

O caso do pastor Adler e o *Anticristo*: a filosofia da religião entre Kierkegaard e Nietzsche

The case of Pastor Adler and the *Antichrist*: the philosophy of
religion between Kierkegaard and Nietzsche

Marcio Gimenes de Paula¹
marciogimenes@mackenzie.com.br

RESUMO: O propósito deste artigo é estudar a relação entre Kierkegaard e Nietzsche, desenvolvendo uma comparação entre *O livro sobre Adler* de Kierkegaard e o *Anticristo* de Nietzsche, o que será feito com o intuito de iluminar tanto as semelhanças quanto as diferenças entre os dois filósofos em relação tanto ao cristianismo quanto ao que Kierkegaard chamava de cristandade. Nesse sentido, de interesse particular é a caracterização da modernidade como um período de decadência espiritual, tema este desenvolvido através de diferentes obras de Kierkegaard e Nietzsche, não obstante o fato de ambos proporem soluções ou alternativas diferentes para o combate deste estado. Desse modo, uma análise destas duas visões em relação ao destino ou futuro do cristianismo se revela muito importante para a filosofia da religião e a ética.

Palavras-chave: Adler, Anticristo, cristianismo, cristandade, modernidade, decadência.

ABSTRACT: This article discusses the relation between Kierkegaard and Nietzsche by developing a comparison between Kierkegaard's *Book on Adler* and Nietzsche's *Antichrist*, in order to show both the similarities and dissimilarities between the two philosophers regarding both Christianity and what Kierkegaard called Christendom. In this sense, the characterization of modernity as a period of spiritual decadence – a theme developed in various works by Kierkegaard and Nietzsche – is of particular interest, in spite of the different solutions proposed by the philosophers for this malady. Thus, an analysis of these two different views of the fate or future of Christianity proves to be very important for philosophy of religion and ethics.

Key words: Adler, Antichrist, Christianity, Christendom, modernity, decadence.

¹ Universidade Presbiteriana Mackenzie FFLE- Faculdade de Filosofia, Letras e Educação.

Apesar de toda a diferença, tem-se a impressão de que Nietzsche prolonga diretamente a crítica do cristianismo moderno feita por Feuerbach e Kierkegaard... (Karl Löwith, 1985, p. 145).

O contexto filosófico de Kierkegaard e de Nietzsche

A contundente crítica de Nietzsche à cultura e ao cristianismo possui excelentes paralelos com a análise kierkegaardiana. O caso de Adler, que serviu como base para uma obra kierkegaardiana de análise dialética do cristianismo (e do hegelianismo), poderia ter sido igualmente instigante para o pensamento do autor alemão. A idéia de um pastor hegeliano urbano que vai para o campo, recebe uma *revelação especial* da parte de Deus (que exige o abandono da filosofia de Hegel), a disciplina a que ele é submetido pelas autoridades eclesiásticas e sua posterior negação (ou nova interpretação) da revelação certamente seriam interessantes numa hipotética análise nietzschiana. Tanto Kierkegaard como Nietzsche apreciavam *tipos psicológicos* ou pessoas que expressavam um determinado modo de pensar e uma determinada época².

As raízes do pensamento de Kierkegaard, assim como as de Nietzsche, estão nitidamente plantadas na filosofia alemã do século XIX (e na filosofia grega). Como bem apontou Löwith (1969), a filosofia alemã desse período é composta por um conjunto de pensadores que respondem, cada qual ao seu modo, aos desafios postos pela filosofia hegeliana. Assim sendo, para que se compreendam as críticas kierkegaardiana e nietzschiana à filosofia hegeliana e à cristandade é necessário situá-las no contexto adequado, ou seja, dentro da herança filosófica germânica, mais especificamente ainda dentro da filosofia da religião pós-hegeliana, que os alemães conceituam como *Religionsphilosophie*. A crítica filosófica da religião parte de Hegel, no século XIX, e acaba em Nietzsche, já no século XX. Trata-se de um evento alemão e protestante por excelência.

O caso Adler

O *Livro sobre Adler*, escrito por Kierkegaard entre 1846-1847, trata do caso do pastor dinamarquês Adolph Peter Adler (1812-1869), pároco na Ilha de Bornholm (em 1841), célebre estudioso de Hegel e autor de um livro de sermões (em 1843) onde Cristo, segundo ele mesmo, lhe ditara pessoalmente uma nova doutrina em forma de revelação (Kierkegaard, 1998, p. 339 [seleção de escritos de Adler]).

Tal declaração o levou a ser suspenso e, logo após, destituído de suas funções, constituindo-se num caso muito debatido na Dinamarca dos dias de Kierkegaard. Em 1845, Adler publicou sua defesa e começou sua retratação acerca

² Infelizmente, por motivos diversos, nem Kierkegaard leu a obra de Nietzsche nem o autor alemão entrou em contato com a obra kierkegaardiana. O professor George Brandes, pensador dinamarquês cosmopolita e um grande divulgador de Kierkegaard na Dinamarca (e na Europa), relata que enviou uma carta a Nietzsche, em 11 de janeiro de 1888, na qual recomenda ao filósofo a leitura de Kierkegaard, considerado por ele “um psicólogo profundo”. O filósofo lhe responde (em 19 de fevereiro do mesmo ano) afirmando que pretende, tão logo chegue à Alemanha, estudar a obra do autor escandinavo, fato impedido por sua enfermidade (Brandes, 1967; Høffding, 1949).

da revelação que afirmara ter recebido. A um primeiro olhar, o caso parece não ser muito significativo. Entretanto, a despeito do que afirma Walter Lowrie, que não acha o *Livro sobre Adler* tão importante dentro da arquitetura kierkegaardiana, a obra tem obtido destaque nos estudos kierkegaardianos mais recentes (Emanuel, 1996). Aliás, para Hohlenberg, ele será extremamente importante na arquitetura da obra kierkegaardiana (Hohlenberg, 1954³), fazendo-o crer que esse trabalho revele a face dialética kierkegaardiana como nenhum outro.

Surge, através dessa obra, a dúvida sobre o modo como a concepção subjetiva kierkegaardiana lida com um caso individual, como o de Adler. Há no *pastor revelado* algo de subjetivo ou não?

Para Kierkegaard, o pároco é alguém confuso, que perdeu a noção de obediência à autoridade religiosa (e do que significa propriamente autoridade). Ele é alguém que pode estar ligado a um subjetivismo, mas não a uma concepção subjetiva. Para Hustwit (s. d., p. 331-348), há uma clara diferença entre a confusão de Adler e o subjetivo Sócrates.

No *Livro sobre Adler*, Kierkegaard indaga como se pode compreender eticamente os conceitos de autoridade e de revelação. Seu objetivo é apontar a diferença entre a posição especulativa hegeliana e a posição cristã. Para que alguém receba uma *revelação*, é preciso antes que essa pessoa tenha autoridade diante dos outros. Tal autoridade só pode ser oriunda de Deus. Para a concepção kierkegaardiana, a autoridade divina é qualitativa. Nela não existe espaço para experiências meramente emocionais como a de Adler. A autoridade do apóstolo está na transcendência, já a do gênio encontra-se na imanência⁴. É por isso que Paulo sempre será maior que Adler e, a despeito de algumas dificuldades, será ouvido, pois tem autoridade para tanto. A autoridade é um poder conferido por Deus a um apóstolo. Tal poder encontra-se intimamente ligado com a proclamação daquilo que Deus ordena. Aqui, deve-se ter cautela para não confundir autoridade com poder político, que, a rigor, nem sempre implica autoridade legítima⁵.

Kierkegaard não pretende escrever sobre o pastor como um mero escritor, mas como um homem que diz ter recebido a revelação; somente isso lhe atrai a atenção: “[...] um homem com uma revelação, isto é algo que atrai inteiramente minha atenção, não minha curiosidade, mas minha atenção” (Kierkegaard, 1998, p. 20).

A esfera religiosa deve incluir a ética, e é por isso que se pode objetar a Adler e cobrar-lhe sobre sua conduta ética. Aliás, ele terá que se explicar perante a crítica, esclarecer a sua revelação, pois foi por essa esfera pública que ele optou. O pastor Adler não foi socrático e tampouco desenvolveu a sua interioridade. Um tal homem que recebe a revelação não deveria ter um aspecto até mesmo taciturno? Não parece ser esse o seu caso. Em seu caminho de autor de premissas, ele surge como uma face visível da sua época.

O barulho que Adler afirmara ter ouvido no dia de sua revelação é significativo. Ele revela que, na verdade, o referido pastor talvez estivesse mais preocupado com a publicidade do caso do que com o significado religioso do mesmo. Adler afirmara, num sermão de 1843, ter recebido uma revelação que lhe ordenara a

³ Notadamente o capítulo IX, intitulado *Concerning Adler*.

⁴ Kierkegaard evitou publicar o *Livro sobre Adler* quando o finalizou, pois o pastor viveu até 1869 e o autor dinamarquês não achou de bom tom personalizar a polêmica. Todavia, ele publicou, em 1849, um texto intitulado *Sobre a diferença entre um gênio e um apóstolo*, que é, de forma clara e confessa, referente ao caso Adler. Tal texto foi publicado numa obra denominada *Dois pequenos ensaios ético-religiosos* (juntamente com o texto *Um homem tem o direito de se deixar condenar à morte pela verdade?*, ambos assinados pelo pseudônimo HH). Tais textos foram publicados, em português, como adendos do *Ponto de vista explicativo da minha obra como escritor* (Kierkegaard, 1986).

⁵ A discussão acerca do critério da autoridade é melhor abordada em Watkin (1992, p. 27-40).

comunicação de uma nova doutrina. A ordem de Deus era para que ele abandonasse tudo que houvera escrito até então. Deve-se ter em mente aqui que ele era professor e autor de muitos livros de teologia e filosofia. Num primeiro exame, o caso parece revelar o choque de um indivíduo especial com o universal (a Igreja). Ainda mais: um indivíduo especial que detém uma revelação. Tal indivíduo parece tornar-se uma espécie de *fora-da-lei*. Como poderia tal indivíduo extraordinário conseguir juntar-se ao universal? Como poderia continuar andando pelas ruas? Se Adler fosse aquele que se rebaixa e é incompreendido pelos homens, ele poderia estar na esfera do cristianismo genuíno.

Um homem religioso, tal como Adler, jamais deve trocar o silêncio da sua interioridade pela publicidade, sob pena de desobedecer a Deus. Contudo, há uma justa medida aqui. O homem que recebe a revelação também deve transmitir sua mensagem aos seus semelhantes. A mensagem religiosa deve ser transmitida sempre ao *homem comum*, aquele por quem Cristo ofereceu o seu sacrifício e aquele que está sendo brutalmente esquecido pela cristandade, pelos movimentos de massa e pela filosofia especulativa. Adler é um pastor da cristandade e um filósofo especulativo, configurando-se em alguém que esqueceu da difícil missão da simplicidade de falar ao *homem comum*⁶.

O que Adler não entendeu, segundo Kierkegaard, é que a autoridade divina é qualitativamente decisiva e há uma dificuldade da dialética humana em entendê-la. A autoridade divina se constitui numa categoria, é uma possibilidade de escândalo, tal como o *Homem-Deus*. Por isso, ela não pode ser entendida pela perspectiva da filosofia, que pretende sempre superar o *senso comum*. Ora, se a autoridade é uma categoria, ou ela é aceita ou é recusada.

Segundo Kierkegaard, o cristianismo é uma decisão de cunho qualitativo-essencial. Sua verdade, nesses mais de 18 séculos, parece ter se ocultado. Para o cristianismo, a verdade eterna ocorre num primeiro momento e eternamente, daí a importância do conceito de instante no pensamento kierkegaardiano: "A verdade eterna não se tornou mais verdade com a ajuda dos milhares de anos, e nem tornou-se mais óbvia com a ajuda daqueles que dizem ser ela a verdade" (Kierkegaard, 1998, p. 37).

A forma de se comunicar a verdade mudou, mas ela não é mais verdade eterna agora do que o foi anteriormente. Evidentemente, o cristianismo não é uma verdade eterna equivalente à matemática ou aos teoremas ontológicos: "Certamente o cristianismo não é uma verdade de sentido matemático ou de teorema ontológico, contudo o cristianismo tem pouco a fazer com a categoria de sobrevivente pró ou contra, como é suposto" (Kierkegaard, 1998, p. 37).

O cristianismo é uma verdade paradoxal no tempo. O paradoxo faz o eterno tornar-se novamente algo no tempo. Todavia, tal paradoxo é ofensivo para a razão. Por isso, ele é objeto da fé. O paradoxo existiu com Cristo e sobrevive naqueles que são ofendidos e crêem na sua verdade. Assim sendo, sua importância não reside em ter existido por mil anos ou meia hora. Tornar-se cristão é ter uma realidade qualitativa. Ser cristão em qualquer época é, por esse motivo, ser contemporâneo de Cristo. A presença do paradoxo na história torna a contemporaneidade algo dispensável para o tornar-se cristão.

A idéia de querer ser contemporâneo de Cristo é a mesma idéia dos inimigos de Cristo. A tentativa de provar o cristianismo histórica e teoricamente é equivalen-

⁶ Maiores informações sobre a temática do homem comum em Kierkegaard podem ser obtidas em Bukdahl (2001). Penso que o debate entre o homem comum de Kierkegaard e o homem aristocrático de Nietzsche poderia ser objeto de um proveitoso confronto aqui. Todavia, por ser outro o foco desse artigo, deixo para desenvolvê-lo numa outra oportunidade.

te à sua falsificação. O cristianismo reside em outra esfera. A tese ateística, tal como pensam Feuerbach (1997) e Strauss (1846), cai no equívoco de querer observar o cristianismo historicamente. Rigorosamente falando, a ortodoxia e a apologética tradicional cometem o mesmo erro. Nesse sentido, ortodoxia e heterodoxia se unem para provar a possibilidade do cristianismo: "Querer provar o cristianismo é o mesmo que falsificá-lo. Afinal, o que quer o ateísmo? Ora, eles querem tornar o cristianismo provável... Mas a ortodoxia apologética também quer provar o cristianismo" (Kierkegaard, 1998, p. 39).

Não se pode compreender o cristianismo por categorias gregas, nem pela especulação esclarecida, tal como tentou fazer Hegel. Os teólogos e a cristandade recebem aplausos por fazer uma verdadeira ginástica no sentido de explicar aquilo que é, por essência, inexplicável: "Essencialmente o cristianismo não é história, pois essencialmente Cristo é o paradoxo que Deus uma vez tornou existente no tempo. Esta é a ofensa, mas é também o ponto de partida" (Kierkegaard, 1998, p. 40).

O que conta no cristianismo é a decisão qualitativa do indivíduo, por isso é que o começo é sempre renovado em cada geração. Se o cristianismo for observado a partir dos dias atuais, ele parecerá mais correto por ter sido vitorioso e ter atraído adeptos e prestígio. Com efeito, tornar-se cristão parece ser algo trivial e sem nenhuma importância ou decisão pessoal. Por isso é que o cristianismo, compreendido por essa perspectiva errônea, parece ser diferente e mais frio do que o cristianismo primitivo.

A disputa entre ortodoxia e heterodoxia não conseguiu discernir essa situação, não viu que no cristianismo o que ocorre é uma mudança de gênero. Dessa forma, Adler poderia ser o homem de que a cristandade necessitava. Afinal, trata-se de um homem que recebeu a revelação e está próximo dos apóstolos. Todavia, ele parece ser apenas um alarme diferente. A ortodoxia, sob o argumento de defender o cristianismo, defende apenas a história do cristianismo. Ora, para Kierkegaard, a ortodoxia zelosa é a mesma que matou Cristo e o próprio cristianismo. Para ela, os milagres jamais serão assimilados, nem os de ontem nem os de hoje. Somente a fé no paradoxo pode superar tal impasse.

Adler poderia ser o reformador que se procurava, pois, num tempo onde os sacerdotes servem de *intermediários*, alguém que recebe uma revelação poderia ser uma ameaça. Afinal, tal pessoa colocaria em perigo o sustento de tantos pastores que perderiam sua função de *vender* os pecadores para, posteriormente, poder negociar a *salvação*. Infelizmente, Adler não recebeu nenhuma revelação nem é alguém com um demoníaco desenvolvido (tal como Sócrates). Ele é, antes, reflexo de sua época, mas é também uma oportunidade para a crítica à cristandade e um risco para a mesma.

A cristandade tem diante de si um homem que afirma ter recebido uma revelação e uma nova doutrina da parte de Deus. Colocam-se diante dela algumas opções: ela refuta tal fato, ela aceita tal situação ou ela afirma a insanidade do pastor que recebeu a revelação. A insanidade não parece ser o caso de Adler. Ao menos, não será esse caminho que Kierkegaard julgará adequado para a real compreensão do caso do pastor. Assim sendo, resta concluir que ou se aceita sua revelação ou não. Todavia, Adler, após todas as censuras, volta atrás em suas supostas revelações, adequando-se aos ditames eclesiásticos. Tal atitude revela que ele é, em verdade, tanto uma sátira como um fenômeno da cristandade e do hegelianismo, como bem observa Kierkegaard: "Nesse evento que eu imaginei, há uma dupla sátira: que ele, essencialmente como um pagão, tornou-se um pastor cristão e que ele, que está consideravelmente fechado à essência do ser cristão, foi demitido" (Kierkegaard, 1998, p. 132).

O Anticristo

O *Anticristo: maldição sobre o cristianismo* é uma crítica da teologia e filosofia alemã (notadamente protestante) e da decadência da cultura. No entender de Nietzsche, somente o reconhecimento do cristianismo como uma religião da decadência possibilita a busca de sua essência. Ele – tal como Kierkegaard e toda uma tradição de escritores pós-hegelianos – também busca a essência de um cristianismo corrompido e decadente, como atesta Feuerbach:

O cristianismo moderno não pode apresentar mais nenhum testemunho a não ser *testimonia paupertatis*. O que ele ainda possui não possui de si, vive de esmolas dos séculos passados. Fosse o cristianismo moderno um objeto digno da crítica filosófica, poderia então o autor poupar o esforço da meditação e do estudo que lhe custou seu trabalho (Feuerbach, 1997, p. 20).

Em outras palavras, a decadência do cristianismo – ou daquilo que se intitulou dessa forma – é um instigante paralelo nas obras de Nietzsche e Kierkegaard. A obra nietzschiana *O Anticristo* foi recolhida – em seus muitos fragmentos – por seu amigo e professor Franz Overbeck, em janeiro de 1889, por ocasião do colapso do autor. Nela vislumbra-se aquilo que historicamente se denominou como o *ápice* da filosofia nietzschiana. Entretanto – para além de convenções – é profundamente instigante a capacidade que o filósofo tem de se colocar como um *psicólogo da cultura*. Muito mais proveitoso do que considerar essa obra como o ponto culminante da filosofia de Nietzsche talvez seja considerá-la como o lugar onde a humanidade decadente poderá efetivamente chegar. Mesmo com a dúvida que Overbeck lança sobre as suas premissas de que seu autor talvez estivesse equivocado em julgar que o cristianismo é uma mera continuação do Império Romano – e com todos os *recortes* de cunho ideológico feitos por sua irmã Elisabeth Förster Nietzsche, essa obra possui uma peculiar leitura do cristianismo e um diálogo com seus grandes pensadores. É possível perceber nela uma forte influência de Dostoiévski, Tolstói e Renan. Os dois primeiros romancistas russos influenciam diretamente Nietzsche através de suas obras *Os demônios*, *O idiota* (ambas de Dostoiévski) e *Minha religião* (de Tolstói). Percebe-se nelas o tom que Nietzsche transmite de um cristianismo *anárquico* e em oposição à igreja. Aliás, o próprio conceito de *idiota* – que significa, em grego, aquele que ignorou o mundo – o filósofo confere a Jesus Cristo, tomando-o por empréstimo do escritor russo⁷. Já Ernest Renan será criticado por sua obra *A vida de Jesus* (1992).

A primeira dificuldade que surge no exame do *Anticristo* é saber quem seria – ou se denominaria – de tal modo. Antes de examinar a questão na obra do pensador, cabe uma ressalva. A palavra *Der Antichrist* significa, em idioma alemão, não somente o *Anticristo*, mas aquele indivíduo que é anticristão. Já no idioma grego, a palavra evoca uma série de outras significações. Não se trata meramente de alguém que é contrário a algo, mas de alguém que se coloca como uma alternativa. Deve-se notar que tal significado foi perdido no idioma latino, mas que Nietzsche era um filólogo e profundo conhecedor desses idiomas. Para além da sutileza filológica, é importante perceber o significado teológico do termo. Trata-se não apenas da figura do diabo – no sentido cristão –, mas de um indivíduo singular que se coloca como o adversário de Deus⁸. Ciente de todos esses significados, o filósofo denomina-se no *Ecce Homo* como o Anticristo: “Eu sou o Anti-asno *par excellence*,

⁷ Maiores informações podem ser obtidas em Giacóia Júnior (1994).

e com isso um monstro universal – eu sou em grego e não só em grego, o *Anticristo* [...]” (Nietzsche, 1986, p. 83-84)⁸.

Nietzsche, tal como Kierkegaard, dedica uma profunda atenção ao seu leitor único em sua guerra contra teólogos, filósofos e um tempo em decadência. Ao criticar o caráter *imaginativo* da religião, a postura do filósofo assemelha-se ainda a certas críticas de Feuerbach:

Nem a moral nem a religião têm contato, no cristianismo, com ponto algum da realidade. *Causas* puramente imaginárias (“Deus”, “alma”, “eu”, “vontade livre”, ou também “a não-livre”); efeitos puramente imaginários (“pecado”, “redenção”, “graça”, “castigo”, “remissão dos pecados”). Um acordo entre *seres* imaginários (“Deus”, “espíritos”, “almas”); uma ciência *natural* imaginária (antropocêntrica: completa ausência do conceito de causas naturais); uma *psicologia* imaginária (puros mal-entendidos acerca de si mesmo, interpretações de sentimentos gerais agradáveis ou desagradáveis dos estados de *nervus sympathicus*, por exemplo, com a ajuda da linguagem de signos de uma idiossincrasia *religiosa-moral*, – “arrepentimento”, “remorso de consciência”, “tentação do demônio”, “a proximidade de Deus”); uma *teleologia* imaginária (“o reino de Deus”, “o juízo final”, “a vida eterna”) (Nietzsche, 2002, p. 44-45).

O homem moderno, objeto da crítica tanto de Nietzsche como de Kierkegaard, que se presta a tal tipo de imaginação é o homem decadente. De tal decadência não escaparam nem mesmo os povos germânicos, aqueles a quem filósofo denominava como *hiperbóreos*, os únicos que outrora sabiam o caminho da sua própria felicidade, antes da *enfermidade da modernidade*: “Dessa modernidade estamos todos enfermos – da paz ambígua, do compromisso covarde, de toda a virtuosa sujidade própria do moderno sim e não” (Nietzsche, 2002, p. 31).

Segundo Nietzsche, os nórdicos, povo até então caracterizado por uma forte religião e mitologia, ao não banirem o cristianismo, acabam por adquirir, como que por uma espécie de maldição, os seus piores instintos: a doença e a decadência, assim como o protestantismo, por se render ao hegelianismo, traz, dentro de si, o germe de sua própria destruição. Tal povo passa também a exibir uma ausência da capacidade de criar novos deuses, ou deuses mais humanizados:

Que as fortes raças da Europa nórdica não tenham rechaçado de si o Deus cristão é algo que em verdade desonra seus dotes religiosos, para não falar do seu gosto. Deveriam ter acabado com semelhante engenho enfermo e decrepito de *décadence*. Mas, por não haverem acabado com ele, pesa sobre elas uma maldição: acolheram em todos os seus instintos a enfermidade, a senilidade, a contradição. Desde então não criaram nenhum Deus! Quase dois milênios e nenhum Deus novo! Pelo contrário, inclusive agora, é como se existisse por direito, como se fosse um *ultimatum* e um *maximum* da força configuradora de deuses, do *creator spiritus* no homem, esse deplorável Deus do monótono-teísmo cristão! Esse híbrido produto decadente, feito de cera, conceito e contradição, no qual têm sua sanção todos os instintos da *décadence*, todas as covardias e os cansaços da alma! (Nietzsche, 2002, p. 49).

O cristianismo, assim como o budismo, é uma religião da decadência. Todavia, deixando de lado sua análise¹⁰, há o interesse nietzschiano na figura de Cristo,

⁸ Maiores informações podem ser obtidas em Allmen (1972).

⁹ Note-se aqui, tal como enfatiza o tradutor brasileiro, que, na Roma Antiga, os não-cristãos usavam a imagem do asno para zombar dos cristãos. Nietzsche coloca-se tanto como uma alternativa ao cristianismo como na qualidade de seu adversário.

¹⁰ Que pode ser melhor observada na parte segunda da obra Giacóia Júnior (1997).

voltando-se para a compreensão do tipo psicológico do *ressurreto*, fato que o aproxima da concepção kierkegaardiana. Para Nietzsche, os Evangelhos já são – por si só – de difícil compreensão e pioram ainda mais quando supostas tradições – equivalentes a *lendas de santos* – passam a ser interpretadas por *embusteiros* como Strauss: “As histórias de santos são a literatura mais ambígua que existe: aplicar a ela o método científico, se não existem outros documentos, me parece uma coisa condenada de antemão – mera ociosidade erudita[...]” (Nietzsche, 2002, p. 64).

Igualmente complexa é a idéia de *herói* e de *gênio* que Renan atribui ao Cristo. Tanto a figura do *herói* como a do *gênio* movimentam-se no plano imanente, ao passo que o cristianismo é ligado ao plano transcendente. Note-se que tal concepção nietzschiana aproxima-o novamente de Kierkegaard, notadamente no *Livro sobre Adler* e no texto *Sobre a diferença entre um gênio e um apóstolo*. Diferentemente de qualquer *herói*, o cristão caracteriza-se pela não-resistência ou pela passividade, apontando sempre para uma teleologia exterior a si mesmo. Já o gênio possui uma teleologia própria e encerrada em si mesmo. Portanto, no entender de Nietzsche, Renan comete um erro crasso: “O senhor Renan, este bufão *in psychologicis*, tem conferido ao tipo de Jesus os conceitos mais *inapropriados* que pode haver: o conceito de *gênio* e o conceito de *herói*” (Nietzsche, 2002, p. 64).

Diferentemente do que julgava Renan, o cristianismo não deve ser entendido dentro da estrutura *imperial*, e o Cristo está, tal como já enxergou Dostoiévski, muito mais próximo da figura do *idiota*, que passa indiferente a problemas pontuais, do que de um imperador. O cristianismo, posterior ao tipo psicológico do redentor, não passa de um grande mal-entendido, e, talvez, o que tenha restado do que se convencionou intitular como cristianismo são apenas os mais baixos instintos: “Vou voltar atrás, vou contar a *autêntica* história do cristianismo. A palavra ‘cristianismo’ já é um mal-entendido. No fundo, não houve mais do que um cristão, e esse morreu na cruz” (Nietzsche, 2002, p. 77).

Tal texto nietzschiano bem poderia ter sido escrito por Kierkegaard, que, em meio à cristandade, buscava o conceito de *crístico*. Contudo, parece haver uma clara diferença de interpretação entre Kierkegaard e Nietzsche no que se refere à figura do apóstolo Paulo. Na visão nietzschiana, ele era *meio judeu e meio letrado*, configurando-se como a mais cruel face dessa religião decadente e degenerada. Ele viveu sob o signo de ser um dos *gênios* do cristianismo e o sistematizou, enfatizando-lhe doutrinas estranhas, como a ressurreição. Há, em seu trabalho, sinais de um poder sacerdotal que não consegue mais se ocultar em detrimento de um assumir-se enquanto cristão no mundo. Já para Kierkegaard, Paulo foi muito mais do que um gênio, mas um apóstolo. Aliás, como gênio ele jamais poderia ser comparado a Platão ou Shakespeare:

Como gênio, Paulo não pode equiparar-se nem a Platão nem a Shakespeare; como autor de belas comparações, ocupa uma posição muito pouco elevada; como estilista, o seu nome é perfeitamente desconhecido – e como fabricante de tapetes, confesso desconhecer o grau de sua arte. O melhor é transformar sempre em gracejo uma seriedade feita de tolice para fazer aparecer a verdadeira seriedade, a saber, que Paulo é apóstolo; e como apóstolo não tem nenhuma semelhança com Platão, Shakespeare, os estilistas e os fabricantes de tapetes, que todos (Platão, Shakespeare e o tapeceiro Hansen) não podem de modo algum comparar-se com ele (Kierkegaard, 1986, p. 160).

Paulo converte-se ao cristianismo por intermédio de uma visão que derruba-o ao chão e compromete sua capacidade de discernimento. Para Nietzsche, o cristianismo é exatamente essa doença que turva a visão, refletindo a doença enquanto sintoma da decadência:

O homem religioso, tal como a Igreja *quer*, é um *decadent* típico, o momento em que uma crise religiosa possui um povo vem sempre caracterizado por epidemias nervosas. O “mundo interior” do homem religioso se assemelha, até confundir-se com ele, ao “mundo exterior” dos sobreexcitados e extenuados. Os estados “supremos” em que o cristianismo pairou sobre a humanidade, como valor de todos os valores, são formas epilépticas[...] (Nietzsche, 2002, p. 97).

Curiosamente, pode-se notar aqui que, mesmo havendo uma discordância entre Kierkegaard e Nietzsche no que se refere à figura do apóstolo Paulo, a análise do tipo decadente pode ser perfeitamente aplicável ao pastor Adler, aos teólogos e pastores da cristandade, assim como aos professores do hegelianismo.

Mesmo Lutero, aos olhos de Nietzsche, nada mais era do que um monge ressentido, alguém que nada compreendeu do Renascimento, voltando-se contra a igreja exatamente, quando a própria conduta do estabelecimento eclesiástico apontava para um fim daquilo que se denominava igreja. Por isso, na interpretação nietzschiana, Lutero era um ressentido, alguém apegado aos piores instintos do cristianismo e incapaz de enxergar os valores do mundo antigo, por isso incapaz de enxergar a Renascença. Nesse sentido, o ressentido é um reformador, jamais alguém que pode renascer:

Um monge alemão, Lutero, foi a Roma. Esse monge, que levava em seu corpo todos os instintos de um sacerdote fracassado, se indignou em Roma *contra* o Renascimento [...] Em lugar de compreender, com a mais profunda gratidão, o enorme acontecimento que havia ocorrido, a superação do cristianismo na sua própria *sede* (Nietzsche, 2002, p. 120).

Kierkegaard também era crítico de Lutero e de algumas de suas posições. Por isso, nunca se pode tomá-lo como um reformador do cristianismo. Sua estratégia renovadora, se é que existia, era irônica e muito mais próxima de Sócrates do que de alguma afirmação positiva do cristianismo. O máximo que ele fez pelo cristianismo foi denominar-se como um *corretivo*, como alguém que não sabia o que era o cristianismo, como alguém que proclamou o final do cristianismo do Novo Testamento, transformando-o numa espécie de *slogan*.

A filosofia alemã forma-se, no entender de Nietzsche, na esteira da Reforma de Lutero. Leibniz, Kant, Hegel e muitos outros filósofos estão intrinsecamente ligados ao evento da Reforma protestante. Os alemães transformam em filosofia a sua própria fé. Por isso, de forma não fortuita, o pastor Adler parece mais perto de Nietzsche do que se pode imaginar, ou, no dizer do próprio filósofo:

Entre os alemães sou compreendido imediatamente quando digo que a filosofia está corrompida pelo sangue de teólogos. O pároco protestante é o avô da filosofia alemã, e o próprio protestantismo é o seu “*peccatum originale*” (Nietzsche, 2002, p. 39).

Referências

- ALLMEN, J. J. 1972. *Vocabulário bíblico*. 2ª ed., São Paulo, ASTE.
BRANDES, G. 1967. *Søren Kierkegaard*. København, Gyldendals Uglebøger.
BUKDAHL, J. 2001. *Søren Kierkegaard and the common man*. Grand Rapids, Eerdmans.
EMANUEL, S.M. 1996. *Kierkegaard and the concept of revelation*. New York, State University of New York.
FEUERBACH, L. 1997. *A essência do cristianismo*. 2ª ed., Campinas, Papirus Editora.
GIACÓIA JÚNIOR, O. 1994. *O Anticristo e o romance russo*. Primeira versão. Campinas, IFCH/UNICAMP.

- GIACÓIA JÚNIOR, O. 1997. *Labirintos da alma: Nietzsche e a auto-supressão da moral*. Campinas, Editora da UNICAMP.
- HØFFDING, H. 1949. *Kierkegaard*. 2ª ed., Madrid, Revista de Occidente.
- HOHLENBERG, J. 1954. *Søren Kierkegaard*. New York, Pantheon Books.
- HUSTWIT, R. s.d. Adler and the Ethical: A Study of Kierkegaard's On Authority and Revelation. *Religious Studies*, I(21):331-348.
- KIERKEGAARD, S.A. 1998. *The book on Adler*. Princeton, Princeton University Press.
- KIERKEGAARD, S.A. 1986. *Ponto de vista explicativo da minha obra como escritor*. Lisboa, Edições 70.
- LÖWITH, K. 1985. Nietzsche e a completude do ateísmo. In: VV. AA. [Pierre Klossowski, Danko Grlic, Jean-François Lyotard, Gilles Deleuze, Sarah Kofman, Eric Blondel, Karl Löwith, Eugen Fink e Eric Clémens] *Nietzsche hoje?* São Paulo, Editora Brasiliense, p. 140-167.
- LÖWITH, K. 1969. *De Hegel à Nietzsche*. Paris, Gallimard.
- NIETZSCHE, F. 1986. *Ecce homo*. 2ª ed., São Paulo, Editora Max Limonad.
- NIETZSCHE, F. 2002. *O Anticristo: maldición sobre el cristianismo*. 5ª reimpr., Madrid, Alianza Editorial.
- RENAN, E. 1992. *Vie de Jésus*. Paris, Arléa.
- STRAUSS, D.F. 1846. *The life of Jesus, critically examined*. London, Chapman Brothers.
- WATKIN, J. 1992. The criteria of ethical-religious authority: Kierkegaard and Adolph Adler. *Acme, Anali della Faculta di Lettere e Filosofi dell'Universita degli Statale di Milano*, jan.-abr., p. 27-40. São Paulo, Brasil