

Kierkegaard e Lutero*

*Hermann Deuser***

Sinopse

Kierkegaard, especialmente em seu período tardio, formulou críticas a Lutero que podem ser melhor compreendidas como reação ao seu próprio contexto estatal luterano. A relação entre cristianismo e cultura, desenvolvida por ele com a oposição entre cristandade e cristianismo, é o meio de sublinhar a importância do relacionamento pessoal com Deus ao invés de contar com a religião institucional “objetiva”. Por isso é que Kierkegaard, por exemplo, critica a doutrina da justificação de Lutero como suavização do paradoxo de Cristo pela simplificação demasiada da relação entre a graça de Deus e a ação humana. A consequência é que Kierkegaard pode ser entendido já como um pensador da modernidade tardia, uma vez que ele não enfoca paradigmas ontológicos, mas a decisão existencial. Seu pensamento paradoxal o leva a uma peculiar rejeição da igreja cristã ao mesmo tempo que luta para encarnar o indivíduo cristão perseguido. Enxergar seu pensamento em relação com o seu contexto no século XIX e não como uma análise objetiva do pensamento de Lutero possibilita entendê-lo como um luterano do século XIX batalhando contra a decadência do compromisso religioso pessoal – uma mensagem que ainda é útil hoje na reformulação da eclesiologia.

Palavras-chave: Kierkegaard, Lutero, Justificação, Paradoxo, Eclesiologia, Modernidade Tardia

* Texto de uma conferência originalmente apresentada no Congresso Internacional “The Future of Lutheran Theology: Charisms and Contexts”, realizado na Universidade de Aarhus, Dinamarca, de 16-20 de janeiro de 2003. O Editor de *Numen* agradece a gentileza da cessão *in loco*, pelo autor, dos direitos de tradução para o português.

**O Prof. Dr. Hermann Deuser é autor de vários livros e um sem-número de artigos nas áreas de filosofia da religião, teologia sistemática e estudos kierkegaardianos. É professor e pesquisador no Departamento de Teologia Evangélica (Teologia Sistemática e Filosofia da Religião) da *Johann Wolfgang Goethe-Universität, Frankfurt-sobre-o-Meno*; co-fundador do *Institut für Religionsphilosophische Forschung* da mesma instituição.

Abstract

Kierkegaard, especially in his late years, addressed criticisms to Luther that can be best understood as a reaction to the Lutheran context defined by his own nation state. The relationship between Christianity and culture, developed by him with the opposition between Christianity and Christendom, is the way to stress the importance of personal relationship to God instead of relying on an “objective”, institutional religion. Because of that, for example, Kierkegaard criticizes Luther’s doctrine of justification for smoothing the Christ paradox by oversimplifying the relation between God’s grace and human action. The consequence is that Kierkegaard may already be understood as a late modern thinker, once he focuses not on ontological paradigms but on existential decision. His paradoxical thought leads him to a peculiar rejection of the Christian church at the same time that he struggles to embody the Christian persecuted individual. Seeing his thought as related to his 19th century context, and not as an objective analysis of Luther’s thought, enables us to understand him as a 19th century Lutheran fighting against the decay of personal religious commitment – a message which is still helpful today in reformulating ecclesiology.

Key-words: Kierkegaard, Luther, Justification, Paradox, Ecclesiology, Late Modernity

Oh, Lutero! Em certo sentido eram, de fato, condições felizes, já que naquele tempo havia 95 teses e controvérsia sobre a doutrina - agora há só uma única tese: que o cristianismo nem existe.¹

Kierkegaard escreve essa frase polêmica em 1853, dois anos antes de sua morte e no contexto dos projetos de uma crítica radical do “cristianismo estabelecido”, projetos esses executados de uma forma geral e sempre reiniciados. Os artigos de jornal e os tratados sob o título *Augenblick* (1854/55) utilizarão esse material, o publicarão de modo taticamente calculado e o lançarão contra a igreja do seu tempo.² Que com isso a autoridade de Lutero é utilizável para a crítica de Kierkegaard à cultura, ao cristianismo e à igreja tem várias razões:

-
- 1 N. THUISTRUP (ed.), *Søren Kierkegaards Papirer*, p. 377. [Para referências bibliográficas completas deste e dos demais títulos citados, cf. as Referências Bibliográficas no final do artigo.]
 - 2 Assim também a tese já citada, cf. S. KIERKEGAARD, *Der Augenblick*, p. 42 [artigo de jornal de 26/01/1855 sob o título “Eine These - nur eine einzige” [Uma tese - somente uma única]]: “Oh Lutero, tu tinhas 95 teses: Terrível! E, no entanto, num entendimento mais profundo: quanto mais teses, tanto menos terrível. A questão é muito mais terrível. Só há uma tese (...)”

1) Na igreja estatal dinamarquesa a confissão luterana está em vigência desde séculos, de modo que ser nascido na Dinamarca quer dizer o mesmo que participar no cristianismo protestante. Kierkegaard contestou esse dado semi-objetivo, principalmente em sua obra tardia,³ pois uma relação do indivíduo com Deus, a relação com Deus na fé (subjetiva interna), é bem outra coisa do que uma relação objetiva naquele sentido (geográfico ou político). Nesse nível se trata, pois, de desenvolvimentos político-elesiásticos e históricos no protestantismo em geral, não propriamente de uma discussão teológica com o próprio Lutero.

2) Kierkegaard não estudou - no sentido estrito - os escritos de Lutero; exame minucioso de textos se mostra raramente; e só tardiamente (dezembro de 1847) inicia um tipo de leitura ligeira das pregações de Lutero.⁴ Isto de modo algum quer dizer, entretanto, que a teologia luterana tenha sido desinteressante para Kierkegaard, pelo contrário: também aqui, é na obra tardia onde a discussão crítica com o presente se elabora em relação a Lutero. Kierkegaard distingue a própria especificação de um cristianismo com seriedade ético-religiosa da apropriação e do seguimento existencial, totalmente determinados por um conceito luterano de graça que ele, de modo crescente, percebe como um mal-entendido (burguês)

3 Para a avaliação detalhada da crítica de Kierkegaard à "objetividade" sócio-elesiástica do seu século XIX, cf. H. DEUSER, *Dialektische Theologie. Studien zu Adornos Metaphysik und zum Spätwerk Kierkegaards*, p. 129-231.

4 Cf. quanto à biblioteca particular de Kierkegaard (aqui: coleções de pregações, escritos de cunho edificante e edições de Lutero) e quanto aos seus próprios testemunhos sobre as leituras de Lutero, N. J. CAPPELØRN, G. POSSELT, B. ROHDE, *Tekstspejle. Om Søren Kierkegaard som bogtilrettelægger, boggiver og bogsamler*, p. 133-138. Também aqui se pode falar de uma "prática de leitura eclético-rapsódica" por parte de Kirkegaard, justamente quando não se pode negar conhecimentos histórico-culturais e contemporâneos precisos quanto à situação da discussão de então, cf. H. SCHULZ, *Eschatologische Identität: Eine Untersuchung über das Verhältnis von Vorsehung, Schicksal und Zufall bei Sören Kierkegaard*, p. 59. Cf. quanto à literatura da pesquisa mais antiga, no que se refere à determinação crítica da relação entre Kirkegaard e Lutero, o resumo de H. SCHRÖER, *Kierkegaard und Luther*, p. 227-248; quanto à comparação sistemática, H. DEUSER, *Dialektische Theologie*, p. 245-295. A discussão com Lutero ocorre quase exclusivamente nos diários e nos apontamentos de Kirkegaard, e a partir de 1846, ganha ali um espaço cada vez mais amplo; isso pode ser verificado detalhadamente no Index de N. J. CAPPELØRNS para a edição de THULSTRUP, N. (ed.) *Søren Kierkegaards Papirer*, p. 203-211.

e até desmascara como uma farsa conscientemente introduzida por parte do cristianismo (estatal-elesiástico) estabelecido. Nesse sentido, trata-se agora de fato de uma controvérsia dogmático-teológica, um ponto da doutrina da justificação somente a partir da fé – sob as condições da modernidade.

3) Ao mesmo tempo, a crítica à cultura de Kierkegaard tem um acento melancólico, pelo fato de que grandes discussões dogmáticas como no tempo de Lutero (95 teses!) nem mais chamariam atenção. Sistemas doutrinários são pressupostos como mais ou menos válidos (de uma forma tradicional); os conflitos da época, entretanto, são de natureza ética ou política. Precisamente nisso consistem já as observações psicológicas e as análises sócio-críticas da época feitas por Kierkegaard: trata-se da sobrevivência do cristianismo em uma sociedade que, de fato, ainda se entende majoritariamente como cristã, a qual, no entanto, através de seus próprios impulsos evolutivos, ameaça tornar descartável o cristianismo original, da religiosidade pessoal. O olhar de Kierkegaard amplia essas tendências até fazê-las atingir uma estatura gigantesca – e assim ele apóia sua “única tese” oni-abrangente; no período industrial o cristianismo teria praticamente desaparecido, e o que dele resta seria pura manutenção de poder e falsa consciência, quando comparada com as condições reais. É essa questão ético-religiosa não desprezível que Kierkegaard nos legou com os diagnósticos da época em seus escritos e, principalmente, com o próprio comportamento ao final de sua vida. E justamente a discussão dos pontos dogmáticos problemáticos anteriormente citados não pode ocorrer com sucesso divorciada desse contexto vivencial do século XIX até o XXI.

4) Caso a “única tese” de Kierkegaard fosse correta, já no século XIX não teria havido mais nenhuma verdadeira igreja cristã, e o que havia, e há, deveria ser considerado só como aparência e fraude – ou, na melhor das hipóteses, como museu. O fato de que ele mesmo tivesse de julgar assim deve-se também à pesquisa histórico-crítica e às suas conseqüências para a teologia. Pois o conceito kierkegaardiano de “contemporaneidade” (*Gleichzeitigkeit*), com vistas a desviar das formas de enunciação sempre objetivadas de modo mera-

mente aproximativo pela teologia moderna, exigia uma intensidade decisória relativa à situação presente, intensidade decisória que como tal não deveria admitir nenhuma mediação. A fé justificadora de Lutero é modelo para isso até hoje, e permanece a questão de como um conceito de igreja pode desenvolver os elementos mediadores necessários para o caráter institucional da igreja, sem perder a imediatividade da fé.

São esses os quatro contextos interpretativos nos quais a relação entre Kierkegaard e Lutero deverá ser, a seguir, mais exatamente determinada. Fundamentalmente, encontram-se em Kierkegaard tanto menções entusiasmadas e respeitadas referentes à teologia e à biografia de Lutero quanto objeções pesadas; que as últimas superem as primeiras na obra tardia se deve ao viés polêmico dessa, e não significa, em princípio, qualquer decisão mais ou menos favorável a uma posição anti-luterana. Kierkegaard busca sua própria posição, que se esteia totalmente nos pressupostos da tradição de pensamento e de piedade luteranas; mas essa precisa se comportar de modo mordazmente distinto, porque as características científicas e sociais da modernidade atingem também o núcleo das questões teológicas fundamentais. Para perseguir de modo consequente esses deslocamentos do fundamento, a “única tese” de Kierkegaard ajuda - ela mesma pode, com isso, tornar-se tema para diagnose e terapia.

1 Cristandade e Cristianismo: Cultura e Relação Existencial com Deus

A distância entre a época de Lutero e o século XIX de Kierkegaard fica patente mesmo ali onde na obra publicada se encontra a mais direta conexão com a teologia de Lutero. J. Climacus (*Unwissenschaftliche Nachschrift*, 1846) cita explicitamente, para fundamentação de sua crítica ao automatismo do batismo infantil, o conceito de sacramento de Lutero, porque esse privilegia como critério a “fé”, em detrimento da efetividade salvífica sacramental; na linguagem de Kierkegaard: “Apropriação” e “interioridade” se contrapõem ao falsamente

“objetivo” – em todo caso aqui Kierkegaard acrescentou o conceito do “objetivo” na citação de Lutero, retirada de *Do cativo babilônico da igreja*, na passagem onde o texto alemão fala de “as forças efetivas dos sacramentos” e o texto latino de “*virtutibus ipsis sacramentorum*”.⁵ O pressuposto do pensamento de Kierkegaard (após o Iluminismo, o pietismo e o idealismo alemão) é aqui claramente a distinção moderna de um mundo objetivo cientificamente determinável em contraposição ao qual tanto a subjetividade da reflexão quanto a da fé interior têm de se afirmar. A história da salvação, assim como a efetividade da salvação no sentido religioso, tem então de ser resgatada – inteiramente em conexão com Lutero e desenvolvendo ainda mais sua acentuação da personalidade – enquanto subjetividade da relação do ser humano consigo mesmo, contra a errônea objetividade da mera relação com o exterior. É essa mudança que Kierkegaard captou na contraposição, polêmica no âmbito da história cultural, entre “Cristandade e Cristianismo”; e também isso se encontra já em J. Climacus na tese parcialmente irônica, parcialmente agressiva em termos político-culturais, de que é “mais fácil tornar-me cristão quando não sou um cristão”, do que ter de fazê-lo sob as condições de um país cristão quando já se o é! O último caso é o da “cristandade” européia previamente determinada em termos geográfico-sociais, o primeiro é o do “cristianismo” original, isto é, de uma cristianização por apropriação pessoal, da qual, mesmo após 2000 anos, nenhuma pessoa pode ser poupada, pois ninguém foi previamente cristão já desde o nascimento. Uma naturalização⁶ do ser cristão é um mal-entendido em relação à sempre original e sempre de novo contemporânea (*gleichzeitige*) confrontação com o pa-

5 Cf. S. KIERKEGAARD, *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken*, II. Teil, p. 70. M. LUTHER, *Vom babylonischen Gefängnis der Kirche*. In: H. H. BORCHERT, G. MERZ (ed.). *Ausgewählte Werke*, v. 2, p. 251. M. LUTHER, *De captivitate Babylonica ecclesiae praeludium*. In: H.-U. DELIUS (ed.) *Studienausgabe*, v. 2, p. 257 (= *Werke: Kritische Gesamtausgabe* [edição crítica das obras de Lutero publicada pela editora Böhlau, de Weimar; da *Weimarer Ausgabe*], Bd. 6, 571).

6 O próprio *Nachschrift* (op. cit., p. 71, n.) fez referência à passagem correspondente nos *Philosophischen Brocken*. Cf. S. KIERKEGAARD, *Philosophische Brocken*, p. 92. Cf. CAPPELØRN, N. J. et alii. (red.), *Søren Kierkegaards Skrifter*, v. 4, p. 292, 15s.

radoxo de Deus no tempo. No ataque à igreja, Kierkegaard faz culminar essa diferença entre cristandade e cristianismo em sua “única tese”: o cristianismo teria sido levado ao desaparecimento na cristandade, pelo que – ao contrário da expansão do cristianismo em seu início – hoje só se poderia alertar contra uma expansão da cristandade. A esse desenvolvimento falho só é possível se opor através da categoria do “indivíduo”.⁷

A crítica de Kierkegaard ao coletivo anônimo em favor da liberdade da pessoa individual continuou sendo, sem dúvida, enormemente significativa. A personalidade se constitui no processo de apropriação de conteúdos culturais (*geistige*), em uma história de formação individual e em uma vida social (*Sozialität*) configurada conscientemente. Manter tal concepção é hoje, de modo imediato, a tarefa dramática de uma cultura da humanidade que, em suas ramificações na modernidade tardia, tornou tão fluída a categoria da personalidade que essas ramificações ameaçam ainda fazê-la se esvaír em uma objetividade social sempre menos nítida. Kierkegaard pôde antes pressentir do que conhecer tais desenvolvimentos, e, superdimensionando-os no exercício da própria vida, ele quis representá-los, vivencialmente pronto para o sacrifício e de uma forma exemplar. Porque ele pode ao mesmo tempo pressupor a cultura cristã contra a qual se coloca, ele perde de vista as condições de sobrevivência dela. Diferentemente da Reforma luterana, Kierkegaard não quer optar por uma iniciativa cultural, mas lançar uma admoestação ao mundo. Com clara consciência dessa diferença de função, ele não é nenhum “reformador”, mas simplesmente um Sócrates cristão sarcástico e que age perigosamente, um “talento policial” que se tornou necessário na história da igreja.⁸ Sustentando-se isso, então nessa matéria não se deve elaborar nenhuma oposição artificial entre o cristianismo reformatório e a crítica à cultura de Kierkegaard. Certamente de modo distinto do que o próprio Kierkegaard poderia enxergá-lo, hoje é justamente o significado cultural da relação existencial com Deus que

7 Cf. o artigo de jornal de 30/03/1855. In: *Der Augenblick* (veja n. 2), p. 44s. e n.

8 *Der Augenblick*, p. 43.

tem de ser defendida e aperfeiçoada enquanto experiência básica de religiosidade.⁹ Que a fé pessoal não é idêntica nem deixou de ter validade com a capacidade de realização cultural do cristianismo é, assim, pressuposto explicitamente, enquanto diferenciação reformatória entre pessoa e coletividade. E isso é levado adiante de modo sensível por Kierkegaard, na modernidade. Manter viva essa diferenciação, no entanto, tornou-se hoje condição de sobrevivência da personalidade responsável na realização cultural de longo alcance.

2 Justificação, Fé e Ação

Com a tradição luterana Kierkegaard sem dúvida pressupõe a doutrina do pecado e a cristologia, as doutrinas da Escritura e da justificação. Que sobretudo na obra tardia tivesse de chegar tanto à crítica do próprio Lutero quanto à do abuso da *sola gratia* luterana se explica integralmente a partir da insistência dialético-existencial de Kierkegaard no *tornar-se* cristão – em lugar de um despreocupado *ser* cristão. As análises antropológicas da angústia, assim como a fenomenologia do desespero nunca pensam o pecado e a fé como classificação dogmática abstrata, mas sempre ancoradas na história vivencial, de modo situacional e intensivamente prático (*handlungsintensiv*). Em nenhum lugar, Kierkegaard proclama, por causa disso, algo como uma renúncia da tese de Lutero quanto ao *arbitrio cativo*;¹⁰ pelo contrário, o *pathos* da dialética da liberdade, que se apreende concreta e pessoalmente só através de angústia e desespero, necessita da concepção genuinamente protestante da justiça de Deus na fé, que não pode ser escolhida livremente. Mas apesar disso se

9 Cf. P. STEINACKER, *Die Kennzeichen der Kirche: Eine Studie zu ihrer Einheit, Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität*, p. 308s.: “Teologia sistemática não é, então, a atitude de uma ‘reflexão demorada’ sempre distanciada, mas a via de periódica e reiteradamente descrever e sofrer a existência teórica paradoxal ou a dialética existencial, com a possibilidade intrínseca do desespero.” V. GERHARDT, *Die Religion der Individualität, Philosophisches Jahrbuch*, n. 109, 2002, p. 1-16.

10 Cf. H. DEUSER, *Dialektische Theologie*, p. 254ss. W. DIETZ, *Servum arbitrium. Zur Konzeption der Willensfreiheit bei Luther, Schopenhauer und Kierkegaard*, p. 181-194.

chega a uma transformação da doutrina luterana da graça por causa de dois novos argumentos contextuais primorosos, os quais por sua vez se devem totalmente à situação pós-idealista do século XIX. Primeiramente Kierkegaard tem de distinguir categorialmente a fé religiosa de sua integração na reflexão filosófica (sistematizante) – aqui se encontra o contrafluxo da filosofia do idealismo alemão em seu conjunto. Em segundo lugar, ele vê a inter-relação indissolúvel de fé e ação no fato da existência humana e sua auto-interpretação sempre conflituosamente determinada – aqui se encontra o contrafluxo da fundamentação da religiosidade no sentimento (*Gefühl*) por Schleiermacher.

Se escolhermos como fator de comparação com Lutero seu famoso texto, do Prólogo ao primeiro volume das obras latinas (1545), no qual é apresentada retrospectivamente a justiça da fé (a partir de Romanos 1.17) como conhecimento reformatório básico,¹¹ então fica evidente que Lutero delinea “justiça passiva”¹² num duplo sentido: Deus (no Evangelho) não se determina à execução ativa da “sua” justiça – e com isso é o Deus “misericordioso” diante das pessoas humanas; e as pessoas recebem na “fé” a justiça divina, no mesmo contexto – passivamente, isto é, sem poderem ou deverem produzir resultados próprios. No contexto biográfico e histórico de Lutero essa relação de troca da justiça passiva se forma totalmente na tomada de distância em relação à justiça das obras, isto é, a certeza da justificação é temporalmente condicionada como um problema exclusivamente soteriológico.

Para Kierkegaard, no citado contexto da modernidade, a situação do problema não consiste mais em primeiro lugar na teologia da controvérsia soteriológica, mas na certificação da própria fé religiosa, respectivamente cristã, a qual, enquanto

11 Cf. a edição alemã em M. LUTHER, *Ausgewählte Schriften*, ed. por K. BORNKAMM, G. EBELING, Bd. 1, Frankfurt am Main, 1982, p. 12-45 [WA 54, 179-187]; aqui principalmente p. 22-24; juntamente com a interpretação de W. HÄRLE, *Luthers reformatorische Entdeckung - damals und heute*, *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, n. 99, 2002, p. 278-295.

12 W. HÄRLE, *Luthers reformatorische Entdeckung...*, p. 284-287. Cf. também H. DEUSER, *Kleine Einführung in die Systematische Theologie*, p. 127ss.

forma de vida integrada de modo filosófico-sistemático ou estético-romântico, poderia ter se tornado algo bem diferente do que aquele (evidente para Lutero) perdão dos pecados na nova certeza da fé pessoal. Resumindo: Kierkegaard nutre a suspeita de que o cristianismo, tanto no clima filosófico quanto no romântico-estético usurpou uma imediaticidade e semi-objetividade ruim, que enquanto tal é justamente contrária à fé cristã. Enquanto fé paradoxal na relação com Deus no tempo, ele não é nem um sentimento (*Gefühl*) imediato nem é assegurado como objetivo por um processo teórico-reflexivo. É justamente o contrário. A fé não é assegurada, ela sempre é contemporânea (*gleichzeitig*) à experiência paradoxal de Deus, sempre referida à libertação das decisões errôneas de atos factuais da liberdade, sempre no contexto prático (*Handlungszusammenhang*) de crises vivenciais - que necessária e continuamente apresentam e acarretam situações de decisão. Então, apresentar a fé cristã, e sob essas condições, com a citação tradicional como pura fé sem obras torna-a subrepticamente em um problema para a reflexão ou em um desconforto marcante (*abgehobene Gefühlslage*). Para evitar ambos, Kierkegaard exige, crescentemente, elementos práticos (*Handlungselemente*) relacionados à situação, nos quais a fé se mostra, se comprova, se sente exigida - tal qual Lutero mesmo se expõe "livremente"¹³ à luta contra a Igreja papal, e isso significa para Kierkegaard crítica a Lutero: "Sua vida é melhor [do que sua doutrina]."¹⁴

Apesar da crítica a Lutero sempre crescente e sarcástica, exigindo discipulado e martírio, por parte do Kierkegaard tardio, deve-se dizer - lembrando sua função corretiva e a obrigação de exagerar a que ele mesmo se dispôs: aqui se encontra uma teologia de cunho luterano no contexto do século

13 THUISTRUP, (ed.) *Søren Kierkegaards Papirer*, X 2, A 263, p. 193: "Não foi de sua livre vontade própria que ele se expôs a si mesmo a certo perigo por opor-se ao Papa? Certamente não foi o Papa quem atacou Lutero; foi Lutero quem atacou o Papa."

14 *Ibid.*, p. 194: "Lutero agiu corretamente, mas sua pregação não é sempre clara ou coerente com sua vida - uma ocorrência rara - sua vida é melhor do que sua pregação!" Cf. respectivamente S. KIERKEGAARD, *Zur Selbstprüfung der Gegenwart anbefohlen*, p. 51; cf. quanto à discussão de outras passagens nesse contexto H. DEUSER, *Dialektische Theologie*, p. 258-267.

XIX, a qual quer interpretar conseqüentemente a classificação de “lei” e “evangelho” de modo anti-quietista e ético-religioso. A terminologia de Kierkegaard de uma “graça em primeiro lugar”, respectivamente “em segundo lugar”,¹⁵ também não significa nenhuma despedida da justificação *sola gratia*, mas, somente, por sua vez, a acentuação teórico-prática (*handlungstheoretische*) da fé cristã: uma graça já sempre preveniente pode ser mal entendida, de modo a se tornar paralisadora da ação e previamente justificadora de toda ação errônea; em segundo lugar, a graça quer encorajar a capacidade de realização e o risco da ação interveniente - e esse sentido da graça de Deus como integrante da ação não é justiça das obras, mas significa, com maior razão, “interiorização no cristianismo”.¹⁶

3 Cristianismo e Ética da Modernidade

A crítica dogmática de Kierkegaard queria se contrapor a uma determinada concepção da graça. Essa tinha se tornado anacrônica, pois a tradicional precedência da graça frente às obras podia ser pressuposta como evidentemente protestante, mas, ao mesmo tempo, em sua contraposição ética à justiça das obras do século XVI, não podia mais ser relacionada com o próprio presente, quatrocentos ou quinhentos anos mais tarde. A obra de Kierkegaard em seu todo já tinha, por isso, elevado a decisão ética a programa de acesso (*Einstiegsprogramm*) para uma orientação cristã. *Ou-ou* é como soa seu ponto de partida, no qual tanto a imediaticidade estético-romântica quanto a dialética da reflexão especulativa deveriam ser quebradas, pois ambas pareciam antes dissolver a fé cristã do que salvá-la. As filosofias sistemáticas especulativas permanecem externas à auto-experiência das situações humanas de decisão; a

15 THULSTRUP (ed.), *Søren Kierkegaards Papirer*, X 4, A 446. Cf. quanto à discussão de outras passagens comprobatórias deste tipo H. DEUSER, *Dialektische Theologie*, p. 267 ss.

16 THULSTRUP (ed.), *Søren Kierkegaards Papirer*, X 6, B 261, p. 433 (“só se pode confessar a Cristo pela ação”) e p. 434 (“e assim quero a interiorização no cristianismo”). Cf. quanto a esta passagem H. DEUSER, *Dialektische Theologie*, p. 208.

imediatividade estética tenta constantemente se manter distante da seriedade de tais descrições de conflito. A ética de Kierkegaard exige a moralidade auto-consciente na tarefa da superação do conflito, e ela é guia nas situações existenciais imediatamente seguintes da realização questionável ou, respectivamente, do fracasso - guia para a descoberta, então, tanto fundamentada quanto autônoma, da fé religiosa, respectivamente do relacionamento cristão com Deus.

O já freqüentemente utilizado conceito de “modernidade” para caracterização da posição de Kierkegaard pode agora, no contexto de sua ética, ser determinado de forma mais exata. Com a filosofia moral de Kant, em lugar de se chegar à mais elevada instância de generalização com o conceito de Deus, atingiu-se a concepção autônoma da lei;¹⁷ isto é, a fé religiosa é, desde então, dependente de programas de sistemas filosóficos, e isso caracteriza a modernidade européia. Pressupondo isso, no entanto, Kierkegaard justamente anuncia, através da situação existencial do ético por ele descoberta, a relação de dependência de cada filosofia sistemática fundamentadora. Por isso, J. Habermas pôde caracterizar Kierkegaard como “o primeiro eticista moderno”;¹⁸ e isso deve ser entendido da seguinte maneira: Kierkegaard, enquanto autor da “modernidade tardia”¹⁹ - “pós-metafísico”²⁰, na terminologia de Habermas, pôde, em conexão com as formas de vida mas sem aparato ontológico, sustentar e elaborar a incondicionalidade da situação ética de decisão e de fundamentação com a “capacidade de autenticidade”.²¹ Esse segundo conceito de “mo-

17 Cf. J. SCHAPP, *Rechtfertigung und Recht*. In: KREUZER, Siegfried. *Gerechtigkeit. Glaube und Erfahren*, p. 81-107, p. 91: “Em lugar do amor de Deus entrou a observância (*Achtung*) da lei, em lugar do amor ao próximo a observação (*Achtung*) do outro.”

18 J. HABERMAS, *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?*, p. 107 (n. 65) e p. 17ss.

19 Quanto ao conceito de “modernidade tardia”, cf. R. C. NEVILLE, *Religion in Late Modernity*, p. 144-150.

20 J. HABERMAS, *Die Zukunft der menschlichen Natur*, p. 17s. Quanto à caracterização de Kierkegaard, “pós-metafísico” está primeiramente junto com “profundamente religioso”, respectivamente, “teológico”; complementarmente, a perspectiva de interpretação do próprio Habermas se distingue então disso como “perspectiva pós-religiosa” (p. 27).

21 J. HABERMAS, *Die Zukunft der menschlichen Natur*, p. 26.

denidade”, isto é, a “modernidade tardia”, é a partir de onde a razoabilidade do modelo ético-religioso de descrição da existência apresentado por Kierkegaard deve ser julgada. Então, também se poderá responder à questão sobre até que ponto a teologia de Kierkegaard de fato pressupõe, ou, respectivamente, até que ponto ela mesma inaugurou, uma interconexão moderna tardia - apesar de metafísica (numa nova forma) - entre pensar e existir. O conceito metafísico kierkegaardiano de “repetição” é a transformação moderna tardia do conceito clássico de “recordação” (*Erinnerung*) sob as condições da ética existencial-dialética.²² E Kierkegaard conseguiu, na obra tardia, empregar essa conceituação do “ou-ou” e da “recordação” em relação a si mesmo e à própria posição quanto a sua obra como um todo e quanto à sociedade - contra a qual ela se voltava.²³ Nisso não se encontra somente um argumento biográfico, mas um argumento objetivo: assim como a “graça em segundo lugar” somente pode ser deduzida a partir das conseqüências de um contexto prático (*Handlungszusammenhang*), assim também a ética aplicada a situações concretas de ação não pode ser previamente assegurada. Ela é tão variada quanto a experiência humana - e, mesmo assim, ancorada absolutamente na “capacidade de autenticidade” (*Selbstseinkönnen*). O tornar-se autêntico (*Selbstwerden*) e o tornar-se cristão exitosos não podem ser garantidos, já nem mesmo podem ser deduzidos teoricamente, mas podem ser lidos em continuidades abertas por meio da “repetição”. Existir de modo ético-religioso abre e experimenta espaços para o exercício da liberdade, a qual, enquanto sempre problemática, ameaçada e presenteada vez após vez, pressupõe-se a si mesma onde ela aparece.

Nesse sentido, cristianismo e ética da modernidade estão mutuamente relacionados um ao outro, e a doutrina

22 Cf. primeiramente o fragmento não publicado em vida, Johannes Climacus oder De omnibus dubitandum est. In: *Philosophische Brocken*, p. 158s. S. KIERKEGAARD, *Die Wiederholung*, p. 22. Cf. CAPPELØRN, N. J. et alii (red.), *Søren Kierkegaards Skrifter*, v. 4, 25s. (Repetition. In: *Kierkegaard's Writings*, vol. 6, ed. by H. V. HONG, E. H. HONG, p. 149). E quanto a interconexão destes textos D. GLÖCKNER, *Kierkegaards Begriff der Wiederholung. Eine Studie zu seinem Freiheitsverständnis*, cap. 3.

23 Cf. THULSTRUP (ed.), *Søren Kierkegaards Papirer*, X 6, B 236.

luterana da justificação deve ser colocada nesse horizonte.²⁴ Em sua *Ética do amor*,²⁵ Kierkegaard esboçou autonomamente esse caminho: para além de situações práticas (*Handlungssituationen*) e lingüísticas está estabelecido o contexto vital determinante do amor, ele apela enquanto “dever” ao humano “poder”. Ambos, dever e poder, não estão simplesmente à disposição, mas eles acontecem processualmente, com capacidade de aprendizado, de forma mutante, em sofrimento, revelando a falta de liberdade e possibilitando a liberdade, mas sempre – implícita ou explicitamente – interpretando a “condição intermediária” do relacionamento com Deus.²⁶ Nas experiências de vida reais são decididos o êxito e o fracasso, a extravagância, a auto-acusação e a dependência das pessoas humanas. A ética moderna tardia do nosso tempo prepara-se para redescobrir essa situação religiosa fundamental. A experiência soteriológica de conflito na época da Reforma nela aparece transformada ético-religiosamente, e foi Kierkegaard que teve de aprender a se compreender como instrumento desse processo de transformação.

24 W. HÄRLE, Luthers reformatorische Entdeckung, coloca como a questão norteadora da “significação presente” da doutrina da justificação, de modo mais diferenciador do que a tradição até agora, “concessão de reconhecimento” e a “questão pela graça de Deus” (teodicéia), mas ambas permanecem dependentes de pressupostos (teológicos) não mais compartilhados de forma geral, tendo em vista a “secularização exitosa” (p. 292s.). Aqui faria sentido complementar a situação ética da modernidade. O próprio Lutero reconhecidamente pôde identificar precisamente a interpretação do primeiro mandamento com a questão ética fundamental para o cumprimento de todos os mandamentos, cf. H. DEUSER, *Die Zehn Gebote*. Kleine Einführung in die theologische Ethik.

25 Quanto ao escrito de Kierkegaard, *Taten der Liebe* (1847), cf. I. U. DALFERTH (Ed.), *Ethik der Liebe*. Studien zu Kierkegaards “Taten der Liebe”; U. LINCOLN, *Äußerung*. Studien zum Handlungsbegriff in Søren Kierkegaards “Die Taten der Liebe”.

26 Cf. as passagens comprobatórias em I. U. DALFERTH, *Ethik der Liebe*, p. 43s.; U. LINCOLN, *Äußerung*, p. 118s. Próxima de Kierkegaard estaria, então, a tentativa de desenvolver a teologia da cruz luterana para além “do dilema fundamental da ação humana”, sem precisar pressupor uma ontologia histórico-salvífica de pecado e graça. Cf. I. U. DALFERTH, *Gedeutete Gegenwart*: Zur Wahrnehmung Gottes in den Erfahrungen der Zeit, p. 60 (n. 7).

4 Igreja, Vida Social (*Sozialität*) Cristã e Instituição

A concepção que Kierkegaard tinha da instituição igreja era-lhe ainda praticamente idêntica com a sua sociedade política e o estado; e reversamente sua crítica constante à politização e à economização de todas as relações humanas teve, então, reflexos sobre sua posição em relação à igreja.²⁷ Isso não altera nada no fato de que apesar de toda a crescente e manifesta distância da igreja Kierkegaard evidentemente (e retrospectivamente) tenha sido um cristão protestante. Mesmo que no relacionamento (exteriormente) dialético que ele, como aquele que tinha de denunciar a perda do verdadeiro cristianismo pela sua própria época, justamente não pudesse se considerar a si mesmo nessa função corretiva como o único e o melhor cristão - e, nesse sentido, até o fim precisasse perseverar na defesa desse papel socrático. Assim como ele queria combater uma expansão das (falsas) condições existentes na “cristandade”, assim também somente a posição do indivíduo desprezado, que testemunha a verdade contra seu tempo, permanecia como modelo do (verdadeiro) cristianismo original. Onde Lutero não aparece como esse indivíduo isolado, mas coopera com as condições mundanas, ali ele fica à mercê da crítica mordaz do - agora por sua vez anacrônico - Kierkegaard tardio. Isso chega a tal ponto que ele acusa Lutero de, com sua invocação do apóstolo Paulo, ter enfraquecido a relação paradoxal original de Jesus com Deus. Ele quer dizer que, tendo em vista a expansão da igreja e o reconhecimento pelos fiéis seguidores de Paulo, produziu-se uma suavização da tentação da fé que não é legítima em radical contemporaneidade (*Gleichzeitigkeit*) com o crucificado - e isso Kierkegaard diz em 1855 como conseqüência analítica do exame crítico da doutrina cristã, enquanto ele, na mesma observação, repete, como sempre, que ele próprio não é um cristão!²⁸ A ambivalência (*Doppelbödigkeit*) dessa posição é dificilmente

27 Cf. as passagens comprobatórias em H. DEUSER, *Dialektische Theologie*, p. 195ss.

28 *Der Augenblick*, p. 329 (n.), em conexão com a p. 179.

superável, pois simultaneamente esse não-cristão quer, pois, demonstrar com o próprio corpo o que na verdade significa autêntico cristianismo, na perseguição do indivíduo pela sociedade (e pela igreja) equivocada.

A pressão sobre o âmbito prático da fé cristã-paradoxal na contemporaneidade (*Gleichzeitigkeit*) com o homem-Deus é, para Kierkegaard, ao final, biograficamente e na função corretiva, tão grande que ele, por causa da sua “única tese”, precisa interromper taticamente todas as suas outras relações. Com isso, em todo caso, fica mais do que claro que essa posição determinada na verdade assume uma tendência central na obra como um todo, e biograficamente leva a uma certa conseqüência: que ela por outro lado suspende a proximidade da vida, a profusão de pensamentos, a poesia, a amabilidade humana e a simpatia socrático-cristã do escritor e pregador Kierkegaard – mas não as desmente! Somente sob essa última condição a adesão produtiva a Kierkegaard permanece também eclesiologicamente possível. A ética e a concepção de religião de Kierkegaard necessitam naturalmente de formas de mediação, tal como ele mesmo ainda as pressupõe sob forma institucional e estatal. Mas como escritor que tematiza o religioso, ele constrói estrategicamente na história de sua obra, a partir de um cálculo pessoal, condições de comunicação do cristianismo – por assim dizer um mundo literário alternativo aos princípios de ação desencaminhadores da cristandade politizada do seu século XIX. No interior dessa obra em seu conjunto, a vida social (*Sozialität*) cristã é tão natural quanto as condições de transmissão e as atualizações da linguagem bíblica e dos seus conteúdos. A instituição igreja, que Kierkegaard no final tão brutal e veementemente ataca, está em sua obra presente de modo reinstitucionalizado – e isso diz respeito tanto a suas obras pseudônimas quanto aos escritos edificantes, aos discursos cristãos e às pregações. Se o sentido da fé na justificação se “configura” na igreja como “processo vivo de apropriação e aplicação da tradição”,²⁹ então Kierkegaard, enquanto escritor cristão, tentou com o con-

29 P. STEINACKER, *Die Kennzeichen der Kirche*, p. 299.

junto de sua obra cumprir exatamente isso. Diferentemente dele, nós hoje deveremos relacionar novamente esse nível poético da eclesiologia com suas condições de vida reais – nesse meio tempo bem distintas – em uma sociedade que não conhece mais a pretensão de poder da igreja concorrente com a do poder do estado, e em que as cooperações culturais das igrejas devem ser reafirmadas. O conjunto de pensamento e de experiência que inclui igreja, cristianismo, religiosidade e religiões, teologia e ciência deve antes ser de fato freqüentemente reconstituído; trata-se de uma oportunidade da modernidade tardia, e a tarefa de mantê-la consciente e de fundamentá-la se tornou hoje, freqüentemente, encargo da filosofia da religião. A insistência de Lutero na fé pessoal e a dialética existencial de Kierkegaard dão para tal duas boas razões – e isso é muito mais do que só uma “única tese”.

Referências Bibliográficas

- CAPPELØRN, N. J., POSSELT, G., ROHDE, B. *Tekstspejle. Om Søren Kierkegaard som bogtilrettelægger, boggiver og bogsamler*. København: Rosendahls Forlag, 2002.
- CAPPELØRN, N. J., Index. In: THULSTRUP, N. (Ed.) *Søren Kierkegaards Papirer*. Bd. XV. København: Gyldendal, 1976, p. 203-211.
- CAPPELØRN, N. J. e. a. (Red.). *Søren Kierkegaards Skrifter*. København: Søren Kierkegaard Forskning Center, Gads Forlag, Band 4, 1997.
- DALFERTH, I. U. (Ed.) *Ethik der Liebe. Studien zu Kierkegaards "Taten der Liebe"*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2002.
- _____. *Gedeutete Gegenwart. Zur Wahrnehmung Gottes in den Erfahrungen der Zeit*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1997.
- DEUSER, H. *Dialektische Theologie: Studien zu Adornos Metaphysik und zum Spätwerk Kierkegaards*. Kaiser: München, Mainz: Matthias-Grünewald, 1980.
- _____. *Die Zehn Gebote. Kleine Einführung in die theologische Ethik*. Stuttgart: Reclam, 2002.
- _____. *Kleine Einführung in die Systematische Theologie*. Stuttgart: Reclam, 1999.

- DIETZ, W. *Servum arbitrium. Zur Konzeption der Willensunfreiheit bei Luther, Schopenhauer und Kierkegaard*, *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie*, n. 42, 2000, p. 181-194.
- GERHARDT, V. Die Religion der Individualität, *Philosophisches Jahrbuch*, n. 109, 2002, p. 1-16.
- GLÖCKNER, D. *Kierkegaards Begriff der Wiederholung: Eine Studie zu seinem Freiheitsverständnis*. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1998.
- HABERMAS, J. *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001.
- HÄRLE, W. Luthers reformatorische Entdeckung – damals und heute. *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, n. 99, 2002, p. 278-295.
- HONG, H. V., HONG E. H. (Ed.) *Kierkegaard's Writings*. Vol. 6. Princeton: Princeton University, 1983.
- KIERKEGAARD, S. (GERDES, H., ed.) *Der Augenblick*. Düsseldorf, Köln: E. Diederichs, 1959.
- _____. (HIRSCH, E., ed.) *Die Wiederholung*. Düsseldorf, Köln: E. Diederichs, 1967.
- _____. (JUNGHANS, H. M. ed.) *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken*, II. Teil, Düsseldorf, Köln: E. Diederichs, 1958.
- _____. (HIRSCH, E., ed.) *Philosophische Brocken*. Düsseldorf, Köln: E. Diederichs, 1967.
- _____. (HIRSCH, E., ed.) *Zur Selbstprüfung der Gegenwart anbefohlen*. Düsseldorf, Köln: E. Diederichs, 1953.
- LINCOLN, U. *Äußerung: Studien zum Handlungsbegriff in Søren Kierkegaards "Die Taten der Liebe"*. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 2000.
- LUTHER, M. (BORNKAMM, K., EBELING, G. ed.) *Ausgewählte Schriften*, Bd. 1, Frankfurt am Main: Insel, 1982, p. 12-45.
- _____. *De captivitate Babylonica ecclesiae praeludium*. In: DELIUS, H.-U. (Ed.) *Studienausgabe*, Bd. 2. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1982.
- _____. Vom babylonischen Gefängnis der Kirche. In: BORCHERDT, H. H., MERZ, G. (Ed.) *Ausgewählte Werke*. 3. Aufl. Bd. 2. München: Chr. Kaiser, 1962.

- NEVILLE, R. C. *Religion in Late Modernity*. Albany: State University of New York, 2002.
- SCHAPP, J. Rechtfertigung und Recht. In: KREUZER, Siegfried. *Gerechtigkeit: Glaube und Erfahren*. (Veröffentlichungen der Kirchlichen Hochschule Wuppertal, Neue Folge. Bd. 7.) Wuppertal: Neukirchen, 2002, p. 81-107.
- SCHRÖER, H. Kierkegaard und Luther, *Kerygma und Dogma*, v. 30, 1984, p. 227-248.
- SCHULZ, H. *Eschatologische Identität*. Eine Untersuchung über das Verhältnis von Vorsehung, Schicksal und Zufall bei Søren Kierkegaard. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1994.
- STEINACKER, P. *Die Kennzeichen der Kirche: Eine Studie zu ihrer Einheit, Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität*. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1982.
- THULSTRUP, N. (ed.) *Søren Kierkegaards Papirer*, 2. Aufl. København: Gyldendal, 1969, Bd. X 6, B 232.

Hermann Deuser
Grüneburgplatz 1, Zimmer 713
60323 Frankfurt a. M.
ALEMANHA
h.deuser@em.uni-frankfurt.de

Tradução: Eduardo Gross