**. Paradoxo e existência em Kierkegaard. São Paulo: Liber ars, 2019.
- SANTANA FILHO, Manoel Bernardino de. **Palavra-evento e práxis libertadora: a eclesiologia de Karl Barth e sua contribuição para a teologia latino-americana**. Tese (Doutorado em Teologia). Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUCRio), Rio de Janeiro, 2012.

ZEFERINO, Jefferson. Karl Bart: uma breve introdução ao seu pensamento no horizonte da ética teológica. **Revista de Cultura Teológica**, Fortaleza, v. 25, n. 89, p. 309-331, 2017.

Recebido em: 20/05/2022.
Aprovado em: 08/06/2022.

Received; 20/05/2022.
Approved: 08/06/2022.