

CRISTOLOGIA DE KIERKEGAARD

per Francesc TORRALBA ROSELLÓ

1. *Crist en l'obra de Kierkegaard*

Una lectura integral de les obres completes de Kierkegaard i del seu diari, escrit lentament durant més de vint anys, posa de manifest el caràcter transcendental que té la figura de Crist en tot el seu *corpus*. En l'obra del filòsof danès, el misteri de Jesucrist no és una nota marginal, ni un apèndix, sinó que és una constant, un tema profundament arrelat en tota la seva obra escrita. Les referències a Jesucrist són constants en el diari, en els discursos, en l'obra de comunicació directa i sovintegen també en l'obra pseudònima¹.

Des dels inicis de la seva obra trobem referències constants a Jesucrist. L'any 1835, Kierkegaard insisteix en el caràcter central i nuclear que té Crist i el seu missatge en la religió cristiana². També afirma que la paradoxa és intrínseca a aquesta religió i que l'eleva molt més amunt que qualsevol sistema pensat per la ment humana³. En 1837 desenvolupa el concepte de paradoxa accentuant el seu valor misteriós i incompreensible.

Les primeres referències cristològiques a l'obra pseudònima les trobem en *El concepte de la ironia (Om Begrebet Ironie)* publicada a Copenhague l'any 1841. Aquesta obra és la seva tesi de llicenciatura

1. En els escrits de comunicació directa les referències cristològiques són constants. Citarem els textos segons l'edició crítica danesa: *Papirer*, 20 vols., Copenhaguen, 1920-48. Se cita de la següent manera: Volum en romans, tom en àrabs, grup A, B o C i pàgina. Vegeu, per exemple, els següents textos: X 2 A 40; X 5 B 107; X 6 B 145; II A 765; IX A 160; II C 26-27; X 3 A 11; VII 1 A 273; X 1 A 405; X 2 A 367; X 2 A 47.

2. I A 49

3. II A 439. La referència a Hegel és claríssima.

per a assolir el grau en Teologia. En aquest estudi el pensador danès compara la figura de Jesucrist amb la de Sòcrates. Kierkegaard diu textualment que la semblança entre els dos personatges consisteix en la seva dissemblança⁴.

Al començament de la seva dissertació, Kierkegaard es refereix a l'obra d'un contemporani seu, Ch. Baur, on distingeix l'exposició de Crist en els Sinòptics de l'exposició que es fa en l'Evangeli de sant Joan⁵. Kierkegaard aprova les dues visions que dona el Nou Testament de Jesucrist, però insisteix altre cop en la dissemblança existent entre Sòcrates i Crist⁶.

En les obres del pseudònim *Climacus* trobem una profunda reflexió cristològica. En els *Fragments de filosofia* (1844) Kierkegaard segueix la seva reflexió cristològica i aprofundeix en el concepte de *incognito*. Diferencia amb claredat la revelació de la filosofia, la fe del sistema. A la llum d'aquesta distinció, marca les fronteres que separen Sòcrates de Crist. Durant aquesta època, Kierkegaard ha llegit un breu opuscle de Lessing que planteja les relacions entre temporalitat i eternitat⁷. Segons el pensador alemany, una veritat històrica no constitueix cap evidència per a una veritat racional.

Kierkegaard reconeix en el diari que Lessing ha tocat la llaga del problema, el nucli de la qüestió: la vinculació entre una revelació històrica i una salvació eterna⁸. En la *Postil. la concloent no-científica* (1846) insisteix que l'eterna benaurança es decideix en la història, en un esdeveniment històric singular i concret. Reitera la importància de la història en la religió cristiana i el perill de l'abstracció i la globalització típic del paganisme⁹.

La pregunta de per què Déu es va fer home, és de cabdal importància en els escrits de *Climacus*. El danès insisteix diverses vegades en la llibertat absoluta de Déu i el seu amor sublim. Déu no tenia cap obligació de manifestar-se ell mateix en Jesucrist. No hi havia cap necessitat intrínseca per al fet de la revelació. D'aquesta manera Kierkegaard s'oposa a l'hermenèutica hegeliana del misteri de l'encarnació.

L'obra més cristològica de tots els escrits pseudònims és

4. SV XIII 107

5. CH. BAUR, *Das christliche des Platonismus, oder Sokrates und Christus*, München 1837.

6. SV XIII 119

7. G. LESSING, *Über den Beweis des Geistes und der Kraft*, Berlin 1839.

8. *Pap V B 1*, 1

9. SV VII 357

l'Exercitació del Cristianisme (1848) firmada per *Johannes Anticlimacus*. En aquest llibre, Kierkegaard tracta totes les qüestions plantejades en el Diari i en les obres pseudònimes anteriors. Aprofundeix en el concepte de paradoxa, de misteri, en el problema de l'encarnació, del sofriment i la mort de Jesucrist, en el tema de la contemporaneïtat i de la resurrecció. Constitueix, sense cap mena de dubte, una guia bàsica i fonamental amb vista a comprendre la cristologia kierkegardiana. Per aquest motiu ens hi referirem constantment al llarg d'aquest estudi.

Jesucrist ocupa, doncs, un lloc privilegiat en la immensa obra filosòfica de Kierkegaard. Podríem dir sense exagerar que l'obra del solitari pensador de Copenhaguen és eminentment cristocèntrica. Crist no és una variable perifèrica o tangencial, sinó un factor nuclear i fonamental amb vista a comprendre la seva *Weltanschauung*. Si desvinculem Crist de la seva filosofia és impossible de comprendre la totalitat i l'abast de la seva reflexió existencial.

2. Estudis sobre la cristologia de Kierkegaard

Ara bé, l'hermenèutica i la literatura crítica sobre Kierkegaard, no sempre s'han fet ressò de la transcendència i la magnitud que té la figura de Crist en l'obra del danès. S'ha insistit en altres factors i conceptes com l'angoixa (*det Angst*)¹⁰, la desesperació (*det Fortvivelse*)¹¹, el temor (*det Frygt*)¹², la individualitat (*det Enkeltheden*)¹³; però s'ha

10. Sobre el concepte d'angoixa (*Angst*) vegeu els següents estudis: U. CANTORO, *Variazioni sull'angoscia di Kierkegaard*, Padova 1948; A. CLAIR, *Pseudonymie et paradoxe. La pensée dialectique de Kierkegaard*, Paris 1970; B. FONDANE, *La conscience malheureuse*, Paris 1936; M. GARCÍA ALIMBURU, *La existencia en Kierkegaard*, Pamplona 1992; W. WALTHER, *Die Angst in menschlichen Dasein*, München 1967; entre altres.

11. Sobre la desesperació (*Fortvivelse*) vegeu els següents estudis: L. POJMAN, *The logic of subjectivity*, Alamba 1984; V. MACCARTHY, *The phenomenology of moods in Kierkegaard*, Boston 1978; G. MASI, *Disperazione e speranza*, Padova 1971. També el meu estudi titulat: *Punt d'inflexió. Lectura de Kierkegaard*, Lleida 1992, es refereix a aquest concepte, especialment les pp. 83-124.

12. Sobre el concepte de temor (*Frygt*) s'han escrit molts estudis: A. J. HESCHEL, *Le tourment de la vérité*, Paris 1976; A. VETTER, *Frömmigkeit als Leidenschaft, eine Deutung Kierkegaards*, Freiburg 1963; C. SCHEIRER, *Kierkegaards Ärgernis*, Freiburg 1983. També he estudiat aquesta qüestió en *Amor y diferencia. El misterio de Dios en Kierkegaard*, Barcelona 1993. Vegeu les pp. 215-228.

13. Sobre el concepte d'individualitat (*Enkeltheden*) hi ha molts estudis: M. KIM, *Der Einzelne und das Allgemeine zur Selbstverwirklichung des Menschen bei S. Kierkegaard*, Mader 1980; N. VIALLANEIX, *Kierkegaard, l'unique devant Dieu*, Paris 1974; B. HENNIGSEN, *Die Politik des Einzelnen*, Göttingen 1977; M. CARNIGAN, *Individu et société chez Kierkegaard*, Halifax 1977. Pot ser útil també el meu article *El individuo como testimonio de la verdad*, dins *Analogía* (1992) 41-60.

eclipsat, conscientment o inconscientment la notorietat que té Crist en l'obra d'aquest autor.

Tot i així, fora del nostre país, alguns intèrprets de Kierkegaard han posat en relleu aquesta influència decisiva que té Crist en la seva obra. Fruit d'això són els estudis sobre cristologia kierkegaardiana que des dels anys seixanta es van publicant arreu d'Europa.

Vegem breuement quins són aquests estudis i quin és l'*status questionis*.

El primer estudi monogràfic, relativament extens i complet sobre cristologia kierkegaardiana que coneixem, es va publicar l'any 1960 a Alemanya i el seu autor és Hayo Gerdes. Aquest intèrpret marca una fita en els estudis de cristologia kierkegaardiana¹⁴. L'única referència anterior a ell és un breu article de P. Löning¹⁵. Aquest article, però, es pot considerar com la primera nota introductòria, com la prehistòria de la cristologia kierkegaardiana. Després de l'estudi d'Hayo Gerdes, els estudis cristològics assoliran un nivell i un rigor metodològic creixent.

En aquesta primera obra de referència, l'autor compara la cristologia de Kierkegaard amb la de Schleiermacher i la de Hegel. Gerdes tracta de posar de manifest la singularitat de l'obra kierkegaardiana, la seva novetat, i sobretot insisteix en les diferències que separen la seva interpretació de Crist de la dels filòsofs alemanys citats. L'estudi se centra bàsicament en una obra pseudònima de Kierkegaard titulada *Fragments filosòfics (Philosophiske Smuler)* publicada a Copenhaguen l'any 1844 sota el nom de *Climacus*. L'autor divideix la seva obra en dues parts: l'anàlisi del Jesús històric i el problema del final escatològic. Compara els tres grans pensadors i insisteix en la novetat i l'originalitat de Kierkegaard dins el panorama de les idees del segle XIX. Si bé l'escriptor danès és, en tants aspectes, hereu del seu temps, en cristologia, en canvi, es mostra radicalment innovador i, sobretot, desafiant.

Després d'aquest primer estudi tan complet i exhaustiu, Hayo Gerdes va publicar un altre treball en què se centra en l'època de joventut de Kierkegaard i tracta de furgar les arrels històriques i ideològiques que envolten el seu pensament¹⁶.

Dins el context germànic cal també destacar l'obra de H. Fischer que estudia amb minuciositat el concepte de paradoxa, tan cabdal per a

14. *Das Christusbild S. Kierkegaards*, Köln 1960.

15. *S. Kierkegaards kristusbillede*, Copenhaguen 1912. Sobre els diferents estudis de cristologia kierkegaardiana és il·luminador l'article de M. TAYLOR, *Christology*, dins *Theological concepts in Kierkegaard*, M. N. THULSTRUP (edd.), Copenhaguen 1980, pp. 167-207.

16. *Das Christusverständnis des jungen Kierkegaards*, Düsseldorf 1962.

comprendre la cristologia kierkegaardiana¹⁷. La seva investigació, però, és molt fidel a l'orientació de Gerdes.

Després de la interpretació de Gerdes cal aturar-se en l'estudi de P. Sponheim. Aquest autor porta a terme una anàlisi acurada, rigorosa i específica de la cristologia kierkegaardiana¹⁸. És un estudi més ampli que el de Gerdes. El seu camp de reflexió no és tan sols una obra pseudònima, sinó que parteix dels escrits de comunicació directa. Des d'aquest punt de vista, la seva investigació és més ajustada i fidel a l'autèntic pensament de Kierkegaard. És l'estudi més profund que s'ha escrit en llengua anglesa sobre la qüestió que ens ocupa. Sponheim analitza els grans interrogants que planteja l'autor danès en la seva obra: el tema de l'encarnació, el sofriment i la mort de Jesucrist, la radicalitat que significa seguir-lo i la manipulació de Crist realitzada en la Cristiandat. Toca els temes vidriosos i més difícils d'encarar des del punt de vista teològic.

A l'Europa llatina han proliferat creixentment els estudis en llengua italiana sobre cristologia kierkegaardiana. Probablement, els intèrprets que han prestat més atenció a aquesta problemàtica són d'origen italià o formats en el context italià. En francès tan sols hem detectat un article publicat l'any 1976 per Ch. Boyer¹⁹.

Si bé el primer article en llengua italiana sobre cristologia kierkegaardiana és el de N. M. de Feo²⁰, el pioner en els estudis kierkegaardians a Itàlia és C. Fabro. Fabro és l'introduïdor i el traductor de Kierkegaard a l'italià²¹. La seva obra ha generat una escola interpretativa que ha donat molts fruits al llarg de la segona meitat del segle XX. L'hermenèutica de Fabro és original, clara i fidel a Kierkegaard. S'enfronta a la Kierkegaard-Renaissance i a les imatges transfigurades i mediatitzades del pensador danès. Fabro insisteix en la religiositat de Kierkegaard i en el seu pensament vigorós, crític i desafiant.

En el primer article de Fabro sobre el tema s'assenten les bases dels estudis posteriors en aquesta qüestió²². Insisteix en la grandesa de la cristologia kierkegaardiana, en la seva oposició a Hegel, a Schleier-

17. *Die Christologie des Paradoxes*, Köln 1970.

18. *Kierkegaard on Christ and Christian coherence*, London 1968.

19. *Le Christ de Kierkegaard*, dins *Rivista Quadrimestrale della Pontificia Accademia di S. Tommaso* (1976) 29-38.

20. *L'Uomo-Dio nel Cristianesimo di S. Kierkegaard*, dins *Giornale critico di filosofia italiana* 44 (1965) 369-385.

21. Vegeu l'edició del Diari preparada per C. Fabro: *Diario*, vol. I-III, Brescia 1948.

22. *Cristologia kierkegaardiana*, dins *Divinitas* 16 (1972) 130-135.

macher i a Lessing, i en la necessitat de recuperar-la i considerar-la en la teologia també d'origen catòlic. Fabro tracta el tema de l'escàndol, la paradoxa, la natura humano-divina, el sofriment i la contemporaneïtat amb Crist.

Després de l'article de Fabro trobem el de C. Bianchi que insisteix en la categoria de l'escàndol desenvolupada en l'*Exercitació del Cristianisme (Indoevelse i Christendom)*, obra publicada per Kierkegaard a Copenhaguen l'any 1850 amb el pseudònim *J. Anti-climacus*²³. L'article en qüestió se centra en un pol de la reflexió de Fabro, a saber, entorn de la categoria de l'escàndol (*del Forargelse*). No aporta res que Fabro no hagués tractat anteriorment en el seu article.

Els darrers estudis sobre cristologia kierkegaardiana s'han publicat a Alemanya i a Itàlia. K. Wolff ha publicat un estudi en què aprofundeix un tema kierkegaardianà per antonomàsia, el de la contemporaneïtat amb el Crist²⁴. Segons l'autor danès, tot cristià està obligat a viure la seva vida fent de Crist el seu contemporani i el seu interlocutor primordial. El problema de la contemporaneïtat ens introdueix en altres qüestions, com són la temàtica de la temporalitat i l'eternitat, de la llibertat, de la possibilitat i la necessitat. L'estudi de Wolff, original i creatiu, ens submergeix en una complexa problemàtica que frega constantment amb el misteri cristià.

Pel que fa a Itàlia, M. Nicoletti destaca en l'actualitat pels seus estudis seriosos i precisos sobre cristologia kierkegaardiana. En 1983 va publicar un llibre en què estudia la relació entre la categoria de temps i eternitat en el misteri de l'encarnació²⁵. És un estudi suggerent, difícil i, en certs punts, críptic com el mateix tema que tracta d'exposar. Descriu la figura de Jesucrist en termes de contradicció, paradoxa i misteri. Planteja el problema de Lessing sobre la relació entre història i salvació eterna, i analitza la resposta kierkegaardiana.

El darrer article publicat per aquest intèrpret italià és de l'any 1993²⁶. En aquesta trentena de pàgines, Nicoletti aprofundeix en les tres imatges de Crist que es desprenen de l'obra de Kierkegaard: el Crist com a mitjancer (*som Maeglende*), el Crist com a paradoxa (*som Paradokset*)

23. *Cristo scandalo della ragione e oggetto della fede secondo Kierkegaard*, dins *Rivista Rosminiana di Filosofia e di Cultura* 67 (1974) 316-321.

24. *Das Problem der Gleichzeitigkeit des Menschen mit Jesus Christus*, Würzburg 1991.

25. *La dialettica dell'incarnazione: sogettività e storia nel pensiero di S. Kierkegaard*, Trento 1983.

26. *Il cristo mediatore, paradossoso e modello*, dins *La figura di Cristo nella filosofia contemporanea*, Milano 1993, pp. 161-195.

i el Crist com a model (*som Forbilledet*). És un estudi esquemàtic però complet, clau per a entendre el concepte de Crist que es va forjar Kierkegaard. Ens hi referirem amb força freqüència al llarg d'aquesta obra. Nicoletti analitza la imatge de Crist a partir de tres obres del filòsof danès: *Fragments de filosofia (Philosophiske Smuler)* (1844), *Postil·la conclusiva no científica (Afsluttende Uvidenskabelige Efterskrift)* (1846) i *Exercitació al cristianisme (Indoevelse i Christendom)* (1850). L'article es divideix en tres parts essencials: introducció his-tòrica al problema cristològic, descripció dels models de Crist, conclusions crítiques sobre el pensament de Kierkegaard.

Aquest conjunt d'estudis recents sobre cristologia kierkegaardiana posen de manifest que la figura de Crist no és accidental en l'obra del pensador danès, sinó absolutament determinant per a entendre-la en la seva totalitat. L'experiència religiosa de Kierkegaard és bàsicament cristocèntrica, i no es pot assimilar correctament la finalitat i l'abast de la seva obra sense introduir-se en el seu àmbit d'experiència, en el seu món interior, presidit sempre i en tot moment per la fe i la confiança en Jesucrist.

3. Trets fonamentals de la seva cristologia

La cristologia és aquella part de la teologia que té per objecte el misteri de Jesucrist. A partir de les dades revelades, del magisteri de l'Església i de la tradició, el teòleg s'aproxima a la figura de Jesucrist i tracta d'explicitar la seva natura, el seu missatge, en definitiva, els seus trets definitoris. Etimològicament, *cristo-logia*, vol dir «tractat o discurs sobre Jesucrist». Per bé que el misteri de Jesucrist sobrepassa qualsevol formulació teòrica, la cristologia pretén de ser un discurs coherent, racional i ordenat. Vol ser, en la mesura de les seves possibilitats, raonable i sistemàtica.

La cristologia de Kierkegaard té també per objecte la figura de Jesucrist. No obstant això, el seu discurs sobre Jesucrist té unes característiques molt pròpies que el diferencien de totes les altres cristologies, tant del seu temps com del nostre present. Vegem a continuació alguns trets definitoris de la seva cristologia.

En primer lloc, és una cristologia que no mira de ser ni científica, ni coherent, ni racional. Més aviat sembla cercar la incongruència, la paradoxa, la contradicció. La cristologia de Kierkegaard posa en evidència els misteris de Crist amb tota la seva cruesa: la seva naturalesa humano-divina, el seu sofriment i la seva mort de creu. Kierkegaard insisteix

una vegada i una altra en la impossibilitat de comprendre res de la vida de Jesucrist²⁷. Així ho expressa en l'*Exercitació del Cristianisme*:

«El Déu-home és la paradoxa, absolutament la paradoxa; per la qual cosa és del tot segur que la raó ha de paraitzar-se en la seva proximitat.»²⁸

Situa Jesucrist en l'esfera de la incognoscibilitat (*Ukendeligheden*), del misteri, de l'escàndol. Esquiva totes les «explicacions» racionals sobre la seva vida i la seva mort, i afirma ara i adés que la raó és absolutament impotent davant el misteri abismal de Jesucrist. Des d'aquest punt de vista es podria dir que la cristologia de Kierkegaard és més aviat una *cristo-alogia*.

Diu Kierkegaard en un altre text:

«Què és la incognoscibilitat? Incognoscibilitat és no ser en els caràcters el que un és essencialment, per exemple, quan un policia va vestit de civil.

I així és la incognoscible l'absoluta incognoscibilitat: que quan un és Déu, aleshores un és un home-individu (*et enkelt Mennesket*). Ser aquest o aquell home individual és la distància màxima, la infinita distància qualitativa de ser Déu, i, per tant, el més profund incògnit.»²⁹

No obstant això, i més enllà de les reiteracions de Kierkegaard sobre la incapacitat de la raó (*Fornunft*) per a comprendre Crist (*at forstaae Christus*), cal dir que existeix una lògica intrínseca en la cristologia de Kierkegaard, un fil conductor que la travessa i li dona una consistència teòrica i teològica. Si bé la seva forma argumental no és la clàssica, organitzada a través de sil·logismes, no per això està mancada d'una coherència dins la mateixa esfera de la paradoxa. El discurs de Kierkegaard té uns objectius molts clars i una metodologia molt específica per a assolir-los. Pretén de ressaltar per sobre de tot la paradoxa, la incognoscibilitat de Jesucrist. Des d'aquesta concepció és pertinent de situar la seva cristologia dins l'àmbit de la teologia negativa o apofàtica, de llarga tradició a Occident i a Orient. Podríem dir que la seva cristologia és una apologia de la paradoxa de l'home-Déu.

Segons el pensador danès és impossible demostrar a través de la història i la vida de Jesucrist que aquell individu singular i insignificant,

27. Vegeu els textos del Diari: X 2 A 40; X 5 B 107. Crist és, segons Kierkegaard, objecte de la fe (*Troens Genstand*) i de cap manera és objecte de la raó (*Fornunft's Genstand*).

28. SV XII 104.

29. SV XII 149.

que nasqué en una cova i morí en una creu, era Déu. El simple intent violenta la raó. Ja ho diu Kierkegaard:

«L'únic que pot demostrar-se és que pugna contra la raó. Les proves de la divinitat de Crist que porta l'Escriptura —els seus miracles, la seva resurrecció d'entre els morts, la seva ascensió al cel— ho són només per la fe, és a dir, que no són 'proves'; certament no intenten demostrar que tot això es concilia amb la raó, sinó al contrari, que contradiu la raó i és, per tant, objecte de la fe.»³⁰

Des d'aquest punt de vista és lícit dir que existeix una cristologia kierkegaardiana, encara que només sigui per a justificar la paradoxa intrínseca al misteri de Jesucrist. Kierkegaard assoleix els seus objectius a través d'un discurs àgil i consistent. La seva prosa sedueix i convenç perquè gaudeix d'una sintonia interior, d'una melodia encoberta que resulta agradable a les nostres oïdes. Des d'aquest prisma podríem parlar amb propietat d'una *cristolírica*.

La qualitat lírica i poètica de la cristologia de Kierkegaard és la segona propietat més ressaltable. L'escriptor danès empra moltes imatges i metàfores per a descriure la figura de Jesucrist i la seva sublim reialesa. No en va Kierkegaard va rebre el nom de poeta del cristianisme (*Digter af Christendom*)³¹. La seva cristologia està íntimament arrelada en la seva vida i a la seva experiència personal. Kierkegaard escriu des del cor, des de l'esperit i el sentiment. Per això la seva cristologia està intercalada d'oracions, càntics i pregàries. L'*Exercitació del Cristianisme* comença amb aquesta bella pregària:

«Senyor Jesucrist, concedeix-nos que nosaltres també siguem contemporanis teus, que et vegem en la teva autèntica figura i en el context real, tal com tu vas crear aquest món; no en la figura deformada, en una representació vàcua, que no diu res, irreflexivo-fantàstica o histórico-ideal, que no és la figura de la humiliació en la qual et contempla el creient, ni pot ser de cap manera la de la majestat en què ningú no t'ha vist encara. Que puguem veure com ets, com eres i com seràs fins al retorn en la teva majestat, com el signe de l'escàndol i l'objecte de la fe, com l'home insignificant, i malgrat tot, el Salvador i el Redemptor del gènere humà que per amor va davallar a la terra a cercar els qui s'havien perdut...»³²

Reitera les mateixes idees en llocs molt diferents de la seva obra, però amb una tonalitat i un ritme variats. Podríem dir que és una

30. SV XII 20.

31. Ell mateix es denomina d'aquesta manera en una obra titulada: *Punt de vista sobre la meva activitat d'escriptor*, publicada a Copenhaguen en 1851.

32. SV XII 147.

crisologia que bull d'un esperit poètic i plenament convençut de la fe en Jesucrist. No hi ha cap dubte, cap vacil·lació en aquest terreny. La seva confiança absoluta en Crist es reitera una i altra vegada al llarg de l'obra.

Per tot això, podem dir que és una crisologia escrita en primera persona. És un jo el que parla i expressa la seva experiència personal, íntima i fins a cert punt intransferible, de la figura de Jesucrist. Aquesta és una altra propietat específica de la crisologia de Kierkegaard. És un discurs sòlid que brolla d'un sentiment interior, d'una proximitat espiritual amb el Crist, amb la seva vida i els seus sofriments. Aquesta contemporaneïtat amb Crist és present en tota la seva obra religiosa.

Una altra propietat formal de la crisologia de Kierkegaard és l'estil de la comunicació, el mode d'expressió. El pensador danès empra un estil de comunicació indirecte (*indirecte Meddelelse*). El discurs sobre Crist no pot ser objectiu ni directe (*ligefrem*). No pot ser objectiu, perquè Crist no és un objecte d'estudi, sinó un subjecte. A més, cada persona té la seva experiència única i exclusiva de Jesucrist, i qualsevol generalització és perillosa i absolutista. D'altra banda no pot ser un discurs directe, perquè Crist és, segons Kierkegaard, signe de contradicció (*Modsigelsens Tegn*), és l'*incognito* per definició, l'escàndol de la raó. Així ho expressa Kierkegaard en un altre text:

«I en l'Esriptura s'anomena el Déu-home signe de contradicció. (...) Ser un signe és ser, a més del que un és immediatament, una altra cosa; ser un signe de contradicció és ser una altra cosa que està en contradicció amb allò que un és immediatament. Això és el que passa amb el Déu-home. Immediatament és un home individual, igual que tots els altres homes, un home insignificant, que passa desapercebut; però heus ací la contradicció: ell és Déu.»³³

I diu més endavant:

«Ell és Déu, però escull de ser aquest home individual. Com s'ha dit, aquest és el més profund incògnit o la incognoscibilitat més impenetrant de totes, ja que la contradicció entre ser Déu i ser un home individual és màxima, infinitament qualitativa. Però aquesta és la seva voluntat, la seva lliure decisió i, conseqüentment, un incògnit omnipotentment volgut.»³⁴

Des d'aquest punt de vista, la comunicació s'ha d'adequar a l'objecte de la fe (*Troens Genstand*), que és Jesucrist. No pot descriure's la

33. SV XII 153.

34. SV XII 169.

seva natura d'una manera directa, perquè Jesucrist és misteri. Per això l'estil de Kierkegaard és perifèric i circular. S'aproxima indirectament al nucli de la cristologia. No es pot parlar del Déu-home (*Gud-Mennesket*) d'una manera clara i diàfana sense caure en contradicció. La comunicació indirecta és la comunicació de la paradoxa, del misteri. La comunicació directa és impossible en el cas del Déu-home, atès que, essent signe de comunicació, no pot comunicar-se directament.

Una altra propietat de la cristologia de Kierkegaard és la seva arrel profundament bíblica. Així com en la teologia catòlica la cristologia es fonamenta en la dada revelada i en la tradició de l'Església, en la de Kierkegaard l'únic factor inspirador és la Sagrada Escripura. El pensador danès cita constantment textos dels Evangelis a fi d'expressar les seves tesis sobre Jesucrist. Realitza una exegesi lliure i molt personal dels textos revelats. Aquesta operació intel·lectual és pròpia de la teologia protestant, teologia que Kierkegaard va estudiar a la Universitat de Copenhagen.

La cristologia de Kierkegaard té un interlocutor privilegiat: G. W. Hegel. No és exagerat de dir que tota la cristologia del pensador danès neix com a reacció a la teologia filosòfica del pensador de Stuttgart. Kierkegaard s'oposa frontalment a les seves tesis i construeix un discurs paral·lel que vol superar-lo. No és possible d'entendre integralment la cristologia de Kierkegaard si no es té present quin és el seu interlocutor principal i la seva postura essencial. Kierkegaard reacciona contundentment a la cristologia hegeliana exposada en la *Fenomenologia de l'esperit* (*Phänomenologie des Geistes*) (1807)³⁵. Contraposa l'escàndol inherent al misteri del Déu-home a l'intent especulatiu de comprendre'l. Diu en l'*Exercitació del cristianisme*:

«L'escàndol es relaciona essencialment amb la síntesi de Déu i home, o amb el Déu-home. L'especulació, naturalment, ha opinat que podia 'comprendre' en conceptes el Déu-home, ja que l'especulació elimina del Déu-home la determinació de la temporalitat, la contemporaneïtat i la realitat.(...)»

L'escàndol en el sentit més rigorós es relaciona, doncs, amb el Déu-home de dues

35. Sobre la cristologia hegeliana vegeu: M. BORGHESI, *La figura di Cristo in Hegel*, Roma 1983; A. CHAPPELLE, *Hegel et la Religion*, Paris 1963; E. FACKENHEIM, *The Religious Dimension of Hegel's Thought*, Bloomington 1967; H. KÜNG, *Menschwerdung Gottes: Eine Einführung in Hegels theologisches Denken als Prolegomena zu einer künftigen Christologie*, Basel 1970; J. YERKES, *The Christology of Hegel*, Montana 1978. No es pot entendre la cristologia de Kierkegaard si no es té present la seva referència a Hegel. Així ho diu M. TAYLOR (art. cit): «The unique contours of Kierkegaard's christology emerge most clearly when his point of view is compared and contrasted with Hegel's interpretation of Christ» (*Christology* 167).

maneres. La que procedeix en la direcció de la majestat, en escandalitzar-se del fet que un home digui que és Déu, i actua o parla d'una manera que traeix Déu. O l'escàndol es verifica en la direcció de la petitesa, que Aquell que és Déu sigui aquest home insignificant, que sofreix com un home insignificant.»³⁶

Un altre factor important per a entendre la cristologia de Kierkegaard amb globalitat és el context històric. Si bé hem dit que el primer interlocutor de la seva cristologia és Hegel, també cal dir que hi ha altres variables que influeixen en l'estructura del seu pensament. Entre aquestes cal citar els noms de Strauss, Lessing, Schleiermacher i Grundtvig. Tots aquests autors es refereixen d'una manera o altra al problema de Jesucrist. Kierkegaard els llegeix i els estudia a Copenhaguen i a Berlín. La seva posició davant d'aquests pensadors no serà d'indiferència, sinó del tot compromesa i bel·ligerant. Tot plegat demostra que, per a l'escriptor danès, la cristologia no és una qüestió merament doctrinal o teòrica, sinó una qüestió més aviat personal que l'interpel·la d'una manera absoluta, en la mesura en què toca un dels pilars fonamentals de la seva visió de la vida.

4. Coneixement històric i coneixement per fe

Kierkegaard distingeix dues formes de coneixement: un coneixement mediatitzat per la història i un coneixement procedent de la fe, de la creença. La primera modalitat té la seva base en les dades històriques, en els fets, en els esdeveniments succeïts en un moment determinat del temps. D'aquesta manera hom es pot aproximar a la figura de Sòcrates, de Napoleó o de Hitler. A través dels documents i dels testimonis, l'investigador pot dibuixar un perfil de la història d'aquests personatges.

La segona modalitat de coneixement no depèn del contingut històric, no depèn dels fets ni de les variables temporals i espacials sinó que té un caràcter transcendent i és *sub specie aeternitatis*. Aquest és el coneixement que brolla de la fe (*Troen*).

Jesucrist té una doble naturalesa, humana i divina, i, per tant, temporal i eterna simultàniament. És un personatge històric, perquè viu i mor en les coordenades espàcio-temporals, en el segle I de la nostra era, però també és objecte de la fe, perquè la seva vida i el seu missatge

transcendeixen el marc històric. Davant la figura de Jesucrist, quina és la justa aproximació? La història o la fe? Quina de les dues modalitats de coneixement té més pes, té més notorietat amb vista a comprendre la seva vida?

Alguns exegetes investiguen a fons la vida històrica de Jesús, els seus fets, el seu itinerari, el seu context vital sobre la base de diferents documents, i a partir d'aquests fets ens ofereixen un relat força aproximat del que devia ser la seva vida. Així s'obté el Crist històric. De vegades, però, aquesta forma interpretativa esdevé tan radical que fa de Jesucrist un simple objecte d'estudi i és tractat com qualsevol altre personatge de la història. Quan això succeeix, aleshores Jesucrist perd el seu aspecte de misteri, de *incognito*.

Altres investigadors, en canvi, aprofundeixen en el Crist dels Evangelis, en el seu caràcter diví, en el misteri de la seva vida, en el seu sofriment i la seva posterior resurrecció. D'aquesta manera ens ofereixen un Crist ahistòric, objecte de la fe (*Troens Genstand*). Aquesta forma hermenèutica pot arribar a ser tan unilateral que perdi tota referència als fets històrics i faci de Jesucrist una idea especulativa sense cap cristal·lització temporal.

Com coordinar aquestes dues imatges? Quina és més remarcable? Com superar les unilateralitats citades? Kierkegaard afronta la qüestió en l'*Exercitació del cristianisme* i en altres textos de comunicació directa, i es mostra realment interessat en la temàtica. Reacciona contra certa tesi segons la qual Jesucrist fou un personatge extraordinari però no fou Déu. Els seus interlocutors principals són Lessing i Hegel.

Durant els anys 1774-1778 Lessing va publicar un escrit de Reimarus³⁷. En aquest text, Reimarus, que és l'autor real, defensa les següents tesis: en primer lloc nega la divinitat de Crist, en segon lloc conclou que la resurrecció no pot demostrar-se de cap manera i que és un invent dels apòstols, i en tercer lloc caracteritza Jesucrist com un revolucionari jueu deïficat pels seus sequaços. Els criteris d'aproximació de Reimarus són unilateralment històrics. Ha esfumat tot el caràcter misteriós i inextricable de la vida de Jesucrist i ens ofereix una interpretació unilateralment històrica.

Si bé Lessing no és l'autor del text, sí que és el responsable de la seva publicació i, per tant, és d'esperar que tingués alguna simpatia amb la tesi de Reimarus. De fet en una obra seva, Lessing tracta el proble-

37. G. LESSING, *Fragments d'un anònim de Reimarus*, Berlin 1774-1778.

ma de la revelació històrica de Jesús³⁸. Segons l'autor alemany, la finalitat d'aquesta revelació és educativa i no redemptora. Kierkegaard no comparteix el seu punt de vista, però li reconeix el mèrit d'haver plantejat una de les qüestions centrals de la seva religió: la relació entre el temps i l'eternitat (*Forholdet af Timelige og Evigheden*).

L'altre interlocutor és Hegel. El pensador de Stuttgart descriu la natura de Jesucrist com una unitat especulativa (*speculativ Eenhed*) de finitud i infinitud, de temporalitat i eternitat. La figura de Jesucrist brolla de la mateixa necessitat intrínseca de la dialèctica, resulta ser el tercer moment del procés, l'estadi concloent, la negació de la negació. Déu s'havia de manifestar finalment en Jesucrist, en la unitat especulativa d'eternitat i temporalitat. Déu esdevé immediatament un home real i singular, sensiblement intuït. L'encarnació és l'autèntica veritat de Déu. Hegel delimita el fet de la revelació com quelcom absolutament necessari. D'altra banda el seu mètode de la mediació racional anul·la el caràcter misteriós i enigmàtic de la doble natura de Jesucrist. Hegel pensa que Déu és solament assequible com a esperit pel saber especulatiu. El contingut immediat de la fe cristiana ha de ser mediatitzat pel pensament i elevat així a la universalitat del concepte³⁹.

Kierkegaard reacciona contra aquesta idealització de Jesucrist, contra aquesta abstracció impersonal de la realitat del Salvador. Hegel

38. G. LESSING, *L'educació del gènere humà*, Berlin 1780.

39. Sobre la relació entre Kierkegaard i Hegel és d'obligada referència l'estudi de N. THULSTRUP, *Kierkegaards Verhåltis zu Hegel*, Stuttgart 1969. Segons aquest intèrpret danès, Kierkegaard construeix una filosofia fonamentalment original per bé que es refereix en moltes ocasions a Hegel. L'investigador danès ressalta la singularitat de Kierkegaard enfront d'algunes interpretacions que descriuen el pensament del filòsof de Copenhaguen a la llum de Hegel. Aquest és el cas per exemple de E. HIRSCH, *Kierkegaards Studien*, 3 vol., Gütersloh 1933. Sobre aquesta problemàtica hi ha multitud d'articles i llibres. No és qüestió ara de resseguir fil per randa aquesta qüestió. Ens interessa però, de fer notar que la recepció que fa Kierkegaard de Hegel no s'ajusta al veritable pensament de Hegel. Segons el pensador danès, Hegel descriu la natura de Jesucrist com la unitat especulativa del Déu-home i oblida la positivitat històrica. És cert que Hegel descriu Jesucrist en termes idealistes, però també és veritat que insisteix ara i adés en el *factum* històric de Jesucrist. Així ho ha fet notar encertadament E. COLOMER en la seva obra, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, vol. II, Barcelona, Herder, 1986, p. 293: «La unidad de lo divino y lo humano en Cristo no es obra de una imaginación mística que no podría lograr ninguna fe ni veneración, sino que es una unidad inmediatamente dada. Al Cristianismo le es esencial el momento de la positividad histórica». Així ho expressa el mateix Hegel en la *Fenomenologia de l'esperit*: «Este hecho, que el espíritu absoluto se haya dado en sí la figura de la autoconciencia y con ello se la haya dado también para su conciencia, se manifiesta ahora de tal modo que la fe del mundo es que el espíritu existe como una autoconciencia, es decir, como un hombre real que se ofrece a la certeza inmediata, que la conciencia creyente ve y siente y oye esa divinidad. No se trata de una imaginación, sino que se está realmente en todo ello» (México, FCE, 1966, p. 483).

reduïx el finit a l'infinit, reduïx la història a l'Absolut. Davant la tesi de Reimarus, Kierkegaard proclama el Crist de la fe; davant la tesi de Hegel, el pensador danès insisteix en el caràcter lliure i històric de la revelació definitiva de Jesucrist. Ni l'un ni l'altre no convecen Kierkegaard.

Tal com hem dit anteriorment Kierkegaard planteja el problema en diversos llocs de la seva obra, però en l'*Exercitació del cristianisme* és on el tema aflora amb claredat i concisió. Segons Kierkegaard la història no serveix per a aproximar-se a Crist, perquè Crist és objecte de la fe i només de la fe. La informació històrica, els detalls sobre la seva vida i la seva obra, la documentació sobre el seu itinerari no tenen cap utilitat. Crist és misteri, i no es pot saber res d'ell a través del coneixement històric, perquè ell és objecte de la fe, i no del saber.

Així ho expressa en un text:

«Pot arribar-se a saber alguna cosa de Jesús a través de la història? No. Perquè, en general, res no pot 'saber-se' entorn de 'Crist'. És la paradoxa, objecte de la fe i només de la fe. Però tota comunicació històrica és comunicació del 'saber'; per tant, per la història no es pot arribar a saber res sobre Crist. En efecte, si s'aconsegueix de saber poc o molt sobre ell, aleshores deixa de ser el que ell és veritablement. D'aquesta manera s'aconsegueix de saber sobre ell quelcom diferent del que és; consegüentment no s'arriba a saber res sobre ell, o se'n sap quelcom inautèntic, és un engany. La història fa de Crist una altra cosa del que en veritat és.»⁴⁰

La història no ensenya res sobre qui és Jesucrist realment. Pot informar-nos de la seva vida, dels seus actes a favor dels pobres i els humils, pot fins i tot dir-nos que feia coses extraordinàries, però de cap manera no pot arribar a concloure que Jesucrist era Déu encarnat. Ni tan sols els miracles no són prova verídica de la divinitat de Jesucrist. Sempre hi ha hagut farsants i comedians que, a través de la tècnica i la màgia, han sabut engalipar el poble. El miracle no condueix a la fe, sinó a l'inrevés, és la fe la que condueix al miracle, és la fe en Déu la que és capaç de moure muntanyes i guarir moribunds. Així ho expressa Kierkegaard:

«El miracle no pot demostrar res, ja que, si tu no creus que ell és qui diu que és, aleshores negues el miracle. El miracle pot despertar l'atenció; aleshores estàs en tensió i tot depèn del que tu escullis, l'escàndol o la fe; és el teu cor el que ha de fer-se patent.»⁴¹

40. SV XII 42.

41. SV XII 78.

Des d'aquest punt de vista, la història no serveix per a aproximar-nos al Crist de la fe, al Crist autèntic. De la història és impossible deduir la divinitat de Jesucrist.

Aquest és el punt de partença de la reflexió kierkegaardiana. El coneixement històric és una comunicació de saber (*Videns Meddelelse*), però no una comunicació existencial (*Tilvaerelsens Meddelelse*)⁴². Això vol dir que ofereix un coneixement doctrinal, teòric, perifèric, mentre que la comunicació existencial transforma la persona humana, converteix interiorment. Jesucrist no fou un teòric ni un adoctrinador, sinó que emprà una comunicació existencial. La seva vida, la seva actitud, les seves obres constitueixen el seu missatge. No hi ha esquizofrènia entre la teoria i la praxi. Tot ell és comunicació i invitació.

Jesucrist fou un home senzill, humil i pobre. La seva història personal no prova que ell fos Déu, que ell fos l'Altíssim. Aquesta afirmació cau dins l'àmbit de la fe, però no del saber. Kierkegaard distingeix els dos camps amb claredat i insisteix en la impossibilitat de deduir la divinitat de Jesucrist a través de l'estudi i la investigació de la seva vida temporal. Diu en un altre text:

«Amb l'ajuda de la història, amb la consideració de les conseqüències de la seva vida, es pretén d'arribar al concloent *ergo*: *ergo* era Déu. La fe, en canvi, manté l'actitud contrària i considera que el qui fa aquest sil·logisme comença amb una blasfèmia.»⁴³

Kierkegaard distingeix en un nota la història profana (*profane Historie*) de la història sagrada (*heilige Historie*). La primera és una història d'homes i només d'homes, es nega tota intervenció divina, tot protagonisme de Déu en el curs de la història de la humanitat. Segons aquesta modalitat, la història és una suma de fets i esdeveniments temporals i fugissers que s'acumulen any rere any fins a la fi dels temps. La història profana és completament aliena a la divinitat. Quan Kierkegaard diu que la història no pot ensenyar res del misteri de Jesucrist, s'està referint a la història profana.

42. Kierkegaard dedica un text dels Papers a estudiar la comunicació de saber i la comunicació existencial, titulat: *Den ethiske og den ethiske-religieuse Meddelelses Dialektik* (1847). Paul Müller ha dedicat un llibre a aquesta temàtica kierkegaardiana: *S. Kierkegaards Kommunikationsteori*, Copenhaguen, Reitzel, 1984.

43. SV XII 51. En efecte, la història no prova res. Així ho diu M. NICOLETTI comentant Kierkegaard: «Il sapere storico resta dunque impotente di fronte alla realtà autentica di Cristo che è quella dell'uomo-Dio. Questa realtà non può essere considerata come un oggetto storico, essa va trattata come una realtà contemporanea» (*Il Cristo mediatore, paradosso e modello: La figura di Cristo nella filosofia contemporanea*, Milano 1993, p. 171).

La història sagrada relata la història de la humanitat en relació a la divinitat. Segons aquesta modalitat, Déu s'ha revelat de diferents maneres al llarg dels temps: primer a través dels profetes, i després, en el seu Fill, Jesucrist. La història sagrada obre les portes a la perspectiva transcendent i escatològica de la història de la humanitat. Aquesta història sagrada és summament interessant per a aproximar-nos a la figura de Jesucrist, però no demostra racionalment res, perquè està ancorada tota ella en la fe.

Diu Kierkegaard en l'obra citada:

«La història, diu la fe, no té res a fer amb Jesucrist, ja que només la història sagrada el posseeix (la qual és qualitativament diferent de la història en general) en narrar la trajectòria de la seva vida en la situació d'humiliació... Ell és la paradoxa que la història mai no podrà comprendre ni transmutar en un sil·logisme corrent.»⁴⁴

Kierkegaard considera que és una blasfèmia voler demostrar que Crist era Déu a través de la història; és una vanitat de la raó, una gosadia injustificada. Kierkegaard es refereix òbviament a Hegel, el qual demostra en la *Fenomenologia de l'esperit* que Jesucrist és realment Déu⁴⁵. No hi ha cap dada històrica que pugui conduir-nos a la divinitat de Jesucrist. Més aviat al contrari. Les dades històriques que tenim d'ell s'oposen totalment a la idea de Déu que tenen els homes. Jesucrist era petit, humil i pobre, va patir com tot humà i fou crucificat com un perfecte criminal. La seva trajectòria vital no és ni magníficament ni solemne. Des d'aquesta perspectiva la tesi de la divinitat de Jesucrist és pura contradicció, és pura paradoxa.

Així ho expressa Kierkegaard:

«La contradicció, que provoca la possibilitat de l'escàndol, és la de ser un home individual, un home insignificant -i que aquest home actuï en la dimensió de la divinitat.»⁴⁶

I afegeix més endavant:

«L'escàndol no recau sobre el fet que ell sigui Déu, sinó sobre el fet que Déu sigui aquest home (Mira quin home!), és a dir, que es consideri d'una manera purament contemplativa aquesta infinita contradicció interna: que Déu havia de ser aquest home.»⁴⁷

44. SV XII 54.

45. Vegeu HEGEL, *Fenomenologia del espíritu* 480 i ss.

46. SV XII 63.

47. SV XII 71.

5. *El misteri de l'Encarnació (Jn 1,14)*

Una de les qüestions centrals de la dogmàtica cristiana és l'afirmació categòrica de l'Encarnació de Déu. Kierkegaard mai no posa en dubte aquest principi. En la mateixa línia de la tradició, dels sants Pares i dels concilis, el pensador danès també creu que Jesús de Natzaret és Déu, és l'Encarnació del Verb (Jn 1,14).

El tema de l'Encarnació és sense cap mena de dubte una de les qüestions centrals de tota la cristologia de Kierkegaard⁴⁸. Per què es va encarnar Déu? Quina necessitat tenia de fer-ho? I per què es va encarnar en aquell home insignificant? I per què visqué com visqué? Tota teologia cristiana ha de passar inevitablement aquest pont de qüestions, aquest viaducte ple d'interrogants.

Kierkegaard fa el mateix camí, però en lloc d'oferir respostes coherents i raonables, com sant Agustí o sant Anselm, sant Tomàs o, en els nostres dies, Rahner, Bonhoeffer, Kasper; Kierkegaard insisteix en la paradoxa, en el misteri, en la impossibilitat de comprendre res a través de la raó.

La seva cristologia recolza en una base ferma i acceptada per tota l'Església, tant la protestant, com l'ortodoxa, com la catòlica⁴⁹. Kierkegaard reacciona contra l'hermenèutica hegeliana del misteri de l'Encarnació. Davant les explicacions de Martensen i altres professors hegelians de la Universitat de Copenhagen, Kierkegaard reafirma el misteri de l'Encarnació en la línia catòlica de Möhler i Görres.

Aquest home insignificant, que visqué una trentena d'anys en un país petit i pobre del gran Imperi romà, és Déu. Kierkegaard reflexiona intensament sobre l'escàndol que suposa identificar Déu (*Gud*) amb aquest home individual (*dette enkelte Menneske*) que fou Jesús de Natzaret.

48. Cf. P. SPONHEIM, *Kierkegaard on Christ and Christian coherence*, London 1968, p. 173. Diu en el mateix llibre: «There is a fundamental incommensurability between this God and this man. So it is that Kierkegaard speaks of the intrinsic incognito of the God-Man, for a human being revealing God can never become an instance of direct communication» (pp. 176-177).

49. Cf. C. FABRO, *Cristologia kierkegaardiana* dins *Divinitas* 16 (1972) 131: «Il fondamento di tutta la cristologia kierkegaardiana, tocca dirlo subito con estrema fermezza è il principio niceno-atanasio dell'unione ipostatica: Kierkegaard l'ha assimilato per tempo, reagendo alla teologia hegeliana del suo maestro Martensen, mediante la lettura delle monografie dedicate al grande padre alessandrino dai due scrittore cattolici tedeschi, Möhler e Görres...» Diu a continuació: «Per Kierkegaard Gesù Christo è la 'tangente' in cui si toccano il divino e l'uomo ed è soltanto nella 'contemporaneità con Cristo' che si decide la fede del cristiano e sorge una beatitudine superiore; ma la contemporaneità con Cristo la dobbiamo esercitare con i poveri, i sofferenti e gli afflitti» (p. 133).

En primer lloc, Kierkegaard insisteix en la idea que l'Encarnació de Déu no significa la unió de l'Absolut amb la humanitat, sinó la unió de la Divinitat amb un home sol, amb un home concret que té nom i cognom. Déu no s'encarna en el gènere humà, sinó en un sol home. Aquesta insistència en la individualització de l'encarnació es contraposa a la generalització feta per Hegel, o almenys interpretada així per Kierkegaard⁵⁰.

També insisteix davant la teologia de Hegel que aquesta encarnació no és conceptual, ni mítica, ni tampoc poètica, sinó que és una encarnació històrica i existencial. Diu el pensador danès:

«Doctrinalment s'ha fet del Déu-home aquella unitat especulativa de Déu i home *sub specie aeterni*, o apariencial en el medi il·localitzable de l'ésser pur, en lloc d'afirmar que el Déu-home és la unitat de Déu i d'un home individual en la situació realment històrica.»⁵¹

Una altra tendència dins el hegelianisme és prioritzar la doctrina de Jesús per sobre de la seva vida. Kierkegaard insisteix que el que és realment transcendent de Crist és la seva vida, el seu mode d'existir i de relacionar-se amb els altres. Els deixebles danesos de Hegel han tendit a potenciar els discursos de Jesús per sobre del seu testimoni real. D'aquesta manera s'ha fet de Jesús un mestre moral (I. Kant), un adoctrinador. Diu el teòleg de Copenhagen:

«També hom ha eliminat totalment Crist, l'ha llençat fora, i ha pres la seva doctrina, considerant-lo com un anònim i fent de la seva ensenyança la cosa principal... És un absurd haver oblidat que, en el cas de Crist, el Mestre és més important que la seva ensenyança... En el nostre temps tot es fa abstracte i s'anul·la el que és personal; es pren la doctrina de Crist i s'anul·la Crist. Aquesta és l'eliminació del cristianisme, ja que Crist és una persona i és un Mestre, més important que la seva doctrina.»⁵²

El Déu-home (*Gud-Mennesket*) no és un concepte de la raó ni un estadi de la dialèctica, sinó una realitat històrica com qualsevol altra, una individualitat sota les coordenades espàcio-temporals. Crist és un ésser personal amb unes característiques pròpies i específiques. No és lícit d'oblidar aquest aspecte de la religió cristiana.

50. Cf. H. GERDES, *Das Christusbild S. Kierkegaards*, Düsseldorf/Köln 1960, p. 179: «Kierkegaard insists that christology finds its subject matter not in the union of God and humanity, but in that union in an individual.» Cf. M. NICOLETTI, *Il Cristo mediatore, paradosso e modello* 174.

51. SV XII 138.

52. SV XII 140.

Com es pot veure, el filòsof danès s'oposa a l'hermenèutica hegeliana de l'Encarnació basada en l'idealisme especulatiu i la mediació⁵³. Kierkegaard ho expressa en aquests termes:

«Déu-home no és la unitat de Déu i home; una terminologia d'aquest tipus tan sols és pensada, i és profundament equívoca. Déu-home és la unitat de Déu i d'un home individual. Que el gènere humà hagi d'estar emparentat amb Déu és vell paganisme, però que un home individual sigui Déu, això és cristianisme, i aquest home individual és Déu-home. Ni en el cel, ni en la terra, ni en els abismes, ni en els fantàstics marges del pensament, no és possible, parlant en termes humans, una reunió d'aquests dos extrems.»⁵⁴

En aquesta citació Kierkegaard diferencia el paganisme del cristianisme. En el paganisme s'emparenta el gènere humà amb la Divinitat. Les mitologies gregues i romanes mostren aquest lligam entre el que és diví i el que és humà. En el cristianisme, en canvi, aquest vincle amb Déu s'estableix a partir d'un home singular, d'un home concret. Aquesta unió entre dues polaritats tan allunyades és inconcebible des de la raó. És un escàndol que té dues formes d'expressió: la que procedeix en la direcció de la majestat i la que procedeix en la direcció de la humanitat.

La primera forma pot sintetitzar-se així: que Déu s'hagi fet un home concret i particular és certament escandalós. La Majestat Sublim, el Totalment Altre esdevé un home de carn i ossos. Aquest esdeveniment únic en la història de la humanitat, comporta en si mateix una *contradictio in terminis*. En efecte, el Déu immutable, el Déu inalterable s'encarna en un home que sofreix, que plora, que s'altera. I, no obstant això, aquest home diu ser Déu, diu ser l'Altíssim⁵⁵.

La segona forma pot expressar-se d'aquesta manera: que un home singular, nascut en una menjadora i mort en una creu, digui que és Déu, és certament escandalós. No en va els seus contemporanis savis van rebutjar-lo per blasfem i vanitós, i els grecs el titllaren de boig. Jesucrist no es considerà un missatger de Déu ni un profeta més, sinó que es va identificar amb Déu mateix.

53. Cf. M. TAYLOR, *Christology*, dins THULSTRUP, *Theological concepts in Kierkegaard* 167-206: «Kierkegaard is critical of all aspects of Hegel's christology. He rejects Christendom's historical mediation and speculative philosophy's conceptual comprehension of the incarnation.»

54. SV XII 146.

55. Cf. M. NICOLETTI, *Il Cristo mediatore* 181: «Il paradosso, il più alto paradosso, è l'uomo-Dio, cioè l'unità di umano e divino in un singolo uomo, no nel genero, e in questo uomo crocifisso» (p. 40).

El fet que un home s'identifiqui amb Déu és sempre escandalós, però més encara si aquest home viu entre marginats, viu en la més absoluta pobresa i no té cap poder temporal. Molts tirans i reis absolutistes embriagats de tant poder temporal s'han identificat amb Déu, s'han autodeificat. Fins i tot alguns contemporanis seus han arribat a creure-s'ho. Però qui podria creure que Jesucrist, que no té cap poder ni cap propietat, és Déu? La paradoxa encara és més pronunciada.

Kierkegaard posa de manifest que el temps i la mediació històrica han reduït el pes d'aquesta paradoxa de tal manera que ja no sorprèn ni escandalitza l'afirmació que Jesús és Déu. S'ha mitificat la seva figura i s'ha relativitzat la brutalitat de l'escàndol. Per tal de restaurar de nou la singularitat del cristianisme, l'escriptor danès ens exhorta a fer-nos contemporanis de Crist, a tractar d'incloure en la nostra vida el misteri de l'Encarnació.

Diu Kierkegaard en l'*Exercitació del cristianisme*:

«Veritablement ser cristià ha de significar humiliació en el món, als ulls dels homes: ha de significar sofrir tots els atacs de la maldat, del sarcasme i la burla i, en definitiva, ser castigat com un malfactor! Aquí es presenta novament la possibilitat de l'escàndol. Però també pots evitar aquest escàndol si, mogut hipòcritament o vacil·lant en les cordes de la humana compassió, ets cristià fins a un cert grau, com el pagà *ne quid nimis*.»⁵⁶

Com reaccionaríem davant un home que s'autoanomenés Déu? Com reaccionaria l'Església institucional? Com reaccionarien els professors de teologia? Probablement de la mateixa manera que ho feren els mestres del seu temps: condemnant-lo. Kierkegaard demana al cristià autenticitat i coratge per a conviure amb l'escàndol, i critica aquells qui tracten de dissoldre'l en la foscor dels temps.

Crist és una individualitat oposada a la col·lectivitat, al món establert. El món temporal el rebutjarà, el criticarà i finalment el condemnarà a mort. Qui vol seguir Crist ha de seguir també les mateixes petjades que ell. Ningú que vulgui dir-se cristià no pot escapolir-se d'aquesta comesa. No obstant això, Kierkegaard s'adona que en la Cristiandat aquesta radicalitat s'ha afeblit, i pocs són els qui eleven la seva existència a la categoria del martiri.

Davant la solemnitat de l'escàndol del Déu-home, el cristià sent en el seu interior temor i tremolor. La crida de Jesucrist, la seva interpel·lació és radical i no entra en el terreny de l'opinió i el dubte.

56. SV XII 150.

Jesucrist s'identifica amb Déu, i aquesta identificació el portarà a la creu. El cristià ha de carregar l'escàndol a la seva esquena i portar-lo als homes, acceptant la possibilitat d'acabar com Crist mateix.

Diu el pensador danès:

«Tot home ha de viure amb temor i tremolor (*Frygt og Bæven*) i ningú del món establert no està exempt de viure amb temor i tremolor. Temor i tremolor signifiquen que un està en conversió, que un està en contínua conversió. Temor i tremolor signifiquen que hi ha un Déu i que cap home ni res del món establert no ho ha d'oblidar mai.»⁵⁷

Eliminar de Crist la possibilitat de l'escàndol significa fer d'ell quelcom que no és, quelcom diferent del que realment és: senyal d'escàndol (*Forargelsens Tegn*) i objecte de la fe (*Troens Genstand*)⁵⁸. El cristianisme no és cap doctrina (*Christendommen er ingen Laere*), no és cap teoria especulativa sobre l'existència ni tampoc una simple ètica per a viure. El cristianisme és comunicació d'existència, és escàndol. En el cristianisme de Kierkegaard no hi ha mestres, ni teòlegs, ni savis comentadors, sinó tan sols testimonis i màrtirs que lliuren la seva vida a Crist. La Cristiandat ha rebaixat la dignitat del què vol dir ser cristià. En efecte Kierkegaard diu:

«S'ha aconseguit d'oblidar completament el que significa el sofriment pròpiament cristià i els paradigmes cristians derivats. (...) L'aspecte definitori del sofriment cristià és la lliure voluntat i la possibilitat de l'escàndol per al qui sofreix. Dels apòstols es diu que ho van deixar tot per seguir Crist. Això era, doncs, voluntàriament lliure.»⁵⁹

El seguiment personal de Jesucrist, de l'home-Déu, implica el sofriment. Aquesta categoria ha estat totalment eliminada del cristianisme establert⁶⁰. Així, el cristianisme ha esdevingut, segons Kierkegaard, un fenomen de masses, estès per tot Europa com si es tractés de quelcom natural i perfectament admissible. Ser cristià no implica massa esforç, i tothom s'apunta a aquesta religió com si es tractés d'un partit polític o d'una empresa salvadora. Però, davant aquesta inèrcia, Kierkegaard pregunta: Si Crist, que era Déu, va sofrir en el món, en virtut de què els seus seguidors poden estalviar-se aquest sofriment? Déu mateix va ser insultat i burlat pels homes, Déu mateix fou assotat i penjat a la

57. SV XII 132.

58. SV XII 141.

59. *Ibidem*.

60. SV XII 143.

creu per la humanitat. El cristià no pot oblidar aquest vessant obscur i enigmàtic del seu Déu. D'altra banda està caient en una abstracció, en una amable distorsió que falsifica la veritat dels fets.

La raó no podrà mai comprendre l'Encarnació de Déu, no podrà mai explicar-la conceptualment. I és precisament en aquesta incomprensió on rau la grandesa i la magnificència del cristianisme. La paradoxa prova que la religió cristiana no és una invenció humana, sinó que té un origen absolut, diví. Cap ment humana no podria concebre un Déu apedregat, un Déu fustigat i menyspreat pels homes, un Déu minusvàlid. El Déu-Amor del cristianisme no es revela en la força ni en el domini, sinó en la senzillesa de cor i en la humilitat. Així expressa Jesús la seva Divinitat. Aquesta paradoxa escapa de les possibilitats de la raó. Així ho expressa Kierkegaard:

«Un home que escolti les següents paraules: 'Vés pel món i t'anirà d'aquesta manera, seràs perseguit any rere any i al final acabaràs d'una manera espantosa', reaccionarà preguntant: 'De què serveix?' Certament per a no res, i aquesta és l'expressió que hi ha quelcom absolut. Però això és pròpiament el que escandalitza la raó.»⁶¹

Jesús exhorta els homes a seguir-lo. I el seguiment del Déu-home implica abnegació, sofriment, rebuig social, martiri i, finalment, la mort. Davant aquesta suma de calamitats, la raó resta impàvida i, com és obvi, aconsella justament el contrari: no seguir-lo. Aquesta irracionalitat del seguiment és, segons Kierkegaard, prova fidel de la seva absoluta, de la seva grandesa. Cap home ni cap polític, per a animar les masses a seguir-lo o a votar-lo no presentaria un programa d'aquest tipus. Aquest fet mostra la divinitat de Jesucrist, la seva naturalesa humano-divina. El seguidor de Crist no ordena els seus fets a la llum del judici racional, sinó al so de la follia cristiana de la qual parla sant Pau. Diu l'escriptor de Copenhagen:

«La contradicció rau en el fet d'exigir a un home que faci el màxim sacrifici, el de consagrar tota la seva vida al sacrifici. I per què? No hi ha cap motiu. Aleshores es tracta

61. *Ibidem*. Sobre la interpretació del sofriment de Crist en Kierkegaard hi ha un article molt interessant de W. KLOEDEN, *Die Leidensgeschichte Christi*, dins THULSTRUP, *Theological concepts* 71-75. Segons aquest autor, Kierkegaard interpreta el sofriment de Crist en tres punts: «1. Das Leiden Christi kann nicht begriffen werden, da das Göttliche und das Menschliche zusammengeglaubt werden müssen. 2. Das freiwillige Leiden im Gegensatz zum geduldigen Leiden, das eigentlich nicht das Christliche ist, ist in sich dialektisch; Ich brauche Kraft, mich in das Leiden hineinzuzwingen und es zu tragen... 3. Die Möglichkeit daran, dass Gottes Sohn so leidet, wird ausgebildet. Die Konsequenzen werden dann in der *Einübung* gezogen» (pp. 73-74).

d'una follia, objecta la raó. No hi ha cap perquè, ja que es tracta d'un perquè infinit. Però sempre que la raó s'encalla d'aquesta manera és que hi ha la possibilitat de l'escàndol. I per a creuar-la victoriós és indispensable la fe, ja que la fe és una nova vida (*Troen er et nyt Liv*).»⁶²

La guia de la vida cristiana no és la raó sinó la fe. Kierkegaard planteja la qüestió en termes exclusius: o la fe o la raó, no hi ha terme mitjà. El cristià neix a una nova vida, neix a la fe. No pot justificar per què segueix Crist, no pot explicar als seus contemporanis per què s'exposa al sofriment, a la burla i a la mort. No hi ha cap perquè humà (*der er intet Hvorfor*), sinó un perquè infinit (*der er uendeligt Hvorfor*). I el perquè infinit transcendeix els límits de la racionalitat humana.

6. La invitació de Crist

En la primera part de l'*Exercitació del cristianisme*, Kierkegaard reflexiona sobre la invitació de Crist. L'home-Déu es dirigeix a tots i a cadascun dels homes per acollir-los i oferir-los la salvació. El Déu-Amor s'ha fet carn per redimir els homes del mal, de l'esclavatge i de l'egoisme. L'escriptor danès comença el seu assaig meditant sobre una frase de Jesús: «Veniu cap a mi tots els qui esteu afeixugats i carregats, que jo us alliberaré» (*kommer hid til mig alle J som arbeide og ere besvaerede, jeg vil giver Eder hvile*)⁶³.

Kierkegaard fa notar, en primer lloc, que la invitació és universal. Jesús exhorta tots els homes, siguin de la condició que siguin, sense matisar la diferència de classe ni la jerarquia social, sense cap mena de partidisme: «Veniu tots» (*Kommer hid alle*). L'acolliment que ofereix és universal.

En segon lloc, la invitació té per objecte la seva persona: «Veniu cap a mi» (*kommer hid til mig*). Jesús no convida els homes a casa seva ni a compartir un determinat bé, sinó que els convida a participar d'ell mateix, els convida amb la seva persona. Jesús no els ofereix un bé extrínsec a la seva realitat individual, sinó que es dóna ell mateix per amor a la humanitat. Els convida a formar part de la seva vida, del seu projecte, del seu cos.

62. SV XII 142.

63. SV XII 15-97.

I en aquest convit tenen un lloc preferent els afeixugats i cansats de viure, els qui sofreixen i no tenen res. La invitació és, tal com hem vist, universal, però s'orienta primordialment cap als més necessitats, cap als més indigents. Jesús es dirigeix a tots, però els poderosos, els qui estan satisfets i cofois amb si mateixos no s'aturen davant el seu oferiment. En canvi, els qui pateixen, els qui cerquen una resposta a la seva vida, els qui estan cansats de buscar i no trobar res s'aturen davant de Jesús i escolten les seves paraules. Només els tips giren l'esquena i segueixen la seva ruta. Els famolencs, els pobres i humils d'esperit s'obren de bat a bat davant l'oferiment de Jesús. Jesús no escull els seus convidats, sinó que els acull a tots, per miserables que siguin des del punt de vista social, cultural o moral.

Jesús afirma amb autoritat que ell és la solució, que ell és la medicina dels seus mals. No vacil·la ni tan sols un moment. Sap amb certesa que ell i no cap altre és la veritable font de sentit de l'existència. No promet una solució miraculosa, ni matemàtica, ni una fórmula màgica. Es considera ell mateix l'única solució, l'únic camí de sentit. Jesús no obliga els homes a seguir-lo, no priva la llibertat de la persona. Ell invita la humanitat a la salvació. La humanitat pot respondre afirmativament o pot negar-s'hi completament. Es tracta d'una invitació, d'una oferta, que implica fe, coratge i sobretot confiança en aquell qui llança el missatge de salvació.

La invitació és incondicional. Jesús no posa condicions de cap tipus, no demana res a canvi. És una invitació que no espera recompensa, que no espera un intercanvi de favors. En aquest sentit és una invitació completament unidireccional. L'home pot respondre afirmativament a la invitació i adherir-se a Jesús. Aquesta és l'única intenció del qui convida: seduir, captivar l'atenció de l'home.

I com ho fa per a atraure la mirada de l'home? Com planteja la invitació? Quin procediment utilitza? Els mitjans que empra Jesucrist per a fer arribar la seva invitació als homes escapen de la lògica humana. El qui convida és pobre, és humil, és senzill, és un home perseguit per la justícia i pels savis. El qui convida no té riqueses, ni té poder, ni té influències en les altes esferes. És el fill d'un fuster, és l'amic dels publicans i les prostitutes. La invitació no pot ser més paradoxal.

Diu Kierkegaard:

«Qui ha dit aquestes paraules? L'invitador. Qui és el que invita? Jesucrist. Quin Jesucrist? El que està assegut a la dreta del Pare? No. Des de la majestat no ha dit ni una paraula. Per tant, és precisament Jesús en la seva humiliació, la situació d'humiliació, el

qui ha dit aquestes paraules (...). Jesucrist, el qui es va humiliar a si mateix i va prendre la figura del servent, és el qui ha dit aquestes paraules...»⁶⁴

Reitera la mateixa idea en un altre text:

«El qui convida és, consegüentment, Jesucrist l'humiliat, i és ell qui ha dit aquelles paraules de la invitació. No és des de la majestat que les diu. Si fos aquesta la relació, aleshores el cristianisme fóra paganisme, i Crist seria profanat (...).

És l'humiliat Jesucrist, l'home insignificant, nascut d'una Verge menyspreada, fill de fuster, emparentat amb persones senzilles d'ínfima classe, l'home insignificant que a més a més va dir de si mateix que era Déu.»⁶⁵

La paradoxa és intrínseca al cristianisme: per això la comunicació d'aquesta religió és sempre indirecta i és de tipus existencial. En el paganisme, el qui ofereix el missatge de salvació és resplendent, poderós, desafiant i fort. En el cristianisme, el qui ofereix el missatge és un home insignificant. Aquí rau justament el valor de la fe: en la seva incongruència intrínseca, en el seu caràcter incognoscible.

La invitació deixa l'home totalment perplex. La paradoxa de l'home-Déu i del seu missatge és absoluta. Humanament parlant, la seva estratègia de seducció és incoherent i condemnada al fracàs. Resulta que aquell home nafrat, insultat i humiliat pels savis i poderosos, aquell home petit i insignificant que agonitza a la creu, és el portador d'un missatge universal de salvació. Com pot comprendre's una formulació d'aquest tipus? Com pot comprendre's que aquest home hagi tingut seguidors? I com pot entendre's que el seu missatge s'hagi estès per tot el món?

Novament Kierkegaard accentua el pes de la paradoxa i la irracionalitat a fi de posar en relleu el coratge de creure i la força transcendent de la fe. No és el Crist majestuós el qui es dirigeix a la humanitat per oferir el seu missatge de salvació. Si així fos no tindria cap mèrit el fet de creure. Precisament el Jesús agònic és el qui es dirigeix a l'home perquè cregui en ell i el segueixi. Els apòstols i els seguidors de Jesús van escoltar el missatge i s'aproparen cap a ell creient que ell i només ell era el veritable redemptor de la humanitat. Però, qui pot pensar que aquell indigent penjat entre criminals havia de ser el Salvador de la humanitat?

Diu el filòsof danès:

64. SV XII 27.

65. SV XII 19.

«Que ell en la humiliació era Déu, que tornarà novament en majestat, és quelcom que sobrepassa peculiarment la raó de la història, que no pot extreure's de cap manera de la història...»⁶⁶

Kierkegaard planteja la invitació de Jesucrist en termes radicals a fi d'introduir el mateix lector en el repte i fer-li prendre una decisió. Què faries tu davant un home insignificant que t'ofereix l'alliberament dels teus mals i de les teves càrregues? De quines càrregues pot alliberar-te un home d'aquesta categoria? A què es refereix Jesús quan parla d'alliberament? És obvi que un home pobre i insignificant com ell no pot oferir una riquesa de tipus material. Només el qui la té és capaç de compartir-la i de donar-la gratuïtament, i Jesús no la té. D'altra banda, tampoc no pot oferir cap mena de poder temporal, perquè ell és l'últim de la cua. La justícia el persegueix, i una munió de marginats socials i cruixits l'acompanyen pels pobles i ciutats. Des d'aquesta perspectiva, la seva invitació tampoc no té gaire valor.

Caldrà cercar-la en una altra esfera de valors, en l'àmbit de l'home interior: per dir-ho en termes de sant Agustí, en l'àmbit de l'esperit. Jesús ofereix un missatge de salvació eterna, un missatge dirigit al cor de cada persona. No promet riquesa temporal ni poder entre els homes. Aquest tipus de promeses entren dins els programes dels partits polítics, però no en el seu missatge. Jesús afirma que ell és la veritable medicina de l'esperit, el veritable redemptor dels mals de l'home. De quins mals està parlant? D'aquells que el priven de ser feliç i lliure, de realitzar-se com a persona en l'existència: l'egoisme, l'odi, la rancúnia, l'*amor sui*. El Déu-home invita els seus contemporanis a deslliurar-se d'aquesta feixuga càrrega que els bloqueja i els priva de llibertat interior. Només ell pot fer aquesta invitació; només ell perquè és lliure de pecat, lliure d'*amor sui*. Només ell pot dirigir-se als homes i autodenominar-se el Salvador. La resta de la humanitat està tacada pel dolor de l'egoisme i del mal. Tant se val l'aparença de Jesús, tant se val la seva forma de vestir, la seva forma de caminar, ell no ve a oferir-nos la salvació material, sinó la redempció integral de l'ésser humà.

Aquesta salvació ve precisament d'un home rebutjat, menyspreat i

66. SV XII 31. La fe tal com la concep Kierkegaard frega constantment la irracionalitat. Així ho diu J. H. THOMAS: «The crucial question coming from this idea of absurd is whether S. Kierkegaard thus interprets Christian faith as some kind of irrationalism» (*Christianity as Absurd*, dins THULSTRUP, *The sources and depths of faith in Kierkegaard*, Copenhaguen 1978, pp. 58-59). Sobre aquesta qüestió vegeu L. GUERRERO MARTÍNEZ, *Fe luterana y fe católica en el pensamiento de Kierkegaard*, dins *Scripta Theologica* 23 (1991) 983-992.

perseguit pel món. I no pot ser d'altra manera. Ell s'oposa a la llei del món, a la lògica de la carn, per dir-ho amb sant Pau. Els seus criteris de vida no són ni el poder, ni la glòria, ni la riquesa, sinó el lliurament, la generositat i l'amor. El món no es mou per aquestes línies i el missatge de Jesús és fustigat i rebutjat. Només els humils de cor, només els qui són conscients del seu mal i del seu egoisme s'apropen a Jesús per redimir-se. Els savis, els poderosos, els qui ho tenen tot no tenen necessitat d'apropar-se a un home que no té res i va mal acompanyat. Kierkegaard insisteix en aquest punt i reitera que no és una exageració:

«No diguis que tota aquesta descripció és exagerada; tu saps molt bé (...) que entre tots els homes encimbellats, els cultes i els intel·lectuals n'hi havia un o altre que per curiositat s'apropava a ell, però només un, un de sol, que amb seriositat el va anar a cercar, i hi va anar de nit. I, això ho saps molt bé, de nit es va pels camins prohibits, s'escull la nit quan es va cap a un lloc que no es vol que se sàpiga (...). Tot plegat vol dir que anar cap a ell significava una deshonra, era quelcom que no podia ser descobert en el cas d'un home ben vist, d'honor...»⁶⁷

Kierkegaard diferencia dues etapes en la vida de Jesucrist. En la primera etapa, Jesús desperta l'entusiasme i la passió de tot el poble jueu. En la segona etapa, en canvi, l'Home-Déu és objecte d'escarni i de rebuig social. En pocs anys la imatge de Jesús que s'havien forjat els seus contemporanis canvia diametralment. Vegem per què.

El poble escollit esperava la vinguda d'un messiès salvador. Els profetes l'havien promès en les seves profecies, i l'Escriptura el recorda en molts fragments. Els oients de Jesús, impressionats per la seva santedat, la seva autoritat i el seu poder, es preguntaven: «No és aquest el messiès?» (cf. Jn 4,29; 7,40ss) o es preguntaven en altres termes: «No és aquest el fill de David?» (Mt 12,23). El forcen perquè es declari personalment sobre aquesta qüestió (Jn 10,24). El poble vacil·la i no sap si el messiès esperat ha arribat o encara està per arribar.

Davant aquesta qüestió, la gent es divideix. D'una banda, les autoritats jueves decideixen d'excomunicar qualsevol que el reconegui com el messiès (Jn 9,22). D'altra banda hi ha els qui creuen en ell i en el poder dels seus miracles (Mt 9,27; 15,22; 20,30s). Davant d'ell l'invoquen obertament com el fill de David, i la seva messianitat és objecte explícit d'actes de fe: per part dels primers deixebles, immediatament després del baptisme (Jn 1,41.45.49); per part de Marta, en el moment

67. SV XII 35.

en què es revela com la resurrecció i la vida (11,27). Els Sinòptics donen una solemnitat a l'acte de fe de Pere: «I vosaltres, qui dieu que sóc jo? Tu ets el messies» (Mc 8,29). Aquesta fe és autèntica, però és encara imperfecta, ja que el títol de messies podia ser entès en una perspectiva de reialesa temporal (cf. Jn 6,15).

Kierkegaard considera que la majoria del poble jueu esperava un messies que donés una època de riquesa i de floriment al seu poble. Situaven el messies en l'esfera del poder temporal. Esperaven de Jesús l'alliberament dels romans, el creixement interior del país, la solució de problemes temporals. Així ho expressa Kierkegaard:

«El petit poble en què apareix, el poble escollit per Déu, segons s'autodenomina ell mateix, espera un messies que portarà una època daurada per al país i els seus habitants. Així es comprèn que la figura sota la qual ell es presenta no pot ser gaire diferent de com espera la majoria.»⁶⁸

I afegeix:

«La sensació que suscita és enorme: tots els ulls estan pendents d'ell, tots corren darrere d'ell per veure els miracles, tots es formen un judici sobre ell, de tal manera que els proveïdors d'opinions i judicis gairebé han de tancar les portes, ja que la demanda és vertiginosa i creixent. No obstant això, el taumaturg continua essent l'home senzill, que no té literalment on recolzar el cap.»⁶⁹

7. La contemporaneïtat amb el Crist

Un dels aspectes fonamentals de la cristologia de Kierkegaard és l'aprofundiment en l'experiència real i quotidiana del Crist. El Jesús històric, que era el Déu encarnat, va néixer, va créixer i va morir en una creu. Les dades històriques (objectives) no poden dir res més, però per fe sabem que va ressuscitar i que és present en la història de la humanitat fins a la fi dels temps. Aquesta presència misteriosa de Crist és objecte de reflexió en la cristologia de Kierkegaard. Com es fa present Crist en la vida del creient? Quin és el tret característic d'aquesta presència? Com afecta la seva individualitat? El cristià en el sentit més profund de la paraula esdevé un contemporani de Crist, perquè viu i obra segons l'exemple i la paraula de Crist.

68. SV XII 36.

69. SV XII 39.

En l'*Exercitació del cristianisme* dedica un capítol a estudiar la contemporaneïtat amb el Crist (*Samtidigheden med Christus*). Diu Kierkegaard en aquesta obra:

«El cristianisme ha vingut al món com l'absolut, no per la consolació, entenent-la des del punt de vista humà. En efecte, parla contrastadament i constantment de com ha de sofrir el cristià, o un home, per fer-se i romandre cristià, sofriments que ell pot evitar amb la renúncia a ser cristià.»⁷⁰

El cristianisme és l'Absolut (*det Absolute er Christendom*). Aquesta afirmació és clau en el pensament religiós de Kierkegaard. Significa que no és una doctrina elaborada pels homes ni una invenció amb fins estratègics, sinó quelcom donat des de l'esfera divina, quelcom que pertany a l'àmbit de l'Absolut. El cristianisme no pretén de conformar-se a la lògica humana, no pretén d'acomodar-se als costums i hàbits de l'home, sinó convertir els homes radicalment, transformar-los interiorment i exteriorment. Des d'aquest punt de vista, el pensador danès insisteix en el sofriment que suposa seguir Crist en el món.

Ser cristià no és cap consolació, no és cap solució als problemes existencials. Ser cristià comporta, per sobre de tot, sofriment (*Lidelse*). El sofriment és conseqüència directa de la paradoxa, de la vida de Crist, de la creu. El cristià no està exempt d'aquesta propietat connatural al cristianisme. Kierkegaard la reivindica i s'enfronta a un concepte de religió establert, acomodat i socialment massificat.

Hi ha una il·lusió que amenaça els cristians amb la victòria de la Pasqua: el pensament que s'ha acabat la mort i el sofriment. No obstant això, la resurrecció no anul·la els ensenyaments de l'Evangelí, sinó que els confirma. Kierkegaard insisteix en el missatge de les Benaurances, en l'exigència de la creu quotidiana (Lc 9,23), com a condició indispensable per a seguir Crist fins al final. El Jesús històric va passar tribulacions i persecucions per a entrar a la casa del Pare. La verge Maria, la seva mare, tampoc no es va estalviar el dolor, i els apòstols van sofrir com ningú les conseqüències d'haver caminat al costat de Jesús. Tot plegat fa pensar que el cristià que de veres vol portar aquest nom ha de compartir el mateix destí del seu Mestre, de la mare del Mestre i dels primers Apòstols.

Kierkegaard insisteix en aquesta teologia de la creu tan peculiar i definitòria del seu pensament religiós. Diu:

70. *Ibidem*.

«Exactament hi ha una distància infinita, abismal entre Déu i l'home, i, per això, manifestar la situació de contemporaneïtat amb el Crist és, des del punt de vista humà, un turment, una desgràcia, al mateix temps que un crim als ulls dels coetanis. I d'aquesta manera es manifestarà sempre, perquè fer-se cristià és fer-se contemporani de Crist.»⁷¹

Kierkegaard es mostra també radical en aquest punt: ser cristià vol dir ser contemporani de Crist (*det at blive Christen komme til at blive samtidig med Kristus*), i ser contemporani de Crist implica turment, desgràcia i odi per part dels homes. Kierkegaard porta a terme en la seva hermenèutica una veritable deshumanització del cristianisme. El cristià viu una existència dialèctica, perquè ha de ser testimoni de la paradoxa del Déu-home, de la infinita distància que subsisteix en el seu interior. El cristià no és l'humanista integral, no és el ben considerat socialment, no és el prototipus de correcció moral. El cristià, tal com el dibuixa Kierkegaard, és un marginat del món, és un incomprès i un sofridor. El camí cap a la glòria passa pel dolor, i ningú no pot estalviar-se'l. El sofriment, però, no és quelcom buscat sinó que és conseqüència directa d'una vida d'amor, de lliurament i de caritat envers els més indigents i necessitats de la societat. Els homes fustiguen aquells qui se surten de la norma, aquells qui canvien l'ordre establert. El cristià pertany a Crist pel seu cos mateix, i el sofriment configura el Crist (Fl 3,10).

El cristià no pot llegir la història de Jesús de Natzaret com si es tractés de quelcom passat i allunyat del seu univers. El cristià ha de fer-se seves totes i cadascuna de les paraules de Jesús, ha d'interioritzar el seu missatge i fer-lo contemporani. El cristianisme deixa de ser cristianisme si no és capaç d'interpel·lar personalment, si no és capaç de convertir el cor.

Kierkegaard diferencia la història de la poesia:

«Crist no és cap comediant ni tampoc una persona merament històrica, ja que pel que fa a la paradoxa és una persona altament ahistòrica. Però aquí rau la diferència entre poesia i història: la contemporaneïtat. La diferència entre poesia i història consisteix certament en el fet que la història és el que realment ha succeït, la poesia és allò possible, allò pensat i imaginat. Però el que realment ha esdevingut (el passat) no és encara allò real, sinó en un cert sentit, en quant està oposat a allò poètic. Li manca la determinació que és la determinació de la veritat (en quant interioritat) i de tota religiositat: PER A TU. Allò passat no és realitat per a mi: solament el que és contemporani és veritat per a mi.»⁷²

71. SV XII 87.

72. SV XII 40.

A la llum d'aquest text tractarem de veure la diferència entre poesia i història. La història es refereix als fets que han passat en un moment del temps. És una successió d'esdeveniments, una acumulació de dades. La poesia, en canvi, es relaciona amb l'àmbit de la possibilitat, de la imaginació, de la creativitat. La veritat, però, no prové de la història ni de la poesia. La veritat, per a Kierkegaard, és la interioritat, és aquella fórmula capaç de capgirar la història individual d'una persona. La veritat sempre es relaciona amb un subjecte, sempre va dirigida a una individualitat.

La relació entre el creient i el Crist no pot ser històrica ni poètica. Una relació simplement històrica es limita a recordar els fets del mestre, com si la seva vida fos quelcom anacrònic, que no té cap correlat amb l'existència quotidiana. Una relació simplement poètica és purament imaginativa i oblidada que Crist va viure i créixer com un home durant el primer segle de la nostra era. La veritable relació entre el creient i el Crist no és històrica ni poètica, sinó que està marcada per la contemporaneïtat. La contemporaneïtat amb Crist fa del cristianisme quelcom viu, desafiant i interpel·lant. La contemporaneïtat fa de la vida de Crist quelcom ahistòric, quelcom etern. D'aquesta manera el cristià no llegeix la vida de Crist amb nostàlgia i recança, sinó que l'experimenta en el seu interior.

Diu Kierkegaard:

«Un cristianisme històric és un galimaties i una confusió anticristiana, ja que els veritables cristians que hi ha en cada generació no tenen res a veure amb els cristians de generacions anteriors, sinó que han d'esdevenir contemporanis de Crist. La seva vida sobre la terra acompanya totes les generacions; la seva vida sobre la terra posseeix la contemporaneïtat eterna.»⁷³

I afegeix a continuació:

«Si no aconsegueixes de superar-te tu mateix fins a ser cristià en situació de contemporaneïtat amb ell, o ell no pot, en situació de contemporaneïtat, moure't i atraure't cap a si mateix, aleshores mai no arribaràs a ser cristià.»⁷⁴

73. SV XII 45.

74. SV XII 46. Sobre el tema de la contemporaneïtat amb el Crist vegeu K. WOLFF, *Das Problem der Gleichzeitigkeit des Menschen mit Jesus Christus*, Würzburg 1991. També M. NICOLETTI, *Il Cristo: mediatore, paradosso e modello* 161-195. Segons Nicoletti el concepte kierkegaardian de contemporaneïtat posa en dubte la memòria vivent del Crist que es transmet per la comunitat a través de la història. Salvaguardar la diferència entre finitud i infinitud significa salvaguardar la transcendència de l'infinit, de la seva irreductible alteritat respecte a tots els assumptes mundans, però significa salvar també la mundanitat del món, la seva finitud.

El missatge cristià és rebut de diferents maneres en la societat. Kierkegaard és conscient que la seva interpretació no és l'única, sinó que hi ha diferents maneres d'aproximar-se a Crist i viure la fe cristiana. El pensador danès dibuixa amb fina ironia cinc tipologies característiques de la societat del seu temps: la del clergue (*Geistlige*), la del filòsof (*Philosophen*), la del polític (*kloge Statsmand*), la del burgès (*Borgermand*) i la del burleta (*Spotteren*).

Kierkegaard anota quina és la reacció o la hipotètica reacció de cadascun d'aquests personatges davant la Paradoxa Absoluta del Déu-home. En primer lloc fa veure que cap d'aquests personatges no s'arriba a creure que «aquest home» sigui Déu. I no s'ho creuen per raons diferents.

Els tres primers —el clergue, el filòsof i el polític— pertanyen a l'ordre establert. Tots ells tenen un lloc social definit i gaudeixen d'un reconeixement públic. Es mostren cautelosos davant la figura de Jesucrist.

El clergue considera que no era necessari que Déu es fes home per salvar la humanitat i desconfia totalment de Jesucrist. Creu, a més, que si Déu s'hagués fet home no ho hauria fet en la persona de Jesucrist, aquest home insignificant que socialment no compta per a res. Segons el clergue és lògic de pensar que el messies s'hauria revelat en l'esplendor, en la glòria i no pas en la misèria i la incomprensió com Jesús mateix. Hauria fet mèrits suficients per demostrar a tothom que ell era el messies i no un vulgar comediant. Diu Kierkegaard en boca de l'hipotètic clergue:

«Per tant, el messies ha d'aparèixer d'una manera completament diferent; reconeixerà allò establert com a instància, convocarà en assemblea tot el sacerdoci, li proposarà el seu resultat amb cartes credencials —i així, si en votació aconseguix la majoria, serà rebut i alabat com l'extraordinari, com el que és: el messies.»⁷⁵

El clergue pensa que si Déu s'hagués encarnat ho hauria fet d'una manera ben diferent. S'hauria dirigit, primer, a la comunitat de sacerdots, els savis de la comunitat; després hauria convocat un conclave i hauria vençut en un referèndum sobre la seva messianitat.

Kierkegaard porta la ironia a uns extrems insospitats. La imatge de Crist que Kierkegaard forja en boca del clergue és justament l'antítesi d'allò que ell ha expressat en capítols anteriors. Tracta de posar en relleu

75. SV XII 89.

un cop més la singularitat de l'encarnació cristiana i la seva incognoscibilitat inherent. La reacció del clergue és fins a cert punt lògica i no va pas tan desencaminada. No obstant això, les conclusions a què arriba no tenen cap relació amb el misteri paradoxal de l'home-Déu. Déu es va manifestar al món en la figura d'un servent, en la figura d'un ésser humil i pobre. Aquest fet no és accidental en l'encarnació, sinó totalment decisiu. Va escollir aquesta figura per expressar quin era el veritable camí cap a la felicitat: el servei als més necessitats.

El clergue que dibuixa grotescament Kierkegaard és opac a aquesta possibilitat hermenèutica. Segons ell, Déu s'hauria d'haver encarnat en l'esfera del poder, la saviesa, la cultura, el món socialment establert. Un Déu que somiqueja, que plora, que vacil·la, que és perseguit, insultat i ajusticiat pels homes, no entra dins la migrada lògica humana.

El filòsof mesura el messiès per la seva saviesa. Diu Kierkegaard en boca d'aquesta figura:

«Ell no posseeix cap doctrina, cap sistema: en el fons no sap res, solament una o altra expressió aforística, algunes sentències i un parell de paràboles que repeteix o varia sense parar. D'aquesta manera encega la massa, per a qui també fa signes i miracles, de manera que aquesta, en lloc de saber alguna doctrina vertadera, acaba creient en ell, que amb la màxima fatalitat furga constantment dins de cada subjectivitat.»⁷⁶

El filòsof es dirigeix a Crist amb menyspreu total. Segons ell es tracta d'un home infeliç que no sap res i que sedueix les masses fent ús de quatre recursos i cinc frases fetes. Crist no gaudeix de la ciència ni pot oferir cap sistema. A més, el seu missatge és mancat de racionalitat i per això no convenç els savis i cultes, sinó tan sols les masses que, sense entendre'l, el segueixen al·lucinades pels seus gestos i miracles. Segons el filòsof, Crist és un foll que s'identifica amb Déu i tan sols cerca el reconeixement i la fama.

Com es pot veure, Kierkegaard dibuixa una imatge força grotesca i vanitosa del filòsof. En el fons es refereix a Hegel, el seu mortal enemic en el camp del pensament. El filòsof creu saber-ho tot i estar capacitat per a resoldre tots els problemes a través de la seva eina que és la raó. Jesús no és un filòsof, perquè no té cap sistema, perquè no discorre racionalment, sinó empès per la fe en el Pare, perquè es dirigeix a tothom sense distinció ni gregarismes. El filòsof menysprea la massa i tot home que intenti aproximar-s'hi a ella per educar-la i encaminar-la cap a la veritat.

76. SV XII 101.

Diu Kierkegaard en boca del filòsof:

«Ni ell ni res del que diu no té quelcom d'objectiu o positiu; per tant, no cal que el matin, perquè, *philosophice*, està ben mort. Certament la determinació de la pura subjectivitat és sucumbir. Es pot concedir que és una curiosa subjectivitat, en quant mestre repeteix constantment el miracle dels cinc panets, amb l'ajuda d'una poca lírica i d'alguns aforismes posa en moviment tot el país...»⁷⁷

I afegeix a continuació:

«No fa falta molta formació filosòfica per a entendre que és un error incompreensible pensar que Déu en absolut pot revelar-se en la figura d'un home particular. La raça humana, allò universal, allò total, és Déu; però la raça no és de cap manera un individu particular. Que un determinat individu vulgui ser Déu és una insensatesa. Si fos possible aquesta insensatesa, que un home singular fos Déu, aléshores s'hauria d'adorar aquest home individual. No es pot pensar una major bestialitat filosòfica.»⁷⁸

Segons el filòsof especulatiu, Déu és la totalitat (*det Universelle, det Totale er Gud*), és la subjectivitat pura, és la globalitat. No és lícit d'identificar Déu amb una realitat concreta i individual. Aquesta operació traeix la mateixa essència de la filosofia especulativa. Davant d'això, el filòsof descrit per Kierkegaard considera que Jesús és un ésser vanitós que s'autodeïfica a fi de ser adorat i venerat per la massa. Des del punt de vista conceptual, conclou el filòsof, l'encarnació individual de Déu és una bestialitat filosòfica (*philosophiske Bestialitet*).

La pròxima figura que Kierkegaard analitza és la del polític. El polític és un model d'home relativament estès en el segle XIX en virtut dels canvis i les transformacions socials que tingueren lloc en molts països de l'Europa occidental. Kierkegaard té una imatge força particular del polític, amb una certa tendència al menyspreu i a la desconfiança.

El polític retreu a Crist diversos defectes. És imprudent i temerari i a més a més li manca seriositat. És un home que té poder, que té capacitat d'atracció i commou les masses, però no sap jugar les cartes amb prudència, no és un bon estrateg. En primer lloc no utilitza bé aquest poder que té. S'envolta de mala gent que li taca la bona reputació.

77. SV XII 123.

78. SV XII 124. Quan Kierkegaard està vestint la figura del clergue està pensant en els pastors protestants de l'Església luterana oficial danesa. Kierkegaard es va mostrar sempre molt combatent i crític amb l'Església establerta i el mode de viure el cristianisme. Per tal de comprendre millor la seva crítica a l'Església oficial, llegiu THULSTRUP, *Kierkegaard and the church in Denmark*, Copenhaguen 1984.

S'enfronta a les altes esferes, la qual cosa no el beneficia gens de cara a la seva promoció personal. És poc seriós i no sap donar respostes clares i concises. La seva identificació amb Déu és una maquinació seva que no li dóna cap popularitat, sinó que més aviat aixeca recels. Per tot plegat, Crist no pot ser considerat un bon polític, un bon demagog del poder. Diu Kierkegaard en boca del polític:

«(Crist) posseeix forces considerables, però sembla que les anihila en lloc d'emprar-les; les dilapida sense aconseguir res a canvi. Jo el considero un fenomen amb el qual és prudent de no relacionar-se, ja que és completament impossible de qualificar-lo o pronosticar la catàstrofe de la seva vida. És possible que arribi a ser rei, és possible també que arribi al patíbul. En tota la seva tasca li manca seriositat. Flota en l'aire amb un enorme desplegament d'ales, però res més; no aterra, no se subjecta a quelcom fix. Flota.»⁷⁹

Jesús no és clar en les seves intencions. Què és el que desitja? Per què lluita? Pel nacionalisme o per la revolta comunista? Què vol? Una república o una monarquia? Ningú no sap amb claredat què pretén de fer, o què vol defensar. En definitiva, el seu missatge polític no té lectura.

El polític conclou:

«Aquest home és perillós; en cert sentit, tremendament perillós. Val més mantenir-se al marge, sense prendre part en res del que sigui seu.»⁸⁰

L'itinerari vital de Jesucrist posa en evidència que no fou un bon polític ni un bon estrateg. La seva trajectòria acaba amb la mort i el menyspreu de la majoria. Tot el conjunt, analitzat globalment, fa veure que ni la prudència ni la cautela, no van caracteritzar l'obra de Jesús.

79. SV XII 125. Sobre el concepte de filòsof que forja Kierkegaard cal tenir en compte diversos punts. En primer lloc, per ell 'filòsof' és sinònim de pensador especulatiu i sistemàtic, el màxim representant del qual és Hegel. En segon lloc, el filòsof és un teòric, un ésser que pensa en el marc de la possibilitat però no de l'efectivitat. En tercer lloc, el filòsof és un apologeta de la raó i un escèptic en el cas de la fe religiosa. I per últim val a dir que Kierkegaard mai no es denomina a si mateix filòsof, sinó escriptor religiós. Tot plegat fa pensar que té una imatge bastant negativa de la figura del filòsof.

80. SV XII 126. Kierkegaard va escriure poc sobre política. El seu camp de reflexió és l'existència humana, la fe i el cristianisme. La política és un tema força tangencial en la totalitat del seu *corpus*. Tot i això, Kierkegaard es refereix als polítics del seu temps, i els critica de conductors de masses i d'idòlatres. Així ho expressa en la seva darrera obra autobiogràfica titulada *Punt de vista sobre la meua activitat d'escriptor (Synspunkt om min Forfatter-Virksomhed)* (1859). He estudiat aquesta qüestió en *El individuo como testimonio de la verdad*, dins *Analogía I* (1992) 41-60.

Una altra figura analitzada per Kierkegaard és la del reposat burgès. El burgès representa l'home del carrer, el contemporani de Kierkegaard. No és savi, ni té poder eclesial, ni està capacitat per a conduir masses. És un home normal i corrent que viu i treballa a la ciutat i es guanya la vida honradament. Té una família i assisteix als actes religiosos cada diumenge. En certa manera, la majoria de persones poden sentir-se identificades amb aquesta tipologia.

El burgès també reacciona negativament davant de Jesucrist. En primer lloc, perquè està envoltat de «mala gent», com ara pobres, malalts, marginats, lladres, prostitutes; en definitiva, un sector de població que és completament indesitjable. En segon lloc, perquè Jesucrist no ofereix un projecte de vida còmode i reposat, sinó combatiu i penós des del punt de vista humà. En tercer lloc, perquè el camí que Jesús proclama exigeix una renúncia de béns adquirits que dol a l'ànima. Tot plegat fa pensar que el burgès s'allunya del Crist i fa el possible perquè la seva descendència s'aparti d'una figura tan indesitjable.

Així ho expressa Kierkegaard mateix en boca del burgès:

«Qualsevol pare seriós que té fills crescuts ha d'estar realment preocupat perquè no es deixin seduir i engalipar, ni travin relacions amb ell (Crist), ni amb tota la comunitat d'homes desesperats que l'escolten: homes desesperats que no tenen res a perdre.»⁸¹

El burleta és l'última figura que Kierkegaard analitza. És l'únic que dóna un veredicté positiu sobre la figura de Jesucrist. El burleta considera que Jesús és un còmic, i des d'aquest prisma li ret un solemne homenatge. Ningú no havia estat tan creatiu com Jesús ni havia estat tan original com ell a l'hora d'identificar un home individual amb Déu. Aquesta operació, que és contradictòria per naturalesa, és còmica. Diu el burleta que en el fons Jesús està fent un bé a la humanitat, perquè fa riure i exercita l'humor i la ironia.

Així ho expressa:

«Això és el més còmic que pot pensar-se; la contradicció —on rau la comicitat— és supina; però el mèrit no és meu, sinó únicament del descobridor: la contradicció que és un home com els altres, solament que no va tan ben vestit com la majoria, un home vestit estrofolàriament que estaria bé en un asil de caritat, sigui Déu.»⁸²

81. *Ibidem*.

82. SV XII 126. Sobre el concepte de comicitat en Kierkegaard vegeu M. OTANI, *The Comical*, dins THULSTRUP, *Concepts and alternatives in Kierkegaard*, Copenhagen 1980, pp. 229-236. Diu l'autor: «But essentially, for Kierkegaard, it is the existential-dialectical notion of the comical which predominates. Comical effect therefore means the characteristic of the comical as well as personality of the comical effect means a person who shares in or employs the comical» (p. 230).

A través d'aquest discurs, Kierkegaard ens ha fet veure un cop més la dificultat que suposa d'aproximar-se a la paradoxa del Déu-home. Si bé el seu discurs és exagerat i farcit de manies i fixacions que sovintegen també en el Diari⁸³, val a dir que la seva anàlisi de les figures té quelcom de cert i, per tant, d'interès. El burgès, el polític, el filòsof i el clergue no són simples extrapolacions d'una ment creativa i genial com la de Kierkegaard, sinó configuracions que tenen algun ressò en la realitat quotidiana.

En el fons, Kierkegaard vol posar de manifest un cop més la dificultat que suposa ser contemporani de Crist, fer-se deixeble de Crist, ser un cristià essencial. No en va acaba el capítol que ens ocupa amb el següent text:

«Pensa ara, que ets un contemporani d'ell, del qui convida. Pensa que ets uns dels qui sofrien. T'exposes absolutament a perdre-ho tot als ulls dels prudents, dels savis, dels encimbellats. El qui invita t'exigeix que renunciïs a tot, que ho abandonis tot... I la burla caurà despietadament sobre la teva esquena.»⁸⁴

8. *El Crist gloriós*

Al llarg d'aquest treball d'investigació hem posat de manifest que la cristologia de Kierkegaard és una *cristologia crucis*. En efecte, el pensador danès accentua el sofriment i el turment que suposa seguir Crist, que suposa fer-se contemporani de Crist. La teologia de Kierkegaard no és una teologia victoriosa, esplendorosa i confiada, sinó una teologia que arrenca sempre de la Paradoxa Absoluta del Déu-home i assumeix plenament el calvari de Crist i la seva mort de creu. En aquest sentit és una teologia exigent i punyent que, en lloc de consolar, planteja interrogants i debats personals.

No obstant això, és just de reconèixer que hi ha una part del seu pensament religiós plena d'esperança i confiança en la glòria final de Jesucrist. Algun intèrpret ha anomenat Kierkegaard el filòsof de l'esperança⁸⁵. I, certament, aquesta denominació no traïx la veritat dels

83. Vegeu, per exemple, aquests fragments del Diari: I C 19; III C 6; VIII 1 A 273; X 2 A 257; VIII 1 A 579; X 1 A 405; X 2 A 400; X 4 A 498; X 6 B 242.

84. SV XII 129

85. Cf. M. TAYLOR, *Kierkegaard as a theologian of Hope*, dins *Union Seminary Quarterly Review* 28 (1972-1973).

textos kierkegaardians. La tercera part de l'*Exercitació del cristianisme* tracta del Crist gloriós, del Crist que des de l'eternitat converteix els homes i els atrau cap a si mateix. Aquest capítol, tan llarg com reiteratiu, equilibra el pes de la teologia de la creu i posa la cristologia en el lloc que li correspon. Kierkegaard obre una porta a l'esperança i a partir dels textos del NT, fa veure al lector que hi ha un premi per a aquells qui opten pel camí de Jesús i sofreixen el seu calvari. Des d'aquest prisma es pot dir que l'*Exercitació* es clou d'una manera optimista i plena d'empenta.

Kierkegaard parteix del misteri de la Resurrecció. A través de la resurrecció i l'ascensió, Crist ha entrat en la glòria divina (Lc 24,26), que el Pare amb el seu amor li havia donat abans de la creació del món (Jn 17,24). L'Home-Déu fou pres pel núvol diví i exalçat a la glòria (1Tm 3,16). Déu el va ressuscitar i li va donar la glòria (1Pe 1,21). Aquesta glòria, com la glòria de Jahveh en l'Antic Testament pertany a l'esfera de la puresa transcendent, de la santedat, de la llum, del poder, de la vida. Jesús ressuscitat irradia aquesta glòria lluminosa (Ac 7,55). Esteve veu a l'hora de morir la glòria de Déu i Jesús a la seva dreta (Ac 7,55). La glòria del Crist ressuscitat confereix pau com si es tractés de la llum d'una nova creació.

La tercera part de l'*Exercitació* es titula: *Quan serà enlairat els atraurà tots cap a ell (Fra Høiheden vil han drage til sig)*. És un comentari exclusiu de Jn 12,32: «I jo, quan seré enlairat damunt la terra, atrauré tothom cap a mi.» És un text reiteratiu i insistent perquè la seva finalitat no era ser llegit, sinó escoltat en forma de sermó. De fet, el text en qüestió va servir de base a un discurs que Kierkegaard va fer a la *Frue Kirke* de Copenhaguen el dia 1 de setembre de 1848. Per això s'entén que es tracti d'un text exhortatiu, insistent i en certs moments repetitiu.

Kierkegaard comença aquesta tercera part de l'obra amb una pregària digna de ser transcrita a fi de veure quin és el punt de partença i l'esfera vital de l'escriptor:

«Senyor Jesucrist, hi ha moltes coses que intenten apartar-nos de tu: vans exercicis esportius, insignificants alegries, indignes preocupacions; hi ha moltes coses que ens amenacen de seguir-te: una supèrbia massa covarda per a deixar-se ajudar, una covarda mandra que arrossega la pròpia ruïna, una angoixa del pecat que fuig de la puresa del qui és sant, com la malaltia fuig de la medicina. Però tu ets el més fort, de manera que ens has d'atraure, i amb més força encara, cap a tu. Ets el nostre Salvador i Redemptor, perquè vas venir al món per alliberar-nos de les cadenes en què estàvem lligats o on en què ens vam lligar nosaltres mateixos, i vas venir per salvar els redimits. Aquesta va ser la teva obra, la que vas portar a terme, i que portaràs a terme fins a la

fi dels temps, ja que compliràs el que es diu: enlairat sobre la terra, atraurà els homes cap a si.»⁸⁶

Kierkegaard distingeix al llarg d'aquest capítol dos estats en la vida de Crist: el Crist humiliat, rebutjat i trepitjat pels homes, i el Crist gloriós, esplendorós, que des del cel atrau els homes cap a si mateix. El cristià no pot perdre de referència cap dels dos estats de la vida de Crist. No és adequat de forjar-se unilateralment la imatge d'un Crist sofrent i humiliat i oblidar el seu final gloriós i esperançador⁸⁷. Tampoc no és adequat, però, dissimular la paradoxa del Déu sofrent i fixar-se única-ment en la grandesa esplendorosa de Déu. El Déu cristià es va encarnar en la figura d'un home insignificant, humil i pobre. Aquest fet no pot passar de cap manera desapercebut. Kierkegaard demana al cristià que reconegui aquests dos estats en la vida de Crist, no com a estats successius i temporalment registrables, sinó com dues esferes que pertanyen a la mateixa essència de Crist: el sofriment i la glòria.

Així ho expressa en l'*Exercitació*:

«Ell és un i el mateix en la petitesa i en la majestat; i l'elecció no seria correcta si algú cregués que havia d'escollir entre Crist en la petitesa i Crist en la majestat, ja que Crist no està dividit, ell és un i el mateix. L'elecció no és: o la petitesa o la majestat; no, l'elecció és Crist; però Crist és un combinat i, malgrat tot, un i el mateix, és l'humiliat i l'exalçat, que impedeix consegüentment d'escollir una de les dues parts...»⁸⁸

En cert sentit el que Kierkegaard demana és una imatge de Crist ajustada i fidel als textos del NT. Quan el lector llegeixi la passió de Crist cal que il·lumini aquell passatge amb l'esperança de la resurrecció. I a la inversa. Quan el lector llegeixi la glòria i excelsitud de Crist ha de tenir en compte el seu sofriment. En qualsevol cas, el que Kierkegaard ve a dir és que la vida del cristià està estructurada per aquestes dues polaritats: el sofriment i l'esperança. Ser cristià vol dir patir, però també vol dir esperar. Aquesta ambivalència és intrínseca al seguidor de Crist.

86. SV XII 173. Sobre les pregàries de Kierkegaard i el seu lloc dins l'obra de l'escriptor vegeu E. SKJOLDAGER, *His personal Prayers*, dins THULSTRUP, *Kierkegaard as a person*, Copenhagen 1983, pp. 156-162. Diu l'autor: «The many prayers in Kierkegaard's journal entries are of no little significance as testimony about SK's personal attitude, prayer's place in his life and work, his relation to God, and his self-understanding. Very often these are drafts of the prayers which appear in SK's works, where they introduce upbuilding writings and discourses, although they are not limited to these writings. Many of the prayers are deeply personal talks with God in private» (p. 156).

87. Cf. SV XII 176.

88. SV XII 177.

El camí que fa el cristià cap a Déu no és en solitari ni és mèrit exclusiu d'ell, sinó que es fa en col·laboració amb el mateix Déu que des del cel atrau els homes cap a ell. L'home, per si sol, és incapaç de seguir el difícil camí de la plenitud. Li manca l'empenta, li manca la confiança divina. Kierkegaard, basant-se en el text de sant Joan citat anteriorment, insisteix que és Crist mateix el qui atrau l'home cap a ell. L'home pot posar obstacles a aquesta atracció o pot col·laborar en el seguiment de Crist. En aquest punt, la llibertat humana es posa plenament de manifest. Crist no condueix els homes necessàriament cap a ell, sinó que els atrau, però deixant la possibilitat del refús.

Crist té infinits camins per a atraure l'home cap a ell. Així ho expressa Kierkegaard:

«Ell empra els camins i mitjans més diversos per a atraure cap a si (...). Ara bé, per molts mitjans que utilitzi, tots els camins es concentren en un sol punt: la consciència del pecat...»⁸⁹

Els camins de Déu són misteriosos i escapen del coneixement humà. No obstant això, tots ells travessen el mateix punt: la consciència del pecat. Aquest és el punt d'intersecció. Sense consciència del pecat és impossible de caminar cap a Jesucrist. És la condició *sine qua non* per a esdevenir un contemporani de Jesucrist. La consciència del pecat és el reconeixement de les pròpies culpes, de l'egoisme, de la maldat interior, de totes aquelles mesquineses que posen traves a la crida desafiadora de Déu. Qui no és conscient del seu egoisme, qui no sap o no vol reconèixer la seva condició de pecador, no pot emprendre aquest camí cap a Jesucrist.

Kierkegaard insisteix en un punt: Crist des de les altures no sedueix, sinó que atrau. Seduir implica estratègia, implica emmascarament i manca de claredat en les intencions. Jesucrist és ben clar en l'abast i la finalitat del seu projecte: salvar la humanitat de l'esclavatge de l'egoisme. Per això la seva atracció no rau en la seducció, sinó en l'honestedat i la claredat de les seves intencions.

Jesucrist atrau l'home cap a ell. Atraure l'home vol dir atraure el seu jo, allò més nuclear i més personal, allò que el defineix pròpiament

89. SV XII 178. Sobre la consciència del pecat en Kierkegaard hi ha molta bibliografia, perquè es tracta d'un tema particularment estudiat pel filòsof danès. Hi dedica tota la segona part de *La malaltia mortal (Sydommen til Doeden)*. Vegeu A. CLAIR, *L'homme malade et la santé comme tâche, selon Kierkegaard*, dins *Revue des Sciences Philosophiques et Theologiques* 54 (1970) 489-515.

com a tal. I Crist no atrau el jo per modificar-lo, canviar-lo, despersonalitzar-lo, sinó al contrari, l'atrau perquè descobreixi qui és veritablement. L'atracció de Jesucrist no implica l'engatjament personal ni l'alienació, sinó el descobriment real i clarivident de la pròpia realitat humana. Podríem dir amb Kierkegaard que l'home descobreix la seva veritable interioritat en la mesura en què es deixa atraure per Jesucrist.

D'aquesta manera ho expressa Kierkegaard mateix:

«Atraure un jo significa ajudar-lo a ser veritablement ell mateix..., significa que en i amb l'atracció cap a si s'ajuda a ser un mateix. Per tant, atraure té en veritat un doble significat: primer, fer que el jo que ha de ser atret sigui ell mateix i, en segon lloc, atraure'l cap a Jesucrist.»⁹⁰

La descripció de Kierkegaard és molt acurada. El seguiment radical de Jesucrist no significa la mort del jo, no implica l'anihilament personal, sinó més aviat al contrari, comporta el descobriment de la pròpia interioritat, del propi jo. Aquest jo, un cop descobert, pot seguir Jesucrist però també pot no seguir-lo. Si el segueix assolirà la plenitud i la glòria; si no ho fa romandrà sempre insatisfet. Ara bé, la llibertat humana és primera i fonamental.

Així ho descriu Kierkegaard:

«Què significa ser un jo? Significa que un és una duplicitat. (...) L'imant atrau el ferro cap a si, però el ferro no és cap jo, si fos així, aleshores el fet d'atraure seria ben senzill. Però el jo és una duplicitat, és llibertat, per la qual cosa atraure significa, en certa manera, enfrontar el jo cap a una elecció. Quan el ferro és atret no hi ha ni pot haver-hi cap elecció. Però un jo, solament en pot atraure un altre mitjançant l'elecció...»⁹¹

L'home és un ésser lliure, i el seu jo és font de llibertat; és més,

90. SV XII 179.

91. SV XII 180. Sobre la concepció del 'jo' (*Selvet*), vegeu les primeres pàgines de *La malaltia mortal* en què Kierkegaard defineix el jo amb aquests termes: «L'home és esperit. Però, què és l'esperit? L'esperit és el jo. Però, què és el jo? El jo és una relació que es relaciona amb si mateixa, o dit d'una altra manera, és el que en la relació fa que aquesta es relacioni amb si mateixa. L'home és una síntesi de finitud i infinitud, de temporalitat i eternitat, de llibertat i necessitat, en una paraula, és una síntesi. I una síntesi és la relació entre dos termes. L'home considerat d'aquesta manera, no és encara un jo.» Sobre el seu concepte de jo vegeu F. SONTAG, *The Self*, dins THULSTRUP, *Concepts and alternatives in Kierkegaard*, Copenhagen 1980, pp. 100-108. Per a Kierkegaard Déu és el fonament del jo. Diu l'interpret: «As is well known, S. Kierkegaard presupposes God as the Power which has grounded the self. Here he follows the long tradition, although he does so in his own unique way, that the path of interior exploration leads eventually to God and to discovering him as the model of the self and its own hope for rest in its flight (...) By willing to be himself, man finds himself transparently grounded in the power which posited it. The struggle of the self with itself leads knowingly of unknowingly to the arms of God» (p. 106).

s'identifica amb la mateixa llibertat (*Selvet er Friheden*). El ferro no té capacitat de decisió davant l'imatge. L'home, en canvi, en virtut del seu esperit, pot decidir si vol o no vol seguir Crist, si vol o no vol ser contemporani de Crist. El marc de la llibertat és propi i exclusiu de l'home, i tan sols de l'home. Com es pot veure, no hi ha ni un bri de determinisme teològic en el pensament religiós de Kierkegaard. En aquest sentit és diametralment oposat a la filosofia de B. Spinoza⁹². Déu és fort, és omnipotent, però no determina els homes ni llurs actes, sinó que els deixa lliures perquè siguin ells els qui decideixin. Aquí rau justament la grandesa incomparable de Déu.

Diu Kierkegaard a continuació:

«Crist ajudarà sobretot cada home perquè sigui ell mateix; Crist exigeix sobretot de l'home que sigui ell mateix mentre avança interiorment per a poder atraure'l cap a si mateix. Crist desitja atraure l'home cap a si, però ell vol, per atraure'l veritablement cap a si, atraure l'home solament en quant essència lliure, és a dir, a través d'una elecció.»⁹³

Kierkegaard insisteix en aquesta necessitat d'entrar dins un mateix i descobrir la pròpia personalitat, la pròpia textura del jo. L'home no és un cúmul de vivències ni una juxtaposició de dades, sinó que és una identitat inviolable i irrepètible. La primera operació que l'home ha de realitzar per a fer el seguiment de Jesucrist és descobrir-se ell mateix en la solitud, descobrir qui és, què vol, cap on va i quin sentit té la seva existència. Mentre l'home no s'exerciti en aquest camí és un autòmat que ronda pels carrers sense cap orientació. Crist no vol atraure un autòmat anònim, sinó un jo ple de llibertat, que decideix què vol fer amb la seva vida.

En aquest punt es posa de manifest l'existencialisme de Kierkegaard. Com es pot veure, es tracta d'un existencialisme teològic, més aviat cristològic. Crist és, per a Kierkegaard, el veritable alliberador de l'home. L'ajuda a redescobrir la seva singularitat i li ofereix el camí de salvació i de plenitud. La configuració d'aquest existencialisme i la seva idea de fons són diametralment oposades a la tesi que aglutina l'existencialisme ateu de J.P. Sartre i A. Camus⁹⁴.

92. Sobre la comparació entre Kierkegaard i Spinoza hi ha una tesi doctoral molt interessant: R. MUSKA, *Antithetical religious conceptions in Kierkegaard and Spinoza*, University Microfilms, Michigan 1960.

93. *SV XII* 181.

94. És interessant de posar en relleu aquesta diferència per separar Kierkegaard de l'existencialisme ateu de mitjan segle XX. El concepte de llibertat que forja Kierkegaard és diametralment oposat al de Sartre i Camus. Per a Kierkegaard, la llibertat solament és possible si

Hi ha moltes traves i obstacles en el camí que porta a Jesucrist. Kierkegaard és conscient de la dificultat que suposa ser contemporani de Crist, i prega a Déu que li doni força i coratge per a seguir-lo malgrat tot:

«Senyor Jesucrist, dèbil és el nostre propi sentit, que massa sovint es deixa arrossegar -i hi ha tantes coses que ens arrosseguen!- Hi ha el plaer amb la seva força temptadora, la diversitat amb la seva dispersió extravagant, el moment amb la seva apressant importància, el desmesurat neguit de l'activitat, la despreocupada pèrdua de temps de la reflexió i l'obscur abisme de la malenconia. Tot això ens vol arrossegar lluny de nosaltres mateixos, per enganyar-nos. Però tu, que ets la veritat, solament tu, el nostre Salvador i Redemptor, pots atraure en veritat a un home cap a tu, el que certament has promès de fer: que els atrauràs a tots cap a tu. Que Déu ens concedeixi que, mentre caminem cap a nosaltres mateixos, puguem arribar a nosaltres mateixos, de tal manera que tu, segons la teva paraula, puguis atraure'ns cap a Tu des de la majestat, però a través de la petitesa i la humiliació.»⁹⁵

Hi ha obstacles en aquest camí cap a Jesucrist. El primer i fonamental és la distracció, la vida dispersa i agitada, atrafegada en altres qüestions. Aquesta dificultat ja havia estat posada de manifest per altres pensadors cristians com sant Agustí i B. Pascal. En segon lloc hi ha la manca de sinceritat envers un mateix i la complaença en les pròpies accions. I en tercer lloc hi ha la mateixa dificultat del camí. El camí que porta cap a Crist és tortuós i empinat. I és tortuós perquè porta una ambivalència en el seu interior: el camí cap a la glòria i la plenitud passa per la humiliació i el sofriment. Aquesta paradoxa fa encara més difícil el seguiment de Jesucrist.

El qui serà humiliat serà exalçat i el qui serà exalçat serà humiliat. Aquesta és la lògica divina que inspira el camí del creient. El més petit serà el més gran a la casa del Pare, el més gran i poderós entre els homes, serà el més petit a la casa de Déu. Hi ha una tergiversació de l'ordre establert, de la mentalitat humana. Aquesta ambivalència causa la incomprensió. Així ho reconeix Kierkegaard:

existeix Déu, ja que Déu i no l'home és el fonament últim de la llibertat. Per als dos pensadors francesos, en canvi, si Déu existeix no hi ha possible llibertat, atès que Déu limita la voluntat i els actes de l'home. Kierkegaard pensa el concepte de llibertat en un altre pla: bíblico-teològic. Sartre i Camus elaboren el concepte de llibertat a partir d'uns pressupostos clarament ateu. Des d'aquest punt de vista és molt forçat de considerar Kierkegaard com el pare de l'existencialisme. Si bé hi ha textos de l'escriptor danès en què es posa de manifest el valor de la llibertat i de l'elecció, això no significa que pugui elevar-se la seva persona a la categoria de pare de l'existencialisme.

95. SV XII 189.

«No es va entendre la seva doctrina i es va profanar, no es van entendre els seus miracles i es van profanar, ell mateix fou incomprès i profanat; no es va entendre el seu tracte amb els pecadors i publicans, i va provocar l'escàndol, no es va entendre la seva predicació sobre la seva passió i mort, i va provocar l'escàndol.»⁹⁶

El món es va escandalitzar davant la paradoxa del Déu-home. Amb el seu exemple, Crist va ensenyar que el veritable camí cap a la glòria i la plenitud no passa per l'honor, ni pel poder, ni per la riquesa, sinó per la senzillesa, la humilitat i el lliurament generós. També l'Església ha de seguir aquest camí. Segons Kierkegaard, una Església triomfant és una profanació de l'Església de Crist. L'Església a la terra està en camí de perfeccionament, està en camí cap a Déu. Des d'aquest punt de vista no ha assolit la seva plenitud, sinó que va assolint-la al llarg de la història. Una Església triomfant és aquella Església que considera que el temps de lluita ja ha passat i que s'ha arribat a la culminació dels temps. Aquesta operació és fruit de la impaciència humana. L'Església en la terra està en camí cap a Déu, i aquest camí l'ha de fer amb senzillesa, amb humilitat i lliurament generós. El món, però, no perdona aquells qui viuen en la diferència, que viuen de forma diferent.

Kierkegaard ens plasma una idea del món força negativa i pessimista⁹⁷. La seva concepció té arrels agustino-luteranes. El món és interpretat com a pecat, com a corrupció. Diu en un text:

«Crist va sofrir en el món, en aquest món que els filòsofs sempre han considerat el millor, però que, no obstant això —(...)— fou el qui va crucificar l'amor i va cridar: 'Visca Barrabàs'. Això és el que sempre ha fet el món en les relacions menors, de tal manera que no solament el qui desitja el bé ha de patir, sinó que, a més a més, el qui viu còmodament en la grolleria, en allò menyspreable i baix, acostuma a ser lloat perquè visqui molts anys.»⁹⁸

La referència a la *Teodicea* de Leibniz és explícita. Leibniz defensa que aquest món és el millor de tots els móns possibles. Kierkegaard es recolza en la doctrina veterotestamentària del pecat original i reitera

96. SV XII 190.

97. Sobre el concepte de món en Kierkegaard vegeu M. THULSTRUP, *The concept of the World*, dins *Idem, Some of Kierkegaard's main categories*, Copenhagen 1988, pp. 138-154. Diu l'autor de l'article: «In all of writings and journals, however, he maintained that the world had become evil through the agency of sin. It was to this basic concept of the depraved world as something given which addressed himself. The concept harmonized with the view of a world 'immersed in evil' as it is depicted in the New Testament. This knowledge motivated ethical activity of every kind, was the basis of the faith and assumed a dogmatic position in the teachings of Christianity» (p. 138).

98. SV XII 188.

que el món té la màcula del pecat i que solament Jesucrist pot salvar-lo i redimir-lo. La seva concepció de món pertany més a l'àmbit de la teologia que a l'àmbit de la filosofia.

Tenint en compte aquesta noció de món pot entendre's amb més precisió la cristologia de Kierkegaard. Segons el filòsof danès, el seguiment de Crist implica sofriment i humiliació. Això no significa pas que el cristianisme sigui cruel i violent amb la humanitat. Qui és cruel o violent és el món. El seguiment de Crist és difícil i tortuós perquè es desplega en una esfera plena d'incomprensió i egoisme. Així ho aclareix Kierkegaard:

«Fer-se i mantenir-se cristià implica un sofriment que no pot comparar-se amb cap turment ni dolor humà. No obstant això, ni el cristianisme ni Crist no són cruels. No, Crist és en si mateix la suavitat i l'amor; la crueltat procedeix del fet que el cristià ha de viure en aquest món, ha d'expressar que és cristià en les circumstàncies d'aquest món.»⁹⁹

Déu va venir al món, no per ser servit o admirat, sinó per servir els altres i cercar imitadors. Imitar Crist vol dir posar-se en el seu mateix camí i tractar de fer el mateix que ell va fer. Admirar-lo, en canvi, vol dir quedar-se quiet i contemplar-lo a distància. Crist no vol ser admirat, sinó que vol ser seguit. Així ho expressa Kierkegaard:

«L'admirador es manté fora personalment, s'oblida de si mateix, s'oblida que li ha estat negat el que admira en un altre ésser, i aquest oblit és el que manté en l'admiració.(...) L'admiració respecte a Crist és una falsedat, un frau.»¹⁰⁰

L'admirador està enamorat d'una manera merament sensible o egoista d'allò que és gran; és com un foc tan ambigu com l'amor sensible que, en un obrir i tancar d'ulls, pot canviar rotundament i convertir-se en gelosia i odi. L'admirador de Crist queda embadalit davant la seva vida, davant les seves gestes. Reconeix que Jesucrist és un gran home, però aquest reconeixement no passa d'aquí. L'imitador, en canvi, es posa en camí i tracta de seguir les petjades de Crist. Aquesta és l'actitud que ha de caracteritzar el cristià.

La diferència entre admirador i imitador és, doncs, la següent: el primer es manté personalment fora d'allò que contempla; el segon, en canvi, s'esforça per esdevenir allò que contempla. Kierkegaard lamenta que en el cristianisme modern s'hagi difuminat la diferència entre

99. SV XII 191.

100. SV XII 192.

admirador i imitador. En certa manera, la gran massa de la població es continua considerant cristiana i, no obstant això, en comptats casos podem veure un exemple de servei i de lliurament radical. En el marc del cristianisme establert, del cristianisme social, s'ha perdut cada cop més el valor de la imitació i s'ha mesclat cada cop més en l'admiració. Diu el pensador danès:

«Solament l'imitador és vertader cristià. L'admirador comporta pròpiament una relació pagana amb el cristianisme, i per això l'admiració desemboca enmig del cristianisme establert en un nou paganisme: l'art cristià. De cap manera no vull jutjar ningú, però el meu deure és expressar el que sento.»¹⁰¹

La tercera i última part de l'*Exercitació del cristianisme* es clou tal com havia començat, amb una pregària. En aquesta oració, Kierkegaard demana a Déu que els homes no perdin mai el seu port i el seu destí, que sàpiguen que la felicitat última no està en el món ni en les coses d'aquest món, sinó en el cel, i que enfilin el camí de la glòria passant per la humiliació i el sofriment.

9. Límits i grandeses d'una cristologia

La filosofia de Kierkegaard no pot deixar indiferent cap dels seus lectors perquè es tracta d'un pensament lliure i desafiant, ple de passió i d'entusiasme i, d'altra banda, extremadament crític i suggerent. Quan Kierkegaard escriu, es compromet personalment amb la tesi que defensa. Més enllà de la finalitat estètica o lírica dels seus escrits, cal dir que tots ells tenen un objectiu pedagògic, de formació, d'edificació (*til opbyggeliger*). En aquest sentit pot considerar-se Kierkegaard com un educador de la interioritat.

En primer lloc cal valorar positivament el caràcter vital i emotiu que té la seva cristologia. És una cristologia que brolla del cor i no de la raó, que emergeix de l'experiència vital de l'autor. En aquest sentit és una cristologia que atrau per la seva sinceritat, per la seva transparència i sobretot pel seu valor personal. Kierkegaard parla sempre en primera persona i no amaga mai quines són les seves intencions i les seves creences. En aquest sentit no és un autor cautelós, sinó un autor que juga fort, que defensa les seves tesis fins al límit de les seves possibilitats.

101. *Ibidem*.

Aquest lligam entre vida i cristologia és extremadament positiu perquè té el do del convenciment. Kierkegaard no parla d'un objecte allunyat de la seva existència, sinó que està parlant d'ell mateix, de la seva interioritat, de la seva vida. En aquest sentit, la seva cristologia és marcadament paulina, en la mesura en què l'home i el Crist constitueixen una única realitat, un únic cos. És una cristologia, doncs, que té un to marcadament autobiogràfic. Aquest fet la fa diferent de moltes cristologies del nostre segle.

Ara bé, cal dir que aquest vincle entre vida i cristologia també comporta certs perills. En primer lloc posa entre parèntesi la qüestió de l'objectivitat. Kierkegaard es limita a comentar determinats textos de l'Evangeli i en dissimula d'altres. Aquesta operació és certament perillosa. Encara que Kierkegaard no pretengui de manipular els textos, ni usar-los estratègicament, ni fatalment, és evident que fa un ús molt personal dels textos revelats. El seu comentari és tremendament subjectiu i personal. Però aquest fet no preocupa l'escriptor danès, perquè aquesta és la seva intenció: narrar l'experiència del Crist des de la seva singularitat com a persona, com a cristià i com a poeta.

L'objectivitat, per tant, és un valor que Kierkegaard desconeix i que fa la seva cristologia completament diferent de les altres. D'altra banda, el pensador danès no es preocupa per contrastar ni valorar les altres cristologies del seu temps, no per menyspreu, sinó simplement per indiferència. No s'interessa ni per l'exegesi, ni per l'hermenèutica bíblica; ell construeix un discurs completament personal i suggerent que, sense incórrer en ingenuïtats, atrau i sedueix pel seu to i pel seu contingut.

Pel que fa al contingut de la seva cristologia és pertinent de fer diversos comentaris. En primer lloc cal dir que la seva reacció envers Lessing és justa i encertada en la mesura en què Reimarus nega la divinitat de Crist. Kierkegaard insisteix ara i adés en la divinitat de Jesús de Natzaret. En aquest sentit, la cristologia de Kierkegaard és harmònica amb els textos revelats, amb els concilis i amb tota la tradició de l'Església. La seva cristologia es manté en una línia fronterera, en una cruïlla ambivalent. S'afirma tant la humanitat com la divinitat de Crist, sense posar més èmfasi en l'una que l'altra. Aquest fet és certament un valor de la cristologia de Kierkegaard davant les distorsions cristològiques efectuades durant el segle XIX.

La seva reacció envers Hegel és encertada, però no és precisa. Si bé les seves crítiques al Crist hegelian tenen part de raó, val a dir que la imatge que el filòsof danès es va forjar de Hegel no s'ajusta a la realitat. Els professors de la Universitat de Copenhaguen, Martensen entre ells,

li van conferir una imatge de Hegel poc fidel a la veritat. D'altra banda, les ironies i els sarcasmes que llança contra el pensador de Stuttgart fan minvar el valor dels seus escrits.

Respecte a la distinció entre coneixement històric i coneixement per fe, cal dir el següent: la diferència és encertada, però Kierkegaard cau en un menyspreu implícit envers el coneixement històric. És cert que el coneixement per fe és extremadament superior al coneixement històric. Per la història mai no podrem arribar al convenciment que Jesús de Natzaret és Déu. Això és cert del tot, però també és veritat que a partir de l'anàlisi històrica ens hem fet una idea més precisa del temps i del context de Jesús. Tot plegat ha servit per a fer-nos una idea més precisa del seu valor, de la seva originalitat i de la seva personalitat. Si bé no és possible deduir a partir d'aquestes dades la seva divinitat, és veritat, però, que serveixen per a aproximar-nos amb més coneixement al Jesús històric. Si el creient ha d'esdevenir un contemporani de Crist cal que sàpiga qui va ser Jesús de Natzaret i què va fer durant la seva curta vida.

El tema de l'Encarnació és clau en el pensament religiós de Kierkegaard. Ocupa bona part dels seus escrits, tant els pseudònims com els autobiogràfics. Al pensador danès li interessa posar en relleu que Jesús és el Verb encarnat, que és Déu mateix fet home. Aquesta tesi és transcendental en la seva cristologia i té un solemne valor pel context en què fou escrita. En el segle XIX va haver-hi molts pensadors de gran categoria que posaren en qüestió la divinitat de Crist. Kierkegaard, en aquest punt, es mostra convincent. No obstant això cau en un irracionisme exacerbat que en lloc de fer-li un bé li és contraproductiu.

El pensador danès s'esforça per mostrar la irracionalitat de l'Encarnació i la seva incognoscibilitat. Aquest esforç és interessant en la mesura en què eleva el fet de l'Encarnació a misteri, però és contraproductiu en la mesura en què nega la capacitat de l'home per a pensar-lo i tractar de donar-li una coherència. Els grans teòlegs d'Occident —sant Agustí, sant Tomàs, sant Anselm— han tractat d'explicar dins uns límits força reduïts el perquè de l'Encarnació del Fill de l'home. En aquest sentit, la seva cristologia és una antiteologia, perquè no solament obre les portes al misteri, sinó que a més nega la possibilitat del discurs racional, i la teologia és discurs racional sobre Déu. Es tracta òbviament d'una de les tantes exageracions del pensament religiós de Kierkegaard.

Seguint amb el tema de les exageracions val a dir que la seva interpretació del cristianisme és també excessivament radical. Ser contemporani de Crist implica sofriment, implica lluita, martiri i fins i tot

la mort. Els apòstols, els sants i màrtirs de tots els temps han palesat amb la seva vida que el camí cristià comporta aquest itinerari de patiment i d'angoixa. Aquest fet és cert, però cal tenir en compte que sols és possible de realitzar aquest camí si hi ha una prèvia experiència d'amor i d'esperança. Sense aquesta esperança interior, sense aquesta plenitud i fortalesa interior que dóna el Crist és impossible d'emprendre un camí tan farcit d'obstacles i d'inconvenients com el que Kierkegaard descriu. El pensador danès no té en compte certs textos de l'Evangeli en què es posa de manifest l'esperança, l'amor i la fortalesa que confereix Déu al creient.

Tot i que en la darrera part de l'*Exercitació del cristianisme* Kierkegaard dedica un espai a descriure la reialesa del Crist ressuscitat i la seva esplendor, cal dir que la seva cristologia és asimètrica. La creu, el sofriment i la mort tenen més incidència que l'alegria, l'esperança i l'amor de Jesucrist. Aquest punt és criticable, perquè en lloc de convèncer i atraure més homes cap al cristianisme té un efecte invers. Davant de tant sofriment i dolor, l'home corrent prefereix de seguir la seva vida al marge de la religiositat i del Crist.

Un altre aspecte criticable de la cristologia de Kierkegaard és el seu menyspreu de la comunitat, de l'església establerta i de la societat. Ell narra el seguiment de Crist com quelcom completament personal i autònom. Els altres no compten en aquest camí cap a Déu. Cadascú ha d'estar amatent a la crida i seguir el seu viarany. Els altres compten en la mesura en què són objecte de caritat, d'amor i de lliurament generós, però no en el sentit de formar comunitat. I, no obstant això, el cristianisme, des dels seus orígens fins avui, ha insistit en l'aspecte comunitari de la fe i en la idea teològica de Poble de Déu, de la qual el mateix Concili Vaticà II s'ha fet tant ressò. Kierkegaard oblida aquesta perspectiva i insisteix en la individualitat de la fe. Segurament aquesta operació té molt a veure amb la seva condició de cristià luterà.

D'altra banda, també és exagerada la seva crítica a l'església establerta i a la societat civil. Els seus atacs a l'església luterana danesa són més aviat de caire personal que no pas objectius i reals. Si bé és cert que el cristianisme social, massificat i popularitzat implica moltes vegades un rebaixament en l'exigència i una decadència en els costums, no per això és rebutjable d'entrada com quelcom gairebé demoníac. D'altra banda, la seva crítica negativa de la societat civil és gairebé maniquea. Si bé Kierkegaard creu en la bondat del món, exagera el pecat i l'egoisme. Té una imatge molt pessimista de l'existència humana i del món. Aquesta configuració té molta relació amb la seva religiositat luterana.

Finalment val a dir que, malgrat aquestes exageracions, la cristologia de Kierkegaard té la gran virtut d'introduir-nos en la figura de Crist no d'una manera acadèmica o històrica sinó vivencialment, existencialment. Aquest és el seu gran valor i la seva gran originalitat. Per això la seva cristologia pot ser també interessant i innovadora en el camp estrictament catòlic.

Francesc TORRALBA ROSELLÓ
C. Verge de la Mercè, 77, 6º, 2ª
08330 PREMIÀ DE MAR
(BARCELONA)

Summary

This study is an introduction to Kierkegaard's Christology. Although the Danish philosopher never wrote a theological essay upon the mystery of Christ, there are many of his Diary writings and of his pseudonymous works that refer to it explicitly. After a brief introduction where we mention the transcendence of Christ in Kierkegaard's corpus, we focus our analysis on an *Anticlimacus* pseudonymous work, *Training in Christianity (Indoevelse i Christendom)* (1850). Throughout this study we describe the most significant points in Kierkegaard's Christology such as paradox, cross or resurrection, and, in the last part, we make a critical evaluation of Kierkegaard's contribution to this field.