

INSTITUIÇÃO, RELIGIOSIDADE E SUBJETIVIDADE: A CRÍTICA DE KIERKEGAARD AO CRISTIANISMO INSTITUCIONALIZADO

*INSTITUTION, RELIGIOSITY AND SUBJECTIVITY: KIERKEGAARD'S
CRITICS ON THE INSTITUTIONALIZED CHRISTENDOM*

Lucas P. Lazzaretti¹

RESUMO

Partindo de uma análise sobre a crítica feita por Kierkegaard à cristandade moderna, o presente artigo tenta desenvolver uma reflexão sobre a relação entre o fenômeno religioso e a institucionalização da religião. Para Kierkegaard, a cristandade representa o cristianismo institucionalizado, uma organização conceitual e objetiva que produz consequências negativas sobre o fenômeno religioso, este tomado como subjetivo e singular. Com base nas reflexões e críticas kierkegaardianas pretende-se analisar o detalhamento dessa relação conceitual-fenomênica entre religiosidade e institucionalização, com isso demonstrando que a objetificação promovida pela institucionalização pode encontrar uma proximidade com a ausência de religiosidade e, portanto, com o enfraquecimento do fenômeno religioso.

Palavras-chave: Kierkegaard. Religioso. Institucionalização. Cristandade.

¹ Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUC-PR). Mestre em Filosofia pela PUC-PR. *E-mail*: lucasplazzaretti@hotmail.com

ABSTRACT

Based on an analysis of Kierkegaard's critique of modern Christendom, the present paper attempts to develop a reflection on the relationship between religious phenomena and the institutionalization of religion. For Kierkegaard, Christendom represents institutionalized Christianity, a conceptual and objective organization that produces negative consequences on the religious phenomenon, which is taken as subjective and singular. Based on Kierkegaardian reflections and criticisms we intend to analyze the detail of this conceptual-phenomenological relationship between religiosity and institutionalization, thus demonstrating that the objectification promoted by institutionalization can find closeness to the absence of religiosity which, consequently, produces the weakening of the religious phenomenon.

Keywords: Kierkegaard. Religious. Institutionalization. Christendom.

INTRODUÇÃO

Ao abordar teses sobre a natureza humana, comparando a posição entre a dualidade e a unidade e, por sua vez, defendendo uma relação dual do homem para consigo mesmo e do homem para com Deus, Kierkegaard acusa a cristandade de ser incapaz de compreender tal dualidade, isto é, de ser incapaz de compreender o próprio da essência humana², isso porque “a cristandade é vã; ela quer evitar a Cruz, a humilhação de confessar que se tem, simples e diretamente, a vida em algo que não se pode compreender” [X.3 A 186]³. Esse exemplo é importante para indicar uma ressalva na crítica desenvolvida pelo filósofo de Copenhague, pois se trata de uma crítica feita desde **dentro**. A crítica de Kierkegaard à cristandade não se confunde, por sua vez, com uma crítica ao cristianismo, mas é, antes, uma posição radical assumida pelo filósofo dinamarquês, sobretudo nos últimos anos de sua vida, quando esse direcionou um ataque ao que seria considerado como um cristianismo institucionalizado, representado então pela igreja luterana dinamarquesa e que revelaria, por sua vez, um importante fenômeno do cristianismo e da religião moderna.

O fenômeno da objetivação da religiosidade ou, mais precisamente, da institucionalização da religiosidade esteve presente no centro do debate filosófico no idealismo alemão⁴, de modo que, após Hegel, não é de se surpreender que uma série de pensadores, tais como Ludwig Feuerbach, David Strauss e Bruno Bauer, endereçassem críticas e análises sobre o problema da religiosidade, com específica

² Kierkegaard não desenvolve uma abordagem descritiva ou mesmo puramente analítica de uma tese antropológica no sentido de uma apresentação da essência humana. Há, no entanto, ao longo de toda sua obra, uma série de indicações, com destaque para a tese que aparece no início do livro *Doença para a morte*, onde o pseudônimo Anti-Climacus desenvolve um esforço dialético em que a “essência humana” é apresentada como a síntese irresoluta produzida por termos duais: finito e infinito, temporal e eterno, liberdade e necessidade etc.

³ Todas as citações das obras de Kierkegaard seguirão a organização dos *Diários* tal como constam na edição dinamarquesa, referida ao final, ou em conformidade com a edição e tradução norte-americana, seguida da referência à terceira edição das obras completas em dinamarquês, indicadas na bibliografia.

⁴ A análise do fenômeno religioso foi desenvolvida antes do idealismo alemão, mas foi com os esforços iniciados por Kant em suas *Críticas* e, posteriormente, em seu livro *A religião nos limites da simples razão* que esta questão foi submetida a uma análise racional e as instituições foram consideradas de modo analítico e não como a própria identificação da religiosidade. Na sequência de Kant é possível mencionar *Tentativa de uma crítica de toda Revelação*, de F.G. Fichte, bem como o importante texto de C. A. Eschenmayer, *A filosofia em sua passagem à não filosofia*, que mobilizou à escrita de *Filosofia e Religião* de Schelling e que surtiu efeitos também nas considerações de Hegel sobre o fenômeno religioso e na relação entre religião e filosofia.

atenção para o caso do cristianismo⁵. Ocorre que essas críticas seriam endereçadas **desde fora**, em uma dirigibilidade que se aproximaria de uma perspectiva contemporânea onde a crítica à religiosidade e à instituição religiosa seria indicada por uma posição sem-religião. Contudo, a crítica feita por Kierkegaard, ele também uma espécie de pós-hegeliano, não incorria nessa mesma perspectiva, mas assumia uma posição interna ainda mais radical. Para o filósofo dinamarquês, sobretudo através de seus pseudônimos **Johannes Climacus** e **Anti-Climacus**, o cristianismo deve ser entendido como uma questão de subjetividade, de tal modo que não pode haver nenhuma forma de mediação exterior e objetiva para o fenômeno religioso. Essa abordagem sobre o fenômeno religioso lega à Kierkegaard um problema importante: a contraposição radical com as instituições religiosas que tomam para si a autoridade e a autenticidade de uma mediação. Essa contraposição não é tomada de maneira dogmática, como se demonstrará, mas é assumida sob a forma de um paradoxo: Kierkegaard pondera que se a única forma autêntica de ser cristão é por meio da integração à comunidade e à participação da institucionalização intermediada pela Igreja, então ele, um cristão, tem de dizer que não é cristão, não porque ele se encontra no âmbito dos sem-religião, mas porque, ao contrário, encontra-se justamente no âmbito considerado como propriamente **religioso**.

Os termos desse paradoxo legam um importante problema: ao assumir uma posição interna e ao desenvolver uma crítica igualmente interna, Kierkegaard nos apresenta um entrave com relação à essência do fenômeno religioso, essência essa que parece ser ameaçada não tanto por um elemento externo, por uma crítica racional e objetiva, mas por um problema interno de institucionalização, problema esse que esconderia o fato que são os pretensamente “religiosos” os que desenvolveriam uma prática de sem-religião.

Para abordar o problema indicado anteriormente pelos termos da crítica kierkegaardiana serão assumidos três passos de condução da análise: em um primeiro

⁵ O movimento pós-hegeliano de crítica à religião, crítica essa voltada principalmente ao cristianismo, foi apresentada em textos como *A vida de Jesus, criticamente examinada*, de David Strauss, onde se dirigia uma análise racionalista sobre os milagres e o caráter messiânico de Jesus, texto esse que gerou reações apaixonadas em função de sua tese radical, bem como *A essência do cristianismo*, de Ludwig Feuerbach, uma análise pretensamente antropológica sobre a essência da religião, a qual deveria revelar os fundamentos e desenganos de certas bases institucionais de práticas religiosas. Em sua intenção, tratou-se de um movimento que se voltou para a análise do fenômeno religioso valendo-se de um suporte racional, objetivo e com intenções desmistificadoras, mas que viam o fenômeno religioso como um objeto de estudo e não distinguiam, muitas vezes, o fenômeno religioso de uma faceta institucionalizada.

momento se delineará o que Kierkegaard considera como o fenômeno religioso, com destaque para a questão da subjetividade e para a resistência à ideia de mediação objetiva, valendo-se principalmente dos textos assinados pelo pseudônimo Johannes Climacus, isto é, *Migalhas filosóficas* e *Post-scriptum não científico conclusivo às migalhas filosóficas*; em um segundo momento se apresentará os fundamentos e especificidades da crítica apresentada por Kierkegaard, com maior atenção para os textos tardios, como as publicações de artigos veiculados pelo jornal *Fædrelandet* e, posteriormente, a publicação independente do jornal *O Instante*; por fim, a reflexão se concentrará nas consequências da crítica kierkegaardiana, buscando demonstrar que a extensão da referida crítica não se restringe ao caso particular da igreja luterana dinamarquesa, mas revela um traço essencial da religiosidade moderna e do próprio fenômeno religioso, com especial atenção para o caso do cristianismo.

1 SER-CRISTÃO COMO SUBJETIVIDADE: A SINGULARIDADE DO FENÔMENO RELIGIOSO

Ao analisar o fenômeno religioso enquanto vinculado ao fenômeno da existência, Kierkegaard indica a necessidade de se considerar todas as formas usuais de abordagem, partindo das formas mais comuns em um processo de refutação dialética na qual visa demonstrar as insuficiências e a fraquezas de determinadas posições. Pela pena de Johannes Climacus, seu pseudônimo especulativamente mais contundente – e, portanto, dialeticamente mais enfático –, o filósofo dinamarquês inicia o livro *Post-scriptum Não científico Conclusivo às Migalhas Filosóficas* indicando que “visto objetivamente, o cristianismo é uma *res in facto posita* [um fato dado], a verdade sobre a qual se pergunta é de maneira puramente objetiva”, de tal maneira que, se considerada dessa maneira “objetivamente entendida, a verdade pode significar: (1) verdade histórica, (2) verdade filosófica” [KW XII, p. 21; SV VII, p. 11]. A condição para que o cristianismo seja analisado objetivamente tem de implicar um distanciamento, pois a experiência cristã deverá ser tomada como um objeto, o que, como indica Kierkegaard, geraria um problema central com relação à própria essência do cristianismo, uma vez que este baseia-se necessariamente em uma dimensão de fé entre o indivíduo e a verdade cristã. Nas palavras de Climacus:

O indivíduo inquiridor tem de estar em uma das duas situações: ou ele deve, pela fé, estar convencido da verdade do cristianismo e de suas relações para com ele, caso em que todo o resto não pode ser possivelmente de interesse infinito, uma vez que a fé

é precisamente o interesse infinito no cristianismo e qualquer outro interesse torna-se uma tentação; ou ele não está em uma relação de fé, mas está objetivamente em uma relação de observação e, enquanto tal, não está infinitamente interessado em decidir a questão. [KW XII, p. 21; SV VII, p. 11-12]

Ainda que exposta de forma prematura, a análise kierkegaardiana lega um problema central: qualquer pretensão de análise objetiva terá de esbarrar, necessariamente, em uma análise distanciada e, portanto, mediada por parâmetros objectuais e externos. É esse o caso da intermediação determinada ora pela Bíblia, enquanto materialidade da verdade do cristianismo expressa pelo Novo Testamento, ora pela Igreja, enquanto materialidade da verdade do cristianismo expressa pela instituição. Para Climacus, “a primeira dificuldade dialética com a Bíblia é que esta é um documento histórico, que, tão logo se faça dessa um baluarte, uma aproximação introdutória começa e o assunto é desviado em parênteses” [KW XII, p. 38; SV VII, p. 27]. A materialidade da Bíblia, enquanto documento histórico, é insuficiente para fundamentar uma relação verdadeira do indivíduo com a verdade cristã, pois esta é incapaz de estabelecer uma relação direta, dependendo sempre de uma intermediação exegética que pondera, põe em suspensão e distancia-se do fenômeno religioso⁶. Se a Bíblia é insuficiente como fundamento por ser dada como um documento histórico e, portanto, passado, também o é a Igreja, pois “a Igreja existe [*er til*]”, mas existe

⁶ Essa seria a posição das análises “objetivas” e “objetificantes” realizadas por filósofos pós-hegelianos (e, em partes, pelo próprio Hegel), ao forçar uma compreensão histórica sobre o fenômeno religioso do cristianismo. Esses pensadores, como é o caso de Strauss, teriam exigido, em suas análises, uma conformação histórica como fundamento do fenômeno religioso, conformação essa que, no entanto, não alcançaria o fenômeno, ele mesmo, mas apenas tocaria em um problema de intermediação institucional. Em suma, esses pensadores, acompanhando a análise de Kierkegaard, tomariam a parte pelo todo. É interessante notar, no entanto, que Kierkegaard elogia a esses autores, à Feuerbach especificamente, por, em sua crítica, revelarem o engodo e a ilusão que Kierkegaard pretende criticar. Em sua análise de Feuerbach, o filósofo dinamarquês afirma: “O último grupo de livres-pensadores (Feuerbach e todos relacionados a ele) atacaram ou abordaram a matéria muito mais inteligentemente que os anteriores, pois se você olha mais de perto, você verá que eles tomaram para si a tarefa de defender o cristianismo contra os cristãos contemporâneos. O ponto é que a cristandade estabelecida está desmoralizada. [...] Agora Feuerbach está dizendo: Não, espere um minuto – se a você será permitido seguir vivendo como tem vivido, então você tem de admitir que não é cristão. Feuerbach entendeu os requisitos, mas não pode fazer com que ele mesmo se submeta a eles – ergo, ele prefere renunciar a ser cristão. [...] O que o cristianismo precisa, com certeza, é de traidores” [X.2 A 163]. Para maiores considerações sobre a relação específica entre Kierkegaard e Feuerbach, cf. MALESIC, J. Illusion and offense in *Philosophical Fragments: Kierkegaard's inversion of Feuerbach's critique of Christianity*. In: **International Journal for Philosophy of Religion**, Volume 62, Issue 1, p. 43-55, Aug. 2007.

no presente não como uma demonstração suficiente, porém como uma evidência objetual com a qual o cristianismo não possui necessariamente uma relação. A existência de uma instituição no presente não pode ser fundamento suficiente para o estabelecimento de uma relação existencial do indivíduo com um fenômeno que deve dizer respeito à verdade, pois, Kierkegaard reflete, um fato histórico – seja ele a Bíblia ou a Igreja –, enquanto uma evidência objetiva, pode não passar de um engano, e a verdade não pode ser determinada por um engano, mas tem de encontrar uma fundamentação sólida e suficiente por si mesma⁷, sobretudo por se tratar de uma verdade que, para o indivíduo, diz respeito a sua própria existência.

Trata-se, assim, de uma questão de abordagem e de metodologia, uma vez que qualquer pretensão de direcionamento de objetividade tende a transformar o que se está analisando em um objeto, desfazendo o fenômeno. Essa metodologia torna-se ainda mais grave quando se considera que o fenômeno religioso (cristão), tal como Climacus o apresenta, diz respeito ao próprio fenômeno da existência, já que não há como se pensar um sem o outro. E aqui se apresenta a demanda metodológica advinda da análise do próprio fenômeno religioso, isto é, este tem de ser apreendido pela via da subjetividade e subjetivamente. Como pontua Climacus, “objetivamente, fala-se continuamente apenas sobre o caso em questão; subjetivamente, fala-se sobre o sujeito e a subjetividade, e veja-se, a própria subjetividade é o caso em questão” [KW XII, p. 129; SV, p. 104]. A subjetividade tem uma certa capacidade de pôr em questão a si mesma conjuntamente com aquilo que é tomado como problema, ou seja, o fenômeno religioso, de modo que qualquer análise do fenômeno religioso feita tendo em vista a subjetividade nunca incorrerá na dificuldade encontrada por uma abordagem objetiva, já que não irá impor um distanciamento e uma destruição do que é analisado.

Agora, essas questões metodológicas apresentadas por Climacus nas primeiras partes do *Post-scriptum*, partes críticas que possuem um aprofundamento e um tratamento rebuscado, não enfrentam o problema de dizer aquilo que é o fenômeno

⁷ Um ponto importante aqui é a consideração que Kierkegaard faz com respeito ao argumento de que haveria uma “evidência de séculos para a verdade do cristianismo”. Para o filósofo, “este argumento não pode ser tratado de uma maneira genuinamente dialética, porque com a primeira palavra este é transformado em uma hipótese. E uma hipótese pode tornar-se mais provável ao durar três mil anos, mas ela nunca se torna, nesse sentido, uma verdade eterna que pode ser decisiva para a felicidade eterna de uma pessoa” [XII, p. 47; SV VII, p. 35]. Esse argumento é complementar à crítica que se faz à Igreja como fundamento para a verdade do cristianismo, tendo uma relevância sobretudo com relação à posição que certos filósofos do romantismo alemão indicaram para a associação direta entre cristianismo e Europa, como é o caso de Novalis com seu escrito *Cristandade ou Europa*. Nesse sentido, cf. NOVALIS, **Philosophical Writings**. New York: State University of New York, 1997.

religioso expresso pelo cristianismo, mas apenas preparam negativamente o caminho para essa consideração. Ao desenvolver sua crítica, cuidadosamente Kierkegaard delinea duas diferenciações importantes: 1) por um lado, ressalva que o fenômeno religioso não pode ser tomado pela via ou pela perspectiva objetiva, mas apenas subjetivamente; 2) por outro lado, e como uma espécie de consequência presente ainda que não evidenciada, faz-se a diferenciação entre a análise do fenômeno religioso-existencial e todas as outras formas de análise ou de abordagens. Essas duas diferenciações são sumamente importantes para se compreender a crítica de Kierkegaard à institucionalização do cristianismo, como também são importantes para entender aquilo que Climacus apresentará como sendo o fenômeno religioso. Conforme pontuará o filósofo:

O cristianismo quer dar ao indivíduo singular [*Enkelt*] uma felicidade eterna, um bem que não é distribuído em massa, mas apenas para uma pessoa, e para uma pessoa por vez. Ainda que o cristianismo assuma que a subjetividade, enquanto possibilidade de apropriação, é a possibilidade de receber esse bem, ele, no entanto, não assume que a subjetividade está pronta como um todo, de que esta tenha ainda uma efetiva ideia do significado desse bem. Este desenvolvimento ou transformação da subjetividade, a infinita concentração em si mesma sob uma concepção de bem mais elevado do infinito, uma felicidade eterna, é a desenvolvida possibilidade da primeira possibilidade da subjetividade. O cristianismo, portanto, protesta contra toda objetividade; ele quer que o sujeito esteja infinitamente preocupado consigo mesmo. Ele pergunta sobre a subjetividade; a verdade do cristianismo, se ela existe, existe apenas nisso; objetivamente ela não existe de forma alguma. E mesmo que seja apenas em um único sujeito, então é apenas nele. [XII, p. 130; SV VII, p. 107]

Há no trecho mencionado ao menos três pontos importantes. Inicialmente, há que se pontuar que o cristianismo é, mais do que simplesmente voltado para a subjetividade enquanto um termo amplo, voltado para a subjetividade como uma espécie de singularização, isto é, como a subjetividade que é posta em questão por cada indivíduo quando na análise do fenômeno religioso-existencial. O segundo ponto diz respeito à ressalva mais uma vez feita implicitamente por Kierkegaard, isto é, que o cristianismo diz respeito a uma relação de singularidade e que, portanto, este nega – e *tem* de negar – qualquer pretensão de massificação, pois esta seria contrária a

qualquer estrutura subjetiva-singular. Por fim, há que se notar que a subjetividade de que fala Climacus não é uma subjetividade assumida como perfeitamente engendrada e definida, mas uma subjetividade que é dada como uma espécie de potência, que parte dessa condição de singularidade demandada pelo fenômeno religioso-existencial, mas que lega ao Indivíduo Singular [*Enkelt*], isto é, a cada indivíduo, uma abertura para o devir. Nesse sentido, a análise do fenômeno religioso-existencial, quando feita pela via da subjetividade, revelaria um traço essencial para Kierkegaard, isto é, o fato de que **tornar-se** um sujeito, um indivíduo singular, é algo dado para todos e que se revelaria com a verdade do fenômeno religioso. Em suas considerações, Climacus faz uma ponderação precisa quanto a esse movimento ao ressaltar que “se tornar-se subjetivo não fosse a tarefa, isto é, a mais elevada tarefa atribuída a todo ser humano, uma tarefa que pode ser, de fato, suficiente mesmo para a vida mais longa, uma vez que tem a qualidade singular de não acabar até que a vida se acaba” [KW XII, p. 158; SV VII, p. 130], se não fosse esse o caso, então não haveria problema em se realizar uma análise pela via objetiva, ou seja, a objetividade não apresentaria nenhuma fraqueza e seria possível um endereçamento não apenas objetivo, mas também massificado e histórico.

Essa intrincada relação entre o fenômeno religioso, a subjetividade e o devir da existência engendram, ao fim, os contornos e as condições de uma singularização, o que significa dizer, ao mesmo tempo, que se apresentam aqui os contornos e as condições de uma diferenciação, de tal modo que o ser-cristão, tal como este é apresentado por Climacus no *Post-scriptum*, tem de ser a expressão dessa singularização, uma singularização que se estende ao longo de todo percurso, tendo de estar necessariamente presente na evidência do próprio fenômeno religioso. Para Climacus, “a maneira da reflexão objetiva transforma o indivíduo subjetivo em algo acidental e, portanto, torna a existência em algo indiferente e apagado” [KW XII, p. 193; SV, p. 161]. O ser-cristão, tal qual apresentado por Kierkegaard, deve ser a manifestação tanto da subjetividade e do devir da existência, quanto do fenômeno religioso. Essa determinação é ditada pelo fenômeno da existência, a tal ponto que o fenômeno religioso não passaria, aqui, de uma expressão dessa mesma determinação, pois, como escreve Climacus, “se uma pessoa existente pudesse efetivamente estar/ser fora de si mesma, a verdade seria algo finalizado para ela” [XII, p. 197; SV VII, p. 164], mas, uma vez que este não é o caso, então a verdade tem de ser primeiramente desvelada no fenômeno religioso e na subjetividade, para então ser desenvolvida e transformada na existência. O ser-cristão enquanto expressão do fenômeno religioso

é, portanto, uma abertura essencial, dado fundamental de onde parte Kierkegaard para o direcionamento e a condução de suas críticas à institucionalização do religioso.

2 ATAQUE À CRISTANDADE: OS TERMOS DA CRÍTICA KIERKEGAARDIANA À INSTITUCIONALIZAÇÃO DO RELIGIOSO

Nos últimos anos de sua vida Kierkegaard dirigiu um ataque veemente à institucionalização do cristianismo ao redigir uma série de artigos inicialmente publicados no jornal *Fædrelandet* e posteriormente com a publicação independente de uma espécie de jornal/panfleto denominado *O Instante*. Muito embora a motivação inicial de tal ataque tenha ocorrido em função de posições e publicações do pastor Martensen – posteriormente Bispo –, publicações que suscitaram uma forte reação em Kierkegaard, é possível remontar a crítica kierkegaardiana já aos seus primeiros escritos, quando parte de sua análise voltava-se para a condição de sua época e para as manifestações sociais, culturais e filosóficas e de seus contemporâneos⁸. No escrito *Duas Épocas* o filósofo faz uma distinção entre uma época considerada como revolucionária e a “época presente”, atribuindo à segunda, ou seja, aos seus contemporâneos, uma falta de paixão, uma superficialidade, um curto entusiasmo e um prudencial relaxar na indolência [KW XIV, p. 68; SV VIII, p. 64]. Essa crítica, nos últimos anos de sua vida, é então enfocada em um ponto específico, isto é, na questão do cristianismo com relação à institucionalização.

Os primeiros termos dessa crítica são apresentados por meio da querela sobre a atribuição feita por Martensen de que o Bispo Mynster, então o mais elevado posto da igreja luterana dinamarquesa, teria sido, em sua vida, uma testemunha da verdade. Kierkegaard volta-se contra essa atribuição por ver nela um sintoma do tratamento dado ao cristianismo como um todo, ressaltando que “uma testemunha da verdade (*Sandhedsvidne*) é uma pessoa que na pobreza testemunha pela verdade, em pobreza, em humildade e rebaixamento”, alguém que justamente por essas razões

⁸ No primeiro livro publicado por Kierkegaard, *Dos papéis de alguém que ainda vive*, ao comentar um romance escrito por Hans Christian Andersen, o filósofo já anunciava os principais elementos da crítica que depois figuraria de forma mais conceitual e categoricamente desenvolvida, sobretudo ao pontuar que um visão essencial da vida “é mais do que a quintessência ou uma soma de proposições mantidas por uma neutralidade abstrata; é mais do que experiência [*Erfaring*]”, o que acarretaria o fato de que esta é “a transsubstanciação da experiência” [KW I, p. 76; SV XIII, p. 68], neutralidade abstrata que já nesse primeiro livro publicado Kierkegaard atribuía ao senso comum de sua época, como teria ocorrido no romance de Andersen e mesmo em outros escritos.

é “pouco apreciado, odiado, detestado, zombado, insultado” [KW XXIII, p. 5-6; SV XIV, p. 8], portanto alguém que não poderia ser festejado pelo alto cargo e pelo respeito social que teria recebido o Bispo Mynster⁹. A crítica feita à atribuição de “testemunha da verdade” não deve ser tomada como uma mera questão pessoal, mas como uma abertura para a consideração que então fará Kierkegaard a respeito de sua crítica, rapidamente voltada para os termos centrais, isto é, para a consideração que: “verdadeiramente, há algo que é mais contrário ao cristianismo e à essência do cristianismo que qualquer heresia, que qualquer cisma, mais contrário a este do que todas as heresias e cismas reunidas, e isto é: brincar com o cristianismo”, e isso se faz ao remover sua seriedade, sua mensagem e sua singularidade, substituindo-a por “poder, bens, vantagens e abundante prazer dos mais seletos requintes” [KW XXIII, p. 6; SV XIV, p. 8].

Kierkegaard delinea uma estratégia que parte de um caso singular para avançar sobre uma condição geral, apontando que “representar um homem que, ainda que ao proclamar o cristianismo, obteve e aproveitou na maior extensão todos os possíveis benefícios e vantagens; representá-lo como uma testemunha da verdade [...] é tão ridículo como falar em uma virgem com um monte de filhos” [KW XXIII, p. 10; SV XIV, p. 16]. Mais do que uma simples crítica, essa caracterização e descaracterização permite com que se possa então apresentar o que o autor considera como sendo a *qualificação* da testemunha da verdade, isto é, “uma muito imperiosa e extremamente insociável” figura, uma qualificação que demanda uma posição: “não ser outra coisa” que não ela mesma [KW XXIII, p. 10; SV XIV, p. 17].

⁹ Em uma análise sobre as diferentes posições referentes à teologia assumidas pelo Bispo Myster, por Martensen e por Kierkegaard, David R. Law pontua que “Mynster interpreta o cristianismo em termos de conforto e obrigação”, sendo que, segundo Mynster, o cristianismo “pode trazer conforto, descanso e paz para a alma cansada” (2009, p. 45). No caso de Martensen, que escrevera um livro com diversas edições e traduções, seu *Christelige Dogmatik*, o cristianismo se confundiria com a figura de Cristo, sendo que “o Cristo está presente e é mediado para os crentes por meio da Igreja, sem a qual o cristianismo se dissolve em um cristianismo meramente subjetivo e privado” (2009, p. 48). Se por um lado Mynster representa, para Kierkegaard, um cristianismo tomado por certa indolência e por uma visão burguesa, por outro lado Martensen representa o cristianismo institucionalizado, um cristianismo intermediado pelo hegelianismo de Martensen, fato esse que Kierkegaard confronta diretamente por considerar como o pior mal de seu tempo, a apropriação exagerada da pretensão especulativa, sistemática e historicista. Para maiores considerações sobre a relação de Mynster, Martensen e Kierkegaard, cf. THOMPSON, Curtis L. *Shapers of Kierkegaard's Danish Church: Mynster, Grundtvig, Martensen*. In.: STEWART, J. (Ed.). **A Companion to Kierkegaard**. Blackwell Publishing, 2005. p. 193-205. Para maiores considerações sobre a crítica ao hegelianismo de Martensen, cf. STEWART, J. **Kierkegaard Relations to Hegel Reconsidered**. Cambridge: Cambridge University, 2003; especialmente p. 567 e ss.

Aqui se dá a abertura para Kierkegaard iniciar verdadeiramente sua crítica à situação da institucionalização da religião, pois este vê uma disparidade entre o ser-cristão e a posição assumida sobretudo pelo clero dinamarquês, onde se passa muito facilmente entre uma condição de exterioridade e uma suposta condição de interioridade. As razões externas (o conforto, a afabilidade, as posições sociais, o poder) diriam respeito a um campo que em nenhum momento é capaz de tocar o fenômeno religioso, uma vez que a demanda do fenômeno religioso, como foi apontado anteriormente, é justamente a interioridade como decorrência da subjetividade. A querela de Kierkegaard não é, portanto, para com uma ou outra figura isolada, mas se direciona ao fato que, segundo o autor, “o cristianismo oficial, a proclamação do cristianismo oficial, não é, em nenhum sentido, o cristianismo do Novo Testamento” [KW XXIII, p. 28; SV XIV, p. 34]. A ausência de um caráter qualificativo é então trespassada pela evidência de uma contraposição, ou seja, que existe uma forma de apresentação – ou fenomenalização – do cristianismo que se dá por meio do Novo Testamento, uma mensagem e uma abertura para o ser-cristão que, no entanto, não apenas não deve ser confundida com o cristianismo oficial, como também é vilipendiada por esse cristianismo oficial que não aceita ser apenas uma coisa.

A importância do Novo Testamento para Kierkegaard não diz respeito a uma referência ou um apelo à autoridade das escrituras, mas está vinculado a uma espécie de abertura, mais especificamente a abertura de uma contradição essencial. É com base nisso que o filósofo afirma que “no Novo Testamento a situação é esta: aquele que fala, nosso Senhor Jesus Cristo, põe-se – ele mesmo incondicionalmente expressando o contraste – em um mundo que, ao contrário, incondicionalmente expressa o contraste entre ele e sua doutrina”, isso de tal maneira que “quando Cristo requer fé do indivíduo, então em função desta situação isto não pode ser feito sem entrar, talvez, em uma ainda mais perigosa relação com o mundo ao redor” [KW XIII, p. 31; SV XIV, p. 37]. O jogo dialético não deve ser confundido com uma tautologia, pois é justamente o contraste que revela um dos traços mais essenciais para o ser-cristão e, portanto, para a evidência do fenômeno religioso, isto é, a singularização que decorre da diferenciação perpetrada pelo contraste. A expressão do Novo Testamento, para Kierkegaard, é a apresentação dessa condição única, condição essa que é pervertida justamente pela ausência de diferenciação promovida por aquilo que o autor considera como o cristianismo oficial, ou seja, o cristianismo institucionalizado. Essa ausência de diferenciação se apresenta, na institucionalização do religioso, por meio de uma massificação e de uma planificação, de tal modo que

quando se considera que “onde tudo é cristão e todos são cristãos, até mesmo os ateus, a situação é esta: chamar a si mesmo de cristão é o meio pelo qual alguém se protege contra todas as formas de problemas e inconvenientes na vida” [KW XIII, p. 32; SV XIV, p. 38], não passando, portanto, de uma questão mundana que não apresenta nenhuma relação com o fenômeno religioso, mas sim com um signo cultural e social¹⁰.

É essa situação que permite com que Kierkegaard aprofunde a sua crítica e sua análise a tal ponto que chega a afirmar que “o cristianismo não existe” [KW XIII, p. 35; SV XIV, p. 41], pois uma vez que ser cristão é uma mera questão geográfica, de ter nascido em determinado país, em determinado tempo histórico, sem que se demande nenhuma experiência subjetiva singular, então o cristianismo, enquanto ser-cristão e como expressão de um fenômeno religioso, este não existe¹¹. O contraponto é determinado pelo fato que o “cristianismo é espírito”, no sentido de uma tensão imposta à subjetividade, de tal modo que “nada é mais suspeito aos olhos deste detetive que todas essas magnitudes imaginárias: Estados Cristãos, Países Cristãos, Nações Cristãs e – incrível! – um mundo cristão” [KW XXIII, p. 37; SV XIV, p. 43]. A inexistência do cristianismo enquanto potência agenciadora de uma experiência singular e, portanto, de um fenômeno religioso ocorre com a dissipação de um cristianismo oficial e institucionalizado que se transforma em absolutamente tudo sem resguardar-se em sua singularidade, ou seja, em sua relação para com o indivíduo e para com a subjetividade.

¹⁰ Em uma entrada dos *Diários* que data de 1854, quando Kierkegaard dirigia seus ataques à cristandade, a crítica ao “alargamento” do cristianismo fica evidente: “Em verdade, há dois fatores que trabalharam conjuntamente para produzir esse absurdo, a Cristandade: por um lado, o aumento do número ocorrido ao longo dos anos daqueles que querem ser cristãos – Cristão, tudo bem –, mas, é claro, eles não querem ser cristãos no sentido da palavra dado pelo Novo Testamento. [...] – E esse número tão impressionado por sua quantidade, de que mais e mais terreno foi submetido, que o conceito de Cristão tornou-se mais e mais falsificado. Por outro lado, houve o egoísmo do clero egoísta, que corretamente viu que lucro e números andam juntos” [XI2 A 155].

¹¹ A crítica específica feita por Kierkegaard à imposição do batismo é um dos traços centrais de sua análise, uma vez que a criança não tem consciência, no sentido reflexivo e no sentido de uma decisão existencial, se quer ou não ser-cristão, de modo que isso não deveria ser imposto, segundo Kierkegaard, como uma forma de política pública, mas isso deveria ser deixado ao âmbito privado e da subjetividade. Nesse sentido, comenta Conrad Bonifazi que “as circunstâncias em que todos os homens tornam-se cristãos na infância, através do batismo, levam à suposição que todos são, sem mais qualificações, aquilo que havia sido meramente antecipado como possibilidade. Essa suposição injustificada identifica o cristianismo com um costume, despojando-o de substância, deixando-o como um mero costume convencional. A ampla expansão da Igreja teve o efeito de reverter as relações originais que existiam entre o mundo e a Igreja; onde inicialmente requeria-se energia e determinação para tornar-se Cristão, poderes que agora eram necessários para se *renunciar* ao Cristianismo, já que o cristianismo oficial requeria apenas irreflexão!” (1953, p. 160).

Essa condição na qual se apresenta o cristianismo do Novo Testamento e o cristianismo institucionalizado não deve soar como uma verdadeira oposição, pois, na realidade, Kierkegaard é cuidadoso em apontar uma distinção de manifestação entre as duas posições: o cristianismo essencial, aquele que serviria como abertura para um fenômeno religioso, este está dado como potência, enquanto o cristianismo institucionalizado é aquele que se efetivou na realidade¹². É justamente por essa dimensão de potência e efetividade – que não é, realmente, uma oposição em dois termos, pois não são, necessariamente, polos opostos de uma mesma relação – que se pode considerar que o cristianismo do Novo Testamento é potencialmente existente ainda quando o cristianismo institucionalizado é efetivamente existente. A afirmação de que o cristianismo não existe, nesse sentido, não é algo que se tenha de “reformular”, como pontua Kierkegaard, pois:

é uma questão de lançar luz sobre um crime cristão perpetuado ao longo dos séculos e praticado por milhões (mais ou menos culpados), um crime por meio do qual, aos poucos, em nome do aperfeiçoamento do cristianismo, fez-se uma tentativa sagaz de tirar Deus do cristianismo e este se tornou exatamente o oposto do que é no Novo Testamento. [XXIII, p. 39; SV XIV, p. 45]

Essa passagem, que pareceria à primeira vista um simples reforço da tese já apontada, traz ao menos duas novas considerações: 1) o cristianismo não tem de ser reformado – não é preciso repetir o gesto protestante, nesse sentido –, pois aquilo que o cristianismo é, enquanto potência, manteve-se, apesar da contínua destituição de lugar e de presença imposta pela institucionalização; 2) a “culpa” de tal movimento não é de um ou outro indivíduo, nem é uma relação imposta pelo próprio cristianismo, mas por aquilo que Kierkegaard denomina de **cristandade** (*Christenbed*)¹³, isto é,

¹² A diferença entre potência e efetividade é fundamental para a condução do pensamento kierkegaardiano, mas que aqui não deverá ser tratada de forma extensiva. É preciso pontuar, tão somente, que o filósofo dinamarquês possui proximidade com os conceitos de Schelling e Hegel no que diz respeito à concepção de potência, bem como resguarda a mesma proximidade com relação à efetividade, advinda do conceito de realidade efetiva [*verkelighed*]. Potência seria considerada, aqui, em termos de possibilidade de devir, enquanto a efetividade, em uma simplificação do termo, em uma manifestação do que deveio.

¹³ Há uma distinção, em dinamarquês, entre “cristianismo”, expresso por *Christendom*, do termo escolhido por Kierkegaard para designar o cristianismo institucionalizado por meio da massificação e da vinculação entre Igreja e Estado, este expresso por *Christenbed*. Assim, quando se fala em cristianismo a significação pode depender do conceito e do momento que o autor está buscando indicar em determinados momentos das obras, sendo que “crisandade” sempre refere-se à especificidade anteriormente apontada.

a sedimentação de uma prática mundana, objetiva, institucional e distanciada que sistematicamente interdita a abertura do ser-cristão enquanto fenômeno religioso.

A posição de resistência que então apresenta Kierkegaard a essa condição própria da cristandade é de um enfrentamento diferenciado, o que passa a apresentar o problema central a ser tratado no avançar da presente análise: o entrave e o obstáculo que é oferecido pela institucionalização da religião com relação ao próprio do fenômeno religioso. Para o filósofo, a tarefa tem uma dupla direção, duplicidade essa que é essencial no tratamento do problema:

Quando o cristianismo entrou no mundo, a tarefa era de proclamar o cristianismo diretamente. É o mesmo caso onde quer que o cristianismo seja introduzido em um país em que a religião não é o cristianismo. Na “cristandade” a relação é diferente, uma vez que o estado das coisas é diferente. O que se encontra ali não é o cristianismo, mas uma enorme ilusão, e as pessoas não são pagãs, mas tornaram-se muito felizes com a ilusão de que são cristãs. Se o cristianismo tem de ser inserido aqui, então em primeiro lugar a ilusão tem de ser removida. Mas uma vez que a ilusão é de que eles são cristãos, então, por certo, parece que a introdução do cristianismo privaria as pessoas do cristianismo. [KW XXII, p. 107; SV XIV, p. 119]

Trata-se, portanto, de um embate entre duas posições, a objetiva e a subjetiva, em que uma é privada de sua manifestação em função do aparecimento da outra. Para tanto, Kierkegaard arma sua resistência com a exigência de uma seriedade intelectual e espiritual, afirmando que “muito seriamente – eu quero honestidade” [KW XXIII, p. 46; SV XIV, p. 52]. Honestidade aqui entendida como a não conivência com a ilusão, uma resistência que faz com que o filósofo incite os leitores a não participarem das missas e dos cultos sustentados pela igreja oficial [KW XXIII, p. 73; SV XIV, p. 85]. A honestidade, mais do que um mero ato intelectual, tem a força de uma ação existencial e reflexiva, pois sugere a cada indivíduo a necessidade de se fazer uma consideração pessoal sobre sua participação nisso que é comumente chamado de cristianismo, não aceitando, por sua vez, a determinação de que se é cristão apenas como uma consequência geográfica ou temporal.

É então com essa fundamentação crítica que Kierkegaard pode apontar os contornos finais de sua análise, ou seja, a distinção entre aquilo que o cristianismo institucionalizado tem em relação ao fenômeno religioso. Ao subsumir a potência do fenômeno religioso à institucionalização, não apenas apaga-se essa potência, mas

esta é transformada em algo que limita seu ressurgimento. Ao assimilar cristianismo e Estado, a institucionalização faz com que todo cristianismo seja regrado, concebido e limitado pelo conceito de Estado. Contudo, aí se faz a principal diferenciação entre as duas posições:

O “Estado” está relacionado diretamente com números (o numérico); portanto, quando um Estado diminui, o número pode gradualmente tornar-se tão pequeno que o Estado acaba, o conceito se desfaz. O cristianismo é relacionado com um número de forma diversa: um único verdadeiro cristão é suficiente para que seja verdade que o cristianismo existe. Contudo, o cristianismo é relacionado inversamente com o número – quando todos tornaram-se cristão, o conceito “cristão” se desfaz. Porque o conceito “cristão” é um conceito polêmico, é possível ser cristão apenas em contradição ou por contraste. [KW XXIII, p. 143; SV XIV, p. 153]

Kierkegaard, com sua análise sobre o Estado e o cristianismo¹⁴, aponta uma diferença entre o quantitativo e qualitativo, diferença essa que se encontra no próprio centro de sua crítica e de sua análise. A institucionalização é o apagamento do ser-cristão não por uma diferença qualitativa, mas por, ao contrário disso, converter a diferença qualitativa em uma indistinção quantitativa. Esse traço central é o que deve mobilizar uma reflexão, isto é, a distinção de diferenciações como a produção de um efeito de apagamento de potência e como o engendramento de uma inviabilização de manifestação, uma inviabilização que não é feita por uma ordem exterior à pretensão de manifestação, mas que ocorre justamente na interioridade de tal pretensão, legando o problema aqui abordado.

¹⁴ A crítica de Kierkegaard ao Estado – e à política – tem ampla gama de sentidos. Por um lado, trata-se de uma rejeição da massificação e do público, a ponto do autor afirmar que “a política é egoísmo vestido de amor” [X4 A 83]. Por outro lado, trata-se de uma rejeição a certas tendências liberais e progressistas que viam na construção de um sistema de eticidade (sobretudo hegeliano) uma relação com o Estado. Nesse sentido Kierkegaard pondera: “que o Estado, em um sentido Cristão, supõe-se que seja o que Hegel ensinou – isto é, que ele tem significado moral, que a verdadeira virtude pode aparecer apenas no Estado, que o objetivo do Estado é melhorar os homens – isso é obviamente *nonsense*” [XI.2 A 108]. Não é uma simples rejeição a um tipo específico de vinculação entre Estado e cristianismo, mas é uma rejeição à própria vinculação, que para Kierkegaard soa como falaciosa desde o princípio.

3 A AMEAÇA DA INSTITUCIONALIZAÇÃO: O APAGAMENTO INTERNO DO RELIGIOSO

Muito embora a crítica kierkegaardiana possua especificidade determinada, pois volta sua análise e seu esforço para o caso específico da cristandade dinamarquesa e para a situação da conjunção entre Estado e a Igreja Luterana da Dinamarca, não se deve restringir essa análise a um mero historicismo. Trata-se, portanto, de considerar qual é o fenômeno abordado por Kierkegaard e, mais, de que maneira esse é pertinente à contemporaneidade. A passagem entre um e outro estágio se dá sobretudo pela consideração de uma relação própria entre “religiosidade” e “institucionalidade” que se estabeleceu na modernidade, com devida atenção para o fato que institucionalidade aqui é entendida mais do que como mera referência a uma ou outra instituição particular (o Estado, a Igreja, a Sociedade Civil), mas diz respeito a uma estrutura de pensamento, estrutura essa onde se destacam o posicionamento objetivo, racional e pretensamente sistemático¹⁵.

Como foi demonstrado anteriormente, a crítica kierkegaardiana é voltada não somente ao cristianismo institucionalizado *per se*, mas sobretudo às consequências e aos pressupostos envolvidos nesse movimento. O apagamento dos contrastes e das contradições, bem como a impossibilidade de reenvio à subjetividade, à experiência interior e, portanto, ao fenômeno religioso, é o centro da preocupação do filósofo dinamarquês. O embate ocorre, para Kierkegaard, entre uma posição oficial e uma posição pessoal. A relação religiosa não deveria ser subsumida a uma determinação oficial e oficiosa, pois o fenômeno religioso exige, para que este venha a efetivar-se, uma relação pessoal. Para Kierkegaard, “não há nada mais repugnante para Deus,

¹⁵ Ao contrário de uma crítica dirigida à filosofia e à abordagem filosófica de Hegel e dos hegelianos, o ataque de Kierkegaard à Igreja não abordou diretamente certos conceitos e problemas próprios desse âmbito; isso não significa, no entanto, que a crítica à objetividade, à certa racionalidade e à pretensão de sistematicidade não estava pressuposto na crítica voltada à cristandade e à Igreja. É possível perceber esse caráter subliminar nos apontamentos feitos por Robert L. Perkins: “Como Kierkegaard pontua, a igreja triunfante é fundada sobre três erros de compreensão. Primeiro, a cristandade entende a si mesma como sendo o resultado do florescimento do espírito humano, o crescimento e o triunfo dos ideais cristãos nas sociedades humanas. Então, a igreja triunfante é, por definição, um sucesso. [...] Em segundo lugar, a permeação da sociedade por uma linguagem e por uma cerimônia cristã sugerem que todos somos cristãos; até mesmo o bordel é um bordel cristão, e o bordel é comandado por um proprietário cristão. [...] O terceiro erro da igreja estabelecida ou triunfante é que a Igreja e este mundo são sinônimo; todos os seus interesses coincidem. Uma vez que todos são cristãos, nenhuma luta é necessária para confessar Cristo ou para viver em um mundo cristão” (2009, p. 295-297). Está implícita aqui a crítica à progressão do Espírito na História, a banalidade da universalização e o desfazimento do singular pelo universal.

nenhuma heresia, nenhum pecado, nada tão repugnante a ele do que aquilo que é oficial”, pois considerando-se que “Deus é um ser pessoal, você pode com certeza compreender quão repugnante é para ele que queira-se limpar sua boca com fórmulas, que queira-se esperar por ele com solenidade oficial, com trivialidades oficiais” [KW XXIII, p. 172-173; SV XIV, p. 186].

É importante demarcar que a conjuntura social e histórica criticada por Kierkegaard possui uma relação essencial com o trato entre a objetividade, a sistematicidade e a racionalidade para com o fenômeno religioso enquanto singularidade e subjetividade. Não é uma exclusividade do cristianismo, mas de todas as formas de aproximação entre o religioso e a estrutura social ocorridas na modernidade que organizam os elementos dessa forma, opondo objetividade à subjetividade com um pendor para a objetividade, para a institucionalidade e, por conseguinte, apagando a possibilidade de aparecimento do fenômeno religioso e da singularidade. Kierkegaard, inclusive, aponta esse caráter que vai além do cristianismo ao indicar que:

toda religião em que há qualquer verdade, certamente no caso do cristianismo, visa uma transformação pessoal e quer, através da renúncia e da autonegação, afastar a pessoa de tudo isso, precisamente isso a que ela imediatamente se apega, ali onde ela imediatamente tem a sua vida. Para esse tipo de religião, como esta é entendida, o “ser humano” não tem nenhum uso. [KW XXIII, p. 248; SV XIV, p. 262].

Nos termos da filosofia kierkegaardiana, toda religião quer apresentar ao indivíduo a abertura para a singularidade, abertura essa que se evidencia com o fenômeno religioso e que, no caso do cristianismo, se faz presente com o ser-cristão, mas uma abertura que não se efetiva quando o “ser humano” enquanto indivíduo não é considerado ou, ainda, quando é transformado em número, em massa, em irreflexão. A *fé*, categoria central do fenômeno religioso, é justamente o elemento que se encarregaria de apresentar a abertura dessa singularidade, uma vez que a fé é “qualitativamente diferente” das outras formas de relação, pois “esta não é apenas o bem mais elevado, mas é um bem a que todos podem compartilhar”, de tal modo que “uma pessoa que deseja [a fé] para outra pessoa, deseja-a para si mesma; a pessoa que a deseja para si mesma, deseja-a para todo ser humano” [KW V, p. 10; SV III, p. 18]. A fé como a manutenção de uma diferenciação que singulariza é justamente o que

caracterizaria o fenômeno religioso, enquanto a institucionalização – do cristianismo ou de qualquer ser-religioso – teria por consequência o encerramento dessa abertura. Para Kierkegaard, não é apenas o caso que “o cristianismo não exista, mas que as pessoas em nossos dias não estão sequer no que eu chamaria de condição de religião, mas em um entranhamento para com ela, um desconhecimento, um tipo de paixão que toda religião deve requerer” [KW XXIII, p. 259; SV XIV, p. 273].

A “cristandade”¹⁶ deve ser entendida como um fenômeno moderno e que se interpõe à relação entre o indivíduo e o religioso, de tal modo que este produz um apagamento e um esvaziamento da potência de aparecimento do religioso. Para Kierkegaard, o pior inimigo do religioso não são os pecados, as heresias ou mesmo os “paganismos” ou o “ateísmo”, mas é justamente a oficialização e a institucionalização que subverte, perverte e subsume o religioso a um campo de indistinção, esvaziando a sua essencialidade. De forma enfática, há que se dizer que “por meio da cristandade o elemento dialético foi abolido” [X2 A 132], uma abolição que gera um impacto ainda mais contundente do que uma mera secularização.

Ao fim, considerando esse ponto, é possível notar que a preocupação de Kierkegaard não se volta para os movimentos de evidente e expressa secularização, nem tampouco para as críticas dirigidas desde fora, pois os sem-religião não são, para o filósofo, necessariamente sem-religião, pois resguardam a potência do devir, o que é essencialmente religioso. Ao contrário, é a institucionalização que se manifesta como um sem-religião essencial, pois esta falsifica e transveste o religioso em uma falsa abertura do ser-religioso, falsa abertura que só conduz à massificação, à indiferenciação e à segurança secular da ausência de singularidade.

¹⁶ Cristandade, por seu uso específico por parte de Kierkegaard, recebe uma carga conceitual única que, ao mesmo tempo que possui vinculação ao seu campo original de aparecimento, também suscita a possibilidade de um tratamento que vai além daquela condição inicial. John W. Elrod, sem atinar necessariamente para esse fato, acaba revelando esse caráter: “O Estado moderno acaba por ser uma luta egoísta por poder mascarado como uma virtude em um disfarce religioso. É isto que Kierkegaard quer dizer com seu famoso termo *Cristandade*. Cristandade não é simplesmente a igreja estatal; mais fundamentalmente, é o Estado liberal moderno, o qual é legitimado e sancionado pela religião na forma da igreja dinamarquesa. Cristandade é a queda da vida do alto plano da ética para uma visão de vida estética, onde o prazer é concebido como o mais elevado bem. Cristandade é a legitimada busca política dos interesses privados desprovida de obrigações éticas para com o próximo” (1981, p. 78). Trata-se, portanto, de um fenômeno tipicamente moderno, uma conjuntura política, cultural e social que Kierkegaard de forma acurada faz notar com seu conceito de cristandade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os apontamentos críticos kierkegaardianos com relação à cristandade não podem ser confundidos com uma possível crítica ao próprio cristianismo. Contudo, também não podem isentar as transformações do cristianismo oficial e institucional de suas mazelas. A “lógica” aplicada por Kierkegaard em sua análise e crítica faz uma inversão que precisa ser seguida com proximidade para que não acabe denotando elementos que não estavam nela inscritos. O filósofo dinamarquês volta-se contra a instituição religiosa de seu tempo, ou seja, a igreja luterana, por ver nela uma contrariedade com relação à existência essencial e fenomenicamente religiosa. O ser-religioso, dependente de uma disposição interior, subjetiva e singular, não só é afrontado pela institucionalização do cristianismo, mas é por vezes aniquilado por essa mesma institucionalização. Por interporem-se diante da experiência singular do indivíduo com a religião e, portanto, por interporem-se diante da manifestação do ser-religioso, a religiosidade institucional e a religião socializada (cristandade) acabam sendo o ponto de absoluto fechamento de qualquer experiência, não por um impedimento de confrontação, mas por uma perversão e uma subversão dos valores que eram assumidos como próprios do religioso. Em outras palavras, a grande acusação feita por Kierkegaard para com a Igreja e a Cristandade é o fato de que, assumindo um dizer supostamente legítimo e verdadeiro sobre o ser-religioso, estas instituições não fazem mais do que conduzir a si mesmas e aos seus seguidores para um caminho que é completamente contrário dessa abertura experiencial.

A crítica kierkegaardiana, portanto, não diz respeito única e exclusivamente ao “cristianismo”, este pensado como uma manifestação específica de formas de relação com a *fê*, mas diz respeito à própria abertura para a experiência religiosa, ou seja, para toda a experiência de fé. Há que se considerar, por fim, que os sentidos da reflexão feita por Kierkegaard transpõem os limites de seu tempo, de modo que a análise aqui apresentada – ainda muito histórica e contextual – poderia ser levada para um ponto em que a reflexão volta-se para a essência do embate entre ser-religioso e os impedimentos da institucionalização. Este, no entanto, é um movimento que demandaria uma nova carga reflexiva.

REFERÊNCIAS

- BONIFAZI, C. **Christendom attacked: a comparison of Kierkegaard and Nietzsche**. London: Salisbury Square, 1953.
- ELROD, J. W. **Kierkegaard and Christendom**. Princeton: Princeton University, 1981.
- KIERKEGAARD, S. **Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments**. Princeton: Princeton University, 1992. v. 12.
- _____. **Eighteen Upbuilding Discourses: Kierkegaard Writings**. Princeton: Princeton University, 1990. v. 5.
- _____. **Philosophical Fragments: Johannes Climacus**. Princeton: Princeton University, 1985. v. 7.
- _____. **Søren Kierkegaards Papirer**. København: Gyldendal, 1968.
- _____. **Søren Kierkegaards Samlede Værker**. Kjøbenhavn: GyldendalskeBoghandel, 1906.
- _____. **The moment and late writings**. Princeton: Princeton University, 1998. v. 13.
- LAW, D. R. The contested notion of “Christianity” in Mid-Nineteenth-Century Denmark: Mynster, Martensen, and Kierkegaard’s Antiecclesiastical, “Christian” Invective in the moment and late writings. In.: PERKINS, R. L. (Ed.). **International Kierkegaard Commentary 23: the moment and late writings**. Georgia: Mercer University, 2009. p. 43-70.
- MALESIC, J. Illusion and offense in Philosophical Fragments: Kierkegaard’s inversion of Feuerbach’s critique of Christianity. **International Journal for Philosophy of Religion**, Berlin, v. 62, n. 1, p. 43-55, Aug. 2007.
- NOVALIS. **Philosophical Writings**. New York: State University of New York, 1997.
- PERKINS, R. L. Kierkegaard’s “Instant Writings” on the Triumph of Aestheticism in Christendom. In: _____. (Ed.). **International Kierkegaard Commentary 23: the moment and late writings**. Georgia: Mercer University, 2009. p. 283-318.
- STEWART, J. **Kierkegaard Relations to Hegel Reconsidered**. Cambridge: Cambridge University, 2003.
- THOMPSON, C. L. Shapers of Kierkegaard’s Danish Church: Mynster, Grundtvig, Martensen. In: STEWART, J. (Ed.). **A companion to Kierkegaard**. Hoboken: Blackwell Publishing, 2005. p. 193-205.

