

A interpretação de Nietzsche sobre o fundamento primordial do Cristianismo

The interpretation of Nietzsche on the primordial bedding of the Christianity

Renato Nunes Bittencourt

seminarioppgf@yahoo.com.br

Doutorando em Filosofia pelo PPGF-UFRJ/Bolsista do CNPq

Resumo

Conforme veremos no decorrer deste artigo, Nietzsche, apesar de direcionar contundentes críticas ao Cristianismo institucionalizado e ao seu sistema moral de caráter normativo, elabora em *O Anticristo* uma surpreendente interpretação sobre o tipo psicológico de Jesus, considerando haver uma grande incongruência axiológica entre a práxis evangélica do Nazareno e a apropriação de seu legado pelos seguidores cristãos, os quais, segundo o juízo de Nietzsche, por concederem elementos moralistas e teleológicos ao modo de vida evangélico de Jesus, distorceram profundamente os seus ensinamentos, sustentados por uma compreensão imanente da experiência divina, cujo fundamento axiológico primordial residia na beatitude.

Palavras-chave: beatitude; amoralidade; crístico; Jesus; pecado.

Abstract

As we will see in elapsing of this paper, Nietzsche, although to direct forceful critical to the institutionalized Christianity and to its moral system of normative character, a surprising interpretation elaborates in *The Anti-Christ* on the psychological type of Jesus, considering to have a great axiologic incongruity enters the gospel praxis of the Nazarene and the appropriation of its legacy for the Christian followers, which, according to judgment of Nietzsche, for granting moralists and teleological elements to the gospel way of life of Jesus, had deeply distorted its teachings, sustentated in an understanding immanent of the divine experience, whose primordial axiologic bedding inhabited in the beatitude.

Key words: beatitude; amorality; cristic; Jesus; sin.

Pensar o fundamento primordial do Cristianismo, em Nietzsche, consiste em se analisar de que modo se constituiu a atividade evangélica de Jesus, suas valorações inerentes e o estatuto da experiência de interatividade com o âmbito divino, enfatizando-se ainda a apropriação de tal visão de mundo, em suas origens histórico-sociais, por aqueles que se postulavam os seguidores da "fé cristã", independentemente de que tal apropriação venha a respeitar ou não o âmago da práxis evangélica de Jesus¹.

Nietzsche, na formulação da sua tipologia psicológica de Jesus, interpreta a sua práxis evangélica através de um enfoque imanente, retirando-lhe os traços sobrenaturais e morais concedidos pela tradição teológica cristã. Ao propor a eliminação dos elementos que são axiologicamente contrários ao espírito beatífico de Jesus, elementos adicionados continuamente

¹ Há que ressaltar que, conforme veremos ao longo deste texto, os seguidores dos ensinamentos de Jesus, segundo a perspectiva nietzschiana, caracterizaram-se justamente pela inserção de valores morais e conceitos estranhos ao âmbito existencial e religioso no qual o Nazareno estabeleceu a sua prática evangélica.

pelas interpretações tendenciosas dos seus primeiros seguidores, Nietzsche estabelece uma rigorosa depuração dos aspectos não condizentes com aqueles que seriam os autênticos valores crísticos. Aliás, se aproveitarmos o discurso do Príncipe Michkin d' *O Idiota*, de Dostoiévski, poderíamos dizer que, se porventura Jesus se deparasse com os acréscimos absurdos concedidos pela moralidade cristã aos seus feitos e aos seus princípios axiológicos, certamente ele também perceberia na ideia que dele se fez ao longo da história do Cristianismo a negação de tudo aquilo que ele realizou em sua experiência evangélica, ou, por outras palavras, veria na ideia que a estrutura eclesiástica faz de sua vida um verdadeiro "Anticristo" (DOSTOIÉVSKI, 2002, p. 606).

É justamente Dostoiévski que fornecerá a Nietzsche um substrato axiológico para a compreensão do tipo psicológico de Jesus, perspectiva que se afastará radicalmente da cristologia de Ernest Renan, que projetara as qualidades românticas de "herói" e "gênio" na personalidade do Nazareno². Segundo o discurso nietzschiano, as ideias de herói e de gênio não corresponderiam ao momento da realidade judaica de então. Para a compreensão da genuína práxis originária do Cristianismo o conceito de "idiota" aplicar-se-ia de modo mais conveniente ao Nazareno (NIETZSCHE, 2007, p. 35-36). No contexto nietzschiano, esse termo adquire uma poderosa conotação filosófica, destituído da acepção negativa utilizada pelo senso comum, conquistando assim uma referência a uma espécie de tipologia ética que rompe sutilmente com os padrões gregários estabelecidos, pois o "idiota" é indiferente aos padrões estabelecidos. Tal definição polêmica se baseia na influência que a narrativa de Dostoiévski causa no discurso nietzschiano, de modo que o personagem Michkin, um misto de enfermo, sublime e infantil, seria uma espécie de avatar moderno de Jesus³. Para Nietzsche, o acerto de Dostoiévski consistiu em intuir psicologicamente o modo de ser do Nazareno, sem lhe acrescentar valorações extrínsecas:

Eu conheço apenas um psicólogo que viveu num mundo onde o Cristianismo é possível, onde um Cristo pode surgir a qualquer momento. É Dostoiévski. Ele adivinhou Cristo: – e ele permaneceu instintivamente protegido da representar esse tipo com a vulgaridade de Renan. (NIETZSCHE, 1980, p. 409)

Poderíamos tentar refutar a tese nietzschiana postulando a ideia de que a tipologia de "idiota" é estranha ao caráter de Jesus.⁴ Todavia, Nietzsche demonstra a consistência de tal perspectiva interpretativa mediante os conteúdos fornecidos pelos próprios relatos evangélicos, ainda que recomendasse o cuidado filológico na análise dos textos bíblicos (NIETZSCHE, 2007, p.

² Com efeito, Renan diz em sua *Vida de Jesus*, Cap. XXIII (1915, p. 312). "[...] É agora o incomparável Herói da Paixão, o fundador dos direitos da consciência livre, o perfeito modelo, que todas as almas amarguradas que sofrem não de estudar para se fortalecerem e consolarem" Já no Cap. XXVIII, p. 373, Renan faz referência a uma espécie de "vontade heróica" de Jesus. Já a noção de "gênio" pode ser encontrada em *São Paulo*, Cap. III (1945, p. 46), fragmento em Renan diz que Jesus seria um "Homem de Gênio".

³ Sobre as relações entre Nietzsche e Dostoiévski acerca da psicologia do "Idiota", remeto ao texto de FOGEL, 2003, p. 51-70.

⁴ JASPERS é um crítico da formulação nietzschiana do tipo psicológico do Nazareno, dedicando um capítulo de *Os Mestres da Humanidade* ao estudo da vida e da doutrina de Jesus, descartando, por uma má compreensão desse conceito na dinâmica axiológica e filológica d'*O Anticristo*, a definição de "idiota" postulada por Nietzsche para a personalidade do Nazareno. Com efeito, na p. 126 da citada obra, Jaspers afirma que "a interpretação de Nietzsche sobre o tipo psicológico de Jesus não convence ninguém". Nesse ponto, não concordamos com Jaspers, justamente pelo fato de que é possível estabelecermos outras formas de compreendermos a práxis evangélica de Jesus independentemente de quaisquer tipos de preconceitos morais e/ou teológicos, tal como Nietzsche propõe mediante o conceito de "Idiota", que, cumpre ressaltar, é apenas mais uma hipótese hermenêutica acerca da psicologia evangélica, e não a sua definição unívoca.

63), em decorrência dos acréscimos e recortes que eles sofreram no decorrer do tempo, acidental ou incidentalmente. Em decorrência desses fatores, a "psicologia do Redentor", para ser adequadamente compreendida, requer um esforço intuitivo do investigador, pois está contida nos Evangelhos, ainda que mutilada ou carregada de traços alheios (NIETZSCHE, 2007, p. 35). Não é com erudição filológica que Nietzsche pretende se aproximar da figura de Jesus, porém por meio de uma reconstituição de seu tipo psicológico, que se funda em conhecimento intuitivo⁵.

Mediante essa questão, talvez uma das chaves que nos permitem decifrar essa ideia de "idiota" na vivência crística se encontre no contexto da seguinte narrativa evangélica: "Meu reino não é deste mundo. Se meu reino fosse deste mundo, meus súditos teriam combatido para que eu não fosse entregue aos judeus. Mas meu reino não é daqui" (João, 18, 36).

Ao contrário das esperanças messiânicas dos judeus de uma instauração de um onipotente Reino Divino na Terra como um Estado político propriamente dito, o "Reino de Deus" de Jesus está além de qualquer definição concreta, não encontrando assim qualquer paralelo com a ordem extensiva da realidade. É então a partir dessas características que se estabelece uma axiologia do "idiota" na prática evangélica, mediante a negativa de qualquer pretensão política acerca do advento do "Reino de Deus", em verdade um estado destituído de temporalidade e materialidade. O "idiota" caracteriza-se então por não se importar com as tramas históricas e políticas vigentes em sua sociedade, pois que o foco de sua atenção psíquica está direcionado para aspectos intensivos de sua própria intimidade afetiva, livres de qualquer vínculo com as futilidades da mera realidade concreta (NIETZSCHE, 2007, p. 39)⁶. Jesus de modo algum nega a "cultura", pois ele nem mesmo a conhece como tal; mais ainda, a "cultura" não teria nenhum significado para ele. A tipologia do "idiota" representa assim uma pessoa de caráter "extrassocial", que não se enquadra nos critérios normativos da coletividade social⁷. Mais ainda, concordando com a esclarecedora argumentação de Müller-Lauter, podemos até mesmo dizer que a atividade de Jesus e seus próprios valores intrínsecos estavam além de toda a moral (MÜLLER-LAUTER, 1999, p. 53). Nessas condições, o tipo psicológico do Nazareno, suas valorações e disposições evangélicas seriam categoricamente "amorais". A tipologia simbólica do "idiota" é a de uma pessoa com traços de inocência e ingenuidade em sua personalidade, pois que ele não participa da constituição do sistema normativo de sua cultura e, sendo "inocente", ele é, portanto, "amoral", porque a sua axiologia não se fundamenta em valores normativos de "Bem" ou "Mal" e tampouco os reconhece como efetivamente existentes. Conforme os comentários de Pierre Gisel,

O homem não-doente, que não reage, é antes de mais nada o homem que não julga e não interfere. Para ele, toda realidade tem seu próprio direito, além do Bem e do Mal. Ele não deprecia a realidade por ressentimento. É o homem que considera o devir inocente, que tem atitude de criança, atitude de Jesus. Está tanto além do "eu sou responsável" como do "qualquer um deve ser responsável". (GISEL, 1981, p. 103)

⁵ Para mais detalhes dessa perspectiva interpretativa, ver Kühneweg (1986).

⁶ Para mais detalhes de tal questão, ver Frezzatti (2006, p. 165-166).

⁷ Destaco que tal ideia é também sustentada por Barros (2002, p. 63).

A criança evangélica abre suavemente o caminho para a singularidade do "homem transvalorado", sem fazer oposições nem estabelecer contendas. Eugen Biser argumenta que o "Cristianismo originário é a infância livre de toda discórdia e contradição e acolhida ao mesmo tempo no espiritual, um ser-homem que descansa ingenuamente em si mesmo" (BISER, 1974, p. 122). Na narrativa bíblica encontramos a corroboração da existência de uma disposição amoral em Jesus quando este, ao ser denominado "bom" por um homem admirado por suas qualidades, descarta veemente tal titulação, afirmando que apenas "Deus" pode ser considerado como tal: "Certo homem de posição lhe perguntou: 'Bom Mestre, que devo fazer para herdar a vida eterna?' Jesus respondeu: 'Por que me chamas bom? Ninguém é bom, senão só Deus!'" (Lucas, 18, 18-19).

Os valores evangélicos propostos e demonstrados por Jesus eram do âmbito do íntimo humano, sem qualquer correspondência com a realidade efetiva, de maneira que o seu enunciado "Reino dos Céus", segundo a interpretação de Nietzsche, representa um símbolo livre de qualquer preconceito eclesiástico, vivência beatífica simbólica, na qual o indivíduo que compreendesse a intensidade do contato com o divino se sentiria imerso em um estado de espírito de grande júbilo que potencializa a sua capacidade de criar sem depender de qualquer determinação externa (NIETZSCHE, 2007, p. 39). Jesus não pretendia construir uma Igreja como um complexo organismo social, depositário exclusivo de um poder espiritual capaz de competir com o poder temporal, talvez até mesmo absorvê-lo em si. Quando Nietzsche diz que "o Cristianismo [originário] nega a Igreja", é justamente a tendência sacerdotal de se organizar através de aparatos eclesiásticos, em que a relação entre o devoto e o divino ocorre através da mediação clerical (NIETZSCHE, 2007, p. 34). A prática evangélica independe de uma instituição eclesiástica formal para que ela seja realizada. Tal como Jesus expôs aos seus discípulos, "Onde houver dois ou três estiverem reunidos em meu nome, ali estou eu no meio deles" (Mateus, 18, 18).

Como consequência da interpretação distorcida da Paixão de Cristo por parte dos devotos, ainda que se preconize como um dos dogmas mais importantes o que se refere ao evento da postulada Ressurreição, perde-se a compreensão global da vivacidade e poder transformador da mensagem crística a partir do momento em que os seus fiéis seguidores não compreendem na sua experiência dolorosa um caráter de afirmação evangélica da existência, na qual o âmago de sua prática de vida é transmitido para a humanidade (NIETZSCHE, 2007, p. 42). A ideia que se estabelece de Jesus como aquele que sofreu para redimir a humanidade de seus "pecados", assim como da imagem da Paixão como recurso destinado a exercer efeito moral sobre a consciência dos fiéis, de modo algum corresponde àquele que seria o genuíno espírito crístico, disposição que suprime justamente toda noção de dívida moral a ser quitada pelo indivíduo para com Deus, interação religiosa que se torna a história de redenção da humanidade. A Paixão, o acontecimento que representaria a culminação da obra evangélica de Jesus, se torna o mecanismo teológico que reteria a individualidade dos fiéis diante dos seus parâmetros normativos. Nietzsche afirma que

Esse "portador da boa nova" morreu como viveu, como ensinou – não para "redimir os homens", mas para mostrar como se deve viver. A *prática* foi o que ele deixou para a humanidade: seu comportamento ante os juízes, ante os esbirros, ante os acusadores e todo tipo de calúnia e escárnio – seu comportamento na cruz. Ele não resiste, não defende seu direito, não dá um passo para evitar o pior; mais ainda, ele provoca o pior... E ele pede, ele sofre, ele ama com aqueles, *naqueles* que lhe fazem mal... As palavras que ele diz ao *ladrão* na cruz contêm todo o evangelho. "Este foi verdadeiramente um homem divino, um filho de Deus" – diz o ladrão⁸. "Se sentes isso – responde o Salvador – "então estás no *paraíso*, és também um filho de Deus..." Não defender-se, não encolerizar-se, não atribuir responsabilidade... mas tampouco resistir ao mau – *amá-lo*... (NIETZSCHE, 2007, p. 42).

Talvez um dos dispositivos hermenêuticos para a compreensão do espírito crístico originário se localize no preceito evangélico de "não resistirmos ao homem mau" (Lucas, 5, 39); tal preceito, efetivado na prática existencial, consiste em não levantarmos quaisquer tipos de oposições em relação aos nossos detratores, mesmo nas condições mais desfavoráveis, pois a vivência evangélica de antemão rompe com os parâmetros valorativos da realidade cotidiana, e o fato de o indivíduo lutar por seus direitos e tomar parte na ordem estabelecida é contradizer a liberdade existencial proporcionada pela aplicação da ética evangélica. A capacidade beatífica de não resistirmos ao mal que nos é feito significa a supressão da reatividade violenta perante os nossos ofensores; se estes nos atormentam, devem receber como resposta o amor, cujo efeito tonificante suprime as virulentas disposições vingativas. Esse posicionamento diante da existência fez de Jesus um valoroso realizador do conceito nietzschiano de *amor fati*, como expresso no *Ecce Homo*: "Minha fórmula para a grandeza do homem é *amor fati*: nada querer diferente, seja para trás, seja para a frente, seja em toda a eternidade. Não suportar apenas o necessário, menos ainda ocultá-lo – todo idealismo é mendacidade ante o necessário – mas amá-lo... (NIETZSCHE, 2001, p. 51).

Tal perspectiva se justifica por Jesus ter afirmado o sofrimento que lhe foi imposto pelo clero judeu sem formular qualquer imprecação contra os seus inúmeros detratores; na verdade, nada fez para afastar de si esse destino. A experiência do *amor fati* de Jesus, portanto, é a incapacidade instintiva de se renunciar ao estímulo da dor, e esse seria um possível elemento trágico de sua existência, pois não há uma intervenção superior para retirá-lo desse estado de tormento, o qual na verdade, não serve de objeção ao existir, mas antes se configura como a sua poderosa expressão. Conforme a interpretação concedida por Oswaldo Giacóia ao tema problematizado por Nietzsche,

A prática vivenciada do amor universal, pregada por Jesus de Nazaré, conduziu-o à morte como a consequência inevitável dessa pregação. O que dela remanesceu não foi uma doutrina, não foram dogmáticos artigos de fé, mas o modelo de uma práxis: a atitude, a postura perante os acusadores, os perseguidores, caluniadores, magistrados, a efetiva não-resistência ao ódio, ao escárnio, ao extremo da ignomínia e do martírio na cruz: não resistir ao mau, não se defender, não sustentar o próprio direito, compadecer-se sinceramente de quem pratica o mal. (GIACÓIA, 1997, p. 77)

⁸ É importante destacarmos que Nietzsche comete um equívoco de citação ao colocar na boca do ladrão a frase na qual se proclama a divindade de Jesus, quando na verdade teria sido um centurião romano que enunciara tal sentença (Mateus, 15, 39).

Na Paixão de Jesus se evidencia a culminação de sua mensagem beatífica, justamente a possibilidade de vencermos o colérico espírito de reparação mediante o perdão aos "inimigos". Jesus, diante do sofrimento e da sua morte iminente, não renunciou ao cerne de seu evangelho, não por uma esperança de eternidade espiritual em um além-mundo, mas por compreender que nenhuma intervenção humana, a politicagem dos sectários judeus, o ódio intransigente dos sacerdotes, poderia suprimir a força criativa latente nos seus ensinamentos, na sua conduta prática e na sua fusão religiosa com o divino. Por ser uma pessoa intrinsecamente jubilosa, Jesus se demonstrou capaz de vivenciar de forma plena toda experiência de sofrimento, pois nenhuma dor, nem mesmo a iminência da morte, são capazes de destruir a autêntica felicidade sustentada pela interação humana com o divino.

A própria ideia de "hora da morte" tão tradicional para a moralidade cristã não faz sentido algum para a experiência evangélica, talvez seja mesmo a sua antagonista. O *memento mori* internalizado pela cultura medieval é um sintoma de adoecimento psíquico e afastamento da beatitude crística, pois esta se encontra numa esfera axiológica que rompe com os paradigmas extensivos de "vida" e "morte". Somente existe a "vida eterna", e essa encontra a sua significação e beleza no átimo de tempo, no instante criativo da experiência beatífica. Para Nietzsche,

[...]. Todo o conceito de morte natural *está ausente* no evangelho: a morte não é uma ponte, uma passagem, ela não está presente, pois pertence a um mundo inteiramente outro, apenas aparente, útil apenas para signos. A "hora da morte" não é um conceito cristão – a "hora", o tempo, a vida física e suas crises não chegam a existir para aquele que ensina a "boa nova"... (NIETZSCHE, 2007, p.41-42)

A pessoa que vivencia a beatitude crística, portanto, exclui de sua experiência afetiva e cognitiva toda consideração pelo morrer, e talvez até mesmo pelo viver enquanto mera extensividade, pois a alegria evangélica transfigura a própria individualidade, imergindo-a na esfera do divino. A experiência cristã original se realiza na própria imanência, independentemente de uma hierarquização de vários níveis dimensionais da espiritualidade. A vivência crística nos permite ver que o Reino dos Céus não está acima do mundo físico, da Terra, mas se encontra imediatamente unido a ela. É por isso que, de acordo com os Evangelhos, Jesus teria afirmado que o "Reino de Deus está dentro de nós" (Lucas, 17, 21). Ao interpretar essa surpreendente sentença, Nietzsche realiza uma espécie de paráfrase do discurso do Nazareno, considerando que

O "reino do céu" é um estado de coração – não algo que virá acima da "Terra" ou "após a morte" [...] O "reino de Deus" não é nada que se espere; não possui ontem nem depois de amanhã, não virá em "mil anos" – é a experiência de um coração; está em toda parte, está em nenhum lugar... (NIETZSCHE, 2007, p. 41-42)

No citado fragmento, podemos afirmar que Nietzsche focaliza a sua perspectiva valorativa para o caráter de pura intensidade na visão deste referido "Reino dos Deus", que consiste assim na própria ausência da ideia de fixidez e de delimitação extensiva e temporal diante da imagem que a Cristandade faz do postulado "Plano Divino", considerado separado ontologicamente do mundo terreno. Presente intensivamente em cada coração que vivencia o estado crístico, o "Plano

Divino" não se manifesta extensivamente na realidade social, mas é um desabrochar singular no íntimo de cada pessoa. Nietzsche exclui então da ideia estabelecida do "Reino de Deus" a expectativa teleológica de um poder divino a se sobrepor sobre a ordem do mundo, para julgar toda a humanidade por seus atos ao longo das eras (NIETZSCHE, 2007, p. 20).

Jesus demonstrara para aqueles que se abriram sinceramente aos seus ensinamentos que, para alguém se sentir no "Céu", para se sentir "eterno", é necessário se desenvolver uma nova compreensão da existência, que por sua vez gera um novo comportamento, justamente livre de todo entravamento, temor ou rancor diante do mundo. Para Jesus, argumenta Oswaldo Giacóia, "o Reino de Deus não pode ser pensado como promessa de um paraíso ultramundano, mas como vivência plena e atemporal do amor e da renúncia a toda oposição, a toda forma de ressentimento" (GIACÓIA, 1997, p. 39). Com efeito, a sagrada experiência da alegria e do amor divino dissolve as limitações pessoais que impedem o afloramento da consciência de que a vida no júbilo crístico torna alguém "eterno" (NIETZSCHE, 2007, p. 41). Trata-se de uma "eternidade" na práxis de vida, jamais uma saída da imanência e a integração do indivíduo a uma esfera suprasensível.

Jesus, quando enuncia aos seus discípulos a sentença "Eu e o Pai somos um" (João, 10, 30), dá mostra de uma compreensão monista da ideia de "Deus", pois o distanciamento entre o divino e o humano, tão destacado pela casta sacerdotal como forma de motivar o contínuo estristecimento do fiel e o conseqüente fortalecimento da instituição moral, em verdade inexistente; existe sim a incapacidade do homem que não vise em estado de beatitude se relacionar intrinsecamente com o âmbito divino, e para que se estabeleça essa vivência transfiguradora, somente é necessário o amor, a quietude íntima, jamais a adequação individual a preceitos normativos e fórmulas vazias. As orações somente são úteis para de algum modo reforçar o vínculo afetivo do devoto para com o divino, mas não é a sua condição indispensável, tal como preconizado pelo clero.

Nietzsche considera que os conceitos evangélicos de "Pai" e "Filho", apropriados inadequadamente pela teologia cristã como personalidades, nada mais são do que símbolos sagrados, destituídos de qualquer conotação metafísica. Desse modo, com a palavra "Filho" se expressa a entrada no sentimento geral de transfiguração de todas as coisas (a beatitude), e com a palavra "Pai", esse sentimento mesmo, o sentimento de eternidade, de perfeição (NIETZSCHE, 2007, p. 41). Através dessas definições, Nietzsche enfatiza precisamente a relação de unicidade entre ambas as esferas, intrinsecamente complementares, ainda que expressem perspectivas axiológicas distintas. Todavia, esse monismo que associa ontologicamente "Pai" e "Filho" proporciona a integração de ambos em uma única entidade, e é o amor que gera essa fusão, que somente pode ser vivenciada pelo coração, pois é uma experiência extrarracional, para além do poder descritivo da lógica da linguagem. A beatitude não é uma experiência metafísica que

pressupõe a elevação espiritual do homem em detrimento da sua corporeidade, mas sim a profunda vivência que o torna unificado ao todo circundante através da alegria e do amor⁹

Mediante essas explanações, justifica-se a ideia do Reino de Deus como estado de coração tal como defendida por Nietzsche, pois nada é mais estranho a essa experiência sagrada que a sua adequação aos segmentos extensivos da realidade, aos seus parâmetros normativos e convenções rituais. Viver nesse estado de interação com o divino promove a ruptura com a cadeia linear do mundo representativo, que impede justamente a vivência afetiva que abole as fronteiras do "Filho" e do "Pai". Poderíamos dizer que a "presença" de Deus é a mesma em todo homem, mas o que "cristifica" beatificamente o homem é a plena consciência dessa presença divina e a capacidade de vivenciá-la singularmente. A atividade evangélica de Jesus consistiu justamente em motivar em seus seguidores a capacidade de cada um alcançar esse estado sagrado de júbilo, pois essa relação suprime da vida humana todo sentimento de amargura e tristeza. Conforme os esclarecimentos de Oswaldo Giacóia,

Essa prática de interiorização do Reino de Deus implica, senão uma negação explícita, doutrinária e formal da Igreja entendida como realidade exterior, organizada segundo princípios, hierarquias, regramentos, pelo menos sua superação e supressão necessárias na práxis, no seio de uma vivência quotidiana de comunhão universal com o "Pai" e o "Próximo" que abole todas as distâncias. (GIACÓIA, 1997, p. 77).

De fato, a religiosidade beatífica vivenciada por Jesus não combina, de forma instintiva, com hierarquias consolidadas pela autoridade social; esse novo estado religioso prima, isso sim, pela capacidade singular de cada um de se libertar dos entraves afetivos que prejudicam a participação nessa experiência de amor divino. Vivendo nessa dimensão afetiva, o ser humano, para relacionar-se com o âmbito divino, não necessitaria nem de fórmulas preestabelecidas, muito menos ritos, pois somente através da prática de vida, tal como Nietzsche salienta, alguém pode se sentir "divino", "bem aventurado", "evangélico", um "Filho de Deus" (NIETZSCHE, 2007, p. 40). Para aquele que vive intensamente imerso na interação imediata com o divino, os rituais e as orações, se tornam elementos secundários, pois que não são mais práticas imprescindíveis para que possa ocorrer o contato com a esfera sagrada, pois o indivíduo já se encontra nessa esfera sagrada, ele na verdade vive nela. Não há a necessidade nem de fórmulas nem de ritos para o indivíduo alcançar a comunhão com "Deus". Ao comentar a vivência crística praticada por Jesus, Nietzsche enfatiza que

A vida do Redentor não foi senão essa prática – sua morte também não foi senão isso... Ele não tinha mais necessidade de nenhuma fórmula, de nenhum rito para o trato com Deus – nem mesmo oração. Acertou contas com toda a doutrina judaica da penitência e reconciliação; sabe que apenas com a prática de vida alguém pode sentir-se 'divino', 'bem-aventurado', 'evangélico', a qualquer momento um 'filho de Deus'. Não a "penitência", não a oração pelo perdão' é um caminhos para Deus: somente a prática evangélica conduz a Deus, ela justamente é Deus – O que foi *liquidado* com o

⁹ Rosset (2000, p. 43) considera que a questão da beatitude é em Nietzsche o seu pensamento fundamental, em torno do qual se organiza e se hierarquizam os outros pensamentos. Uma adesão pura e incondicional ao real, que não passa pelo pensamento de uma Providência, nem, é claro, de uma Filosofia da História, mas implica, em compensação, um conhecimento do Trágico.

evangelho foi o judaísmo dos conceitos "pecado", "perdão dos pecados", "fé", "redenção pela fé" – toda a doutrina eclesiástica judia foi negada na "boa nova". (NIETZSCHE, 2007, p. 40-41)

No contexto da experiência evangélica, pela palavra "Deus" não se deve entender uma personalidade propriamente dita, mesmo um ser, mas um estado de beatitude indizível, manifestado na interioridade daquele que atinge tal nível de júbilo diante da realização de ações e de pensamentos de amor, de beleza, de serenidade, decorrentes da certeza de que se vive intimamente unificado ao divino. A unidade do homem com Deus é instaurada pelo amor, livre de dogmas e preceitos normativos que, ao invés de motivarem a potencialização da vida humana, na verdade levam ao seu enfraquecimento e depressão. Não há, portanto, a necessidade da crença numa dimensão espiritual ontologicamente e axiologicamente superior ao mundo em que vivemos, pois que na própria experiência religiosa podemos nos regalar afetivamente com a alegria do contato com a divindade.

O tipo psicológico de Jesus, que se situa para além do reducionismo axiológico das convenções morais estabelecidas, pode ser partilhado por qualquer indivíduo, numa experiência transfiguradora das condições corriqueiras da existência. Ser singular, no contexto dessa vivência beatífica, é a capacidade da pessoa, influenciada pela alegria inspirada pela prática crística, viver na sua existência cotidiana o gérmen do evangelho, compreendendo de forma intuitiva o que foi Jesus, como pessoa e como símbolo de um transbordamento de felicidade, não prometida, mas realizada a cada instante. Conforme salienta Marco Vannini, "Jesus é aquele que realiza novo modo de viver, não que propõe um novo saber (VANNINI, 2003, p. 513). Nessa perspectiva, Nietzsche, demonstrando uma surpreendente visão pessoal acerca da experiência proporcionada pelo espírito crístico, considera que

O profundo instinto para como alguém deve *viver* a fim de sentir-se "no céu", sentir-se "eterno", enquanto, conduzindo-se de qualquer outro modo, não se sente absolutamente no céu: apenas esta é a realidade psicológica da "redenção": – uma nova conduta, *não* uma nova fé... (NIETZSCHE, 2007, p. 41)

Conforme a tradição moral cristã, Jesus foi imolado na cruz para redimir a humanidade, mas esta deve seguir piamente as prescrições morais estabelecidas pelo clero cristão, pois somente assim o fiel justificaria o fato de Jesus ter sofrido por ele. No entanto, essa culpabilidade humana não se esvai tão facilmente, pois o espírito coercitivo da moralidade cristã se esforça por manter até o fim da vida do fiel a sucção das suas forças criativas, embotando a sua consciência através da ideia de que Cristo sofreu divinamente em favor do benefício coletivo da humanidade, já que esta jamais poderia, através apenas de seus próprios meios, de se livrar do grande mal moral da existência no pecado. Tal como Deleuze expõe de forma lapidar,

examine-se aqui o que o Cristianismo chama "remissão". Não se trata de modo algum de uma libertação da dívida, mas de um aprofundamento da dívida. Não se trata de modo algum de uma dor pela qual se paga a dívida, mas de uma dor pela qual nos vinculamos a esta, pela qual nos sentimos devedores para sempre. (DELEUZE, 2001, p. 211-212)

Nessas circunstâncias, a morte de Jesus na cruz se torna uma dívida metafísica a ser aplicada ao devoto cristão, que deve se submeter piamente ao ensinamento sacerdotal que exige penitência abnegação, a fim de que o sofrimento de Cristo seja justificado, ao mesmo tempo em que se procura estabelecer culpados efetivos pela sua morte. Gianni Vattimo considera que a teologia cristã perpetua o mecanismo vitimário concebendo Jesus Cristo como a “vítima perfeita” que, com o seu sacrifício de valor infinito, como infinita é a pessoa humano-divina de Jesus, satisfaz plenamente a necessidade de justiça de Deus para o pecado de Adão (VATTIMO, 1998, p. 28). A ideia proclamada avidamente pelos teólogos de que Deus teria dado o seu filho como sacrifício para a remissão dos pecados humanos representa a própria dissolução da mensagem evangélica, um “pavoroso paganismo” (NIETZSCHE, 2007, p. 48). “Deus” crucificou o seu filho por amor; responderemos a este amor na medida em que nos sintamos culpados, culpados por essa morte, e a repararemos acusando-nos, pagando os juros da dívida. Sob o “amor de Deus”, sob o sacrifício de seu filho, toda a vida se torna reativa (DELEUZE, 2001, p. 231). A circunstância aviltante dessa reviravolta valorativa acerca da Paixão reside no fato de que Jesus havia abolido da prática de vida crística o próprio conceito de “culpa” e o abismo ontológico entre Deus e o homem, mas, através da nova interpretação concedida pelos teólogos a esse evento, esse sentimento depressivo torna a obter a sua poderosa significação de repressão (NIETZSCHE, 2007, p. 48).

A casta sacerdotal se aproveita da imagem da Crucifixão como um recurso pictórico de coerção moralizante aos fiéis, para que estes acreditassem piamente na ideia de que Jesus teria doado a sua vida em prol da redenção do mundo, e que, em virtude desse ato divino, os homens teriam contraído uma dívida para com Deus, a ser paga através da submissão ao credo religioso, ou, em outras palavras, ao sacerdote (NIETZSCHE, 2007, p. 33). A morte de Jesus se torna um evento de reparação, onde há um culpado que deve expiar diante do juízo divino, circunstância que rompe com o primado evangélico do amor e do perdão. Para Nietzsche,

– O destino do evangelho foi decidido com a morte – foi pendurado na “cruz...” Somente com a morte, essa morte inesperada, ignóbil, somente a cruz, geralmente reservada para a *canaille* [canalha] – somente esse horrível paradoxo pôs os discípulos ante o verdadeiro enigma: “*Quem foi esse? O que foi isso?*” – O sentimento abalado e profundamente ofendido, a suspeita de que tal morte poderia ser a refutação de sua causa, a terrível interrogação “Por que justamente assim?” – é um estado que se compreende muito bem. Tudo aí tinha de ser necessário, ter sentido, razão, suprema razão; o amor de um discípulo não conhece acaso. Apenas então o abismo se abriu: “Quem o matou? *Quem* era seu inimigo natural?” – essa questão irrompeu como um raio. Resposta: o judaísmo dominante, sua classe mais alta. Nesse instante sentiram-se em revolta contra a ordem, entenderam Jesus, em retrospecto, como *em revolta contra a ordem*. Até ali *faltava*, em seu quadro, esse traço guerreiro, essa característica de dizer o Não, fazer o Não; mais até, ele era o contrário disso. Evidentemente, a pequena comunidade não compreendeu o principal, o que havia de exemplar nessa forma de morrer, a liberdade, a superioridade sobre todo sentimento de *ressentiment* [ressentimento]: – sinal de como o entendia pouco! Jesus não podia querer outra coisa, com sua morte, senão dar publicamente a mais forte demonstração, a *prova* de sua doutrina... Mas seus discípulos estavam longe de *perdoar* essa morte – o que teria sido evangélico no mais alto sentido; ou mesmo de oferecer-se para uma morte igual, com meiga e suave tranquilidade no coração... Precisamente o sentimento mais “inevangélico”, a vingança, tornou a prevalecer. A questão não podia findar com essa morte: necessitava-se de “reparação”, “julgamento” (– e o que pode ser menos evangélico do que “reparação”, “castigo”, “levar a julgamento!”). Mais uma vez a expectativa popular de um Messias apareceu em primeiro plano; enxergou-se um momento histórico: o “reino de Deus” como ato final, como promessa! Mas o evangelho fora justamente a presença, a realização, a realidade desse “reino de Deus”... Pela primeira vez carrega-se todo o desprezo e

amargor contra fariseus e teólogos para o tipo do mestre – tornando-o assim um fariseu e teólogo! Por outro lado, a frenética veneração dessas almas totalmente saídas dos eixos não mais tolerou a evangélica identificação de cada um como filho de Deus, que Jesus havia ensinado: sua vingança foi *exaltar* extravagantemente Jesus, destacá-lo de si: assim como os judeus de outrora, por vingança contra os inimigos, haviam separado de si e erguido às alturas o seu. O único Deus e o único filho de Deus: ambos produtos do *ressentiment*... (NIETZSCHE, 2007, p. 46-48)

Pelo fato de sustentarem uma perspectiva axiológica da vida comandada pelos afetos decadentes, depressivos, os fiéis cristãos, sectários de uma visão moral de mundo, não estariam percebendo a existência efetiva de elementos imanentes contidos na culminação de uma etapa primordial da obra evangélica de Jesus, que seria a demonstração da “eternidade” da vida em seus diversos modos de expressão, experiência sagrada que nem mesmo a morte poderia eliminar. Com certa liberdade retórica, podemos considerar que a valoração moralista estabelecida pela nascente comunidade de seguidores era marcada por disposições “anticristãs”, ainda que seus membros se considerassem os herdeiros do legado religioso de Jesus. Segundo Nietzsche,

– A partir de então houve um problema absurdo: “Como *podia* Deus permitir isso?” A perturbada razão da pequena comunidade deu-lhe uma resposta assustadoramente absurda: Deus deu seu filho em sacrifício para o perdão dos pecados. De uma só vez acabou-se o evangelho! O *sacrifício expiatório*, e em sua forma mais bárbara e repugnante, o sacrifício do inocente pelos pecados dos culpados! Que pavoroso paganismo! – Jesus havia abolido o próprio conceito de “culpa” – ele negou todo abismo entre Deus e homem, ele *viveu* essa unidade de Deus e homem como sua “boa nova”... E não como prerrogativa! – A partir de então entra no tipo do Redentor, passo a passo, a doutrina do julgamento e do retorno, a doutrina da morte como uma morte sacrificial, a doutrina da *ressurreição*, com a qual é escamoteado o conceito de “beatitude”, a única realidade do evangelho – em prol de um estado *posterior* à morte!... Com a insolência rabínica que sempre o caracteriza, Paulo racionalizou esta concepção, esta *obscenidade* de concepção, da seguinte forma: “Se Cristo não ressuscitou de entre os mortos, é vã a nossa fé” [1 Coríntios, 15,14], – E de uma só vez o evangelho se tornou a mais desprezível das promessas não realizáveis, a desavergonhada doutrina da imortalidade pessoal... O próprio Paulo ainda a ensinava como *recompensa*!... (NIETZSCHE, 2007, p. 41)

Por conta desses fatores, Nietzsche considera que o apóstolo Paulo teria transformado o sentido da “Boa Nova” de Jesus, que era a afirmação da interação mística entre o homem e o divino e do amor incondicional interpessoal, numa esperança de vingança espiritual contra aquele que cometesse a impureza do pecado, que nada mais é do que a ação que desobedece de forma substancial à lei religiosa instituída pela casta sacerdotal, e os meios de “reconciliar-se com Deus”, com os quais a sujeição aos ditames normativos dos sacerdotes é garantida ainda mais solidamente (NIETZSCHE, 2007, p. 59). O “pecado” não existe nem em sua aceção moral nem em sua aceção ontológica, como a teologia cristã insuflou na subjetividade dos seus fiéis no decorrer de seu poder ideológico no mundo cristão, tratando-se, portanto, de uma ilusão dotada de força coercitiva contra a massa inculta, uma má incompreensão dos processos fisiológicos do corpo, sob o qual se projeta valorações morais absurdamente estranhas ao âmbito orgânico (NIETZSCHE, 1999, p. 129).

Toda a ritualística farisaica nada significava para Jesus, cujo projeto evangélico era o de retirar, através da prática concreta do amor, o ser humano do depressivo estado de distanciamento e rancor no qual ele se encontrava em relação a Deus e aos demais seres

humanos, estado que decorria do acúmulo dos afetos de tristeza e de ódio nos corações e o envenenamento das disposições de ânimo do povo judeu politicamente dominado pelo poderio romano e pelo orgulho nacional de se crer como um povo superior aos demais de toda a Terra. Nietzsche nos apresenta um esclarecimento sobre essa vivência divina praticada por Jesus ao se indagar sobre

Que significa "boa nova"? A vida verdadeira, a vida eterna foi encontrada – não é prometida, está aqui, está *em vocês*: como vida no amor, no amor sem subtração nem exclusão, sem distância. Cada um é filho de Deus – Jesus não reivindica nada apenas para si –, como filho de Deus cada um é igual ao outro. (NIETZSCHE, 2007, p. 36)

A "boa nova" da práxis crística, portanto, consiste na eliminação da pretensa absoluta transcendência divina perante a singularidade existencial do ser humano, mediante a intuição da imanência entre as duas esferas axiológicas, intrinsecamente fundidas através do amor. Jesus, que proclamava publicamente a filiação divina de todos os seres humanos, torna-se, mediante a distorcida interpretação paulina e da teologia cristã que se desenvolveria posteriormente, o único Filho de Deus em essência, dogma sustentado para se proclamar a santidade absoluta de Jesus diante da ordem extensiva de mundo que inicialmente o rejeitou.

Todavia, o apóstolo Paulo, na sua apropriação teológica do sentido da realidade psicológica beatífica de Jesus criaria um *Dysangelium*, ou seja, uma "má nova". (NIETZSCHE, 2007, p. 45). O estado de beatitude original que estava contida na prática de vida de Jesus se transformava a partir de então em tensão psíquica que leva o adepto cristão a se submeter moralmente aos ditames sacerdotais, tornando-se partidário de uma compreensão normativa da existência e de uma crença em ações ulteriores ao plano da imanência; tanto pior, retorna à vigilância incansável das disposições corporais e dos comportamentos, a fim de se evitar a prática do "pecado", de cuja "existência" vive o sacerdote, como forma de tornar o homem infeliz (NIETZSCHE, 2007, p. 59). Nietzsche chama a atenção para o fato de que Paulo, seguindo uma "cínica lógica de rabino", reintegra novamente na esfera da atividade cristã os conceitos judaicos que Jesus havia excluído em sua atividade evangélica, denotando assim a não filiação da proposta de sua prática crística com a tradicional dogmática judaica (NIETZSCHE, 2007, p. 51). Por conseguinte, Paulo estaria agindo como um adepto dos costumes judaicos, e não como um homem renovado interiormente pela experiência crística, ao operar essa distorção de valores:

A "boa nova" foi imediatamente seguida pela pior de todas: a de Paulo. Em Paulo se incorpora o tipo contrário ao "portador da boa nova", o gênio em matéria de ódio, na visão do ódio, na implacável lógica do ódio. O que não sacrificou ao ódio esse "disangelista"! Antes de tudo o Redentor: ele o pregou à *sua* cruz. A vida, o exemplo, a doutrina, a morte, o sentido e o direito de todo o evangelho – nada mais restou, quando esse falsário inspirado pelo ódio percebeu o que apenas ele podia necessitar [...] O tipo do Redentor, a doutrina, a prática, a morte, o sentido da morte, até mesmo o após a morte – nada permaneceu intacto, nada permaneceu próximo da realidade. Paulo simplesmente deslocou o centro de gravidade de toda aquela existência *para trás* dessa existência – na *mentira* do Jesus "ressuscitado". (NIETZSCHE, 2007, p. 48-49)

Na perspectiva nietzschiana, a separação moralista de Paulo em relação ao espírito crístico originário foi o de se utilizar de subterfúgios típicos dos fariseus para conquistar a adesão popular

em prol da causa cristã por ele defendida fervorosamente. Em Paulo, a fé é o elemento primordial que serve de esteio para o devoto cristão alcançar a plenitude, mas, na concepção de Nietzsche, essa fé é sustentada mediante as filigranas retóricas, tal como a ordem eclesiástica judaica supostamente o fazia (NIETZSCHE, 2007, p. 51). Tanto pior, a valoração inocente da genuína práxis crística se dilui ao longo da história através do retorno da consciência de culpa, de modo que a experiência de beatitude primordial dá lugar ao Cristianismo institucionalizado, tornando a Igreja repressora e detentora do poder oficial do discurso religioso.

Malgrado as distorções valorativas que a estrutura da moralidade cristã demonstrou no decorrer de sua história, Nietzsche, em contraposição a essa tendência corrompida, considera que a prática evangélica não só é nalguma circunstância necessária como também pode se efetivar ao longo das eras. O Cristianismo autêntico, original, é possível em qualquer época (NIETZSCHE, 2007, p. 45). Isso significaria que haveria uma experiência cristã genuína, para além da estabelecida universalmente pela estrutura eclesiástica. Mediante tal colocação, evidenciando as qualidades valorativas de Jesus no contexto de sua atividade evangélica, podemos considerar que se torna claro que a filosofia de Nietzsche não visa combater uma dada disposição religiosa sem antes compreender as suas valorações subjacentes, os afetos e ideais que perpassam a sua constituição axiológica. É por isso que Nietzsche realiza o elogio da antiga religiosidade grega, onde há a divinização da existência, onde não há ascese, noção de dever, e a vida é compreendida para além de "bem" e de "mal" (NIETZSCHE, 1993, p. 35-36).

Dessa maneira, as críticas de Nietzsche às disposições religiosas se enquadram especialmente àquelas que promovem o contínuo adoecimento psicofisiológico do homem, o empobrecimento das suas valorações e da sua própria vida através de exigências antinaturais. Jesus se manifesta no discurso nietzschiano como um personagem "amoral", acima da perspectiva normativa de conduta, e é tal qualidade que lhe permitiu proclamar uma genuína relação imanente com o divino, para além de toda influência externa das determinações sacerdotais e dos seus mecanismos de controle via insuflação de conceitos imaginários, especialmente o "pecado" e o "temor a Deus".

Referências

- BARROS, F. M. 2002. **A maldição transvalorada**: o problema da civilização em O Anticristo de Nietzsche. São Paulo: Discurso Editorial. 205p.
- BISER, E. 1974. **Nietzsche y la destrucción de la conciencia cristiana**. Trad. Esp. de Josué Enzaguirre. Salamanca: Ediciones Sigueme. 324p.
- DELEUZE, G. 2001. **Nietzsche e a filosofia**. Trad. de António M. Magalhães. Porto: Rés-Editora. 294p.
- DOSTOIÉVSKI, F. 2002. **O idiota**. Trad. de Paulo Bezerra. São Paulo: Ed. 34. 688p.
- FOGEL, G. 2003. "O homem doente do homem. A colocação de um problema a partir de F. Nietzsche e F. Dostoiévski" In: V. DUTRA DE AZEREDO (org.). **Encontros Nietzsche**. Ijuí: Ed.Unijuí.

FREZZATTI JR., W. A. 2006. **A fisiologia de Nietzsche**: a superação da dualidade cultura/biologia. Ijuí: Ed.Unijuí. 312p.

GIACÓIA JR, O. 1997. **Os labirintos da alma – Nietzsche e a auto-supressão da moral**. Campinas: Unicamp. 188p.

GISEL, P. 1981. "Perspectivismo nietzscheano e discurso teológico" In: **Nietzsche e o cristianismo**. Trad. de Lucia Mathilde Endlich Orth. Petrópolis: Vozes.

KÜHNEWEG, U. 1986. "Nietzsche und Jesus – Jesus bei Nietzsche". **Nietzsche Studien**, v. 15, p. 382-397.

JASPERS, K. 2003. **Os mestres da humanidade – Sócrates, Buda, Confúcio, Jesus**. Trad. de Jorge Telles de Menezes. Coimbra: Almedina. 168p.

MÜLLER-LAUTER, W. 1999. **Nietzsche**: his philosophy of contradictions and the contradictions of his philosophy. Trad.de David J. Parent. Chicago: University of Illinois Press. 252p.

NIETZSCHE, F. 1980. **Sämliche Werke**. Kritische Studienausgabe. Edição organizada por Giorgio Colli eazzino Montinari. 15 v. Berlim: Walter de Gruyter.

_____. 2007. **O anticristo – ditirambos de Dionísio**. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras. 174p.

_____. 2001. **Ecce homo – como alguém se torna o que se é**. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras. 158p.

_____. 2000. **Genealogia da moral – uma polêmica**. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras. 182p.

_____. 1993. **O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo**. Trad. de J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras. 184p.

RENAN, E. 1945. **São Paulo**. Trad. de Thomaz da Fonseca. Porto: Livraria Chardron de Lello & Irmão. 446p.

_____. 1915. **Vida de Jesus**. Trad. de Eduardo Augusto Salgado. Porto: Livraria Chardron de Lello & Irmão. 376p.

ROSSET, C. 2000. **Alegria**: a força maior. Trad. de Eloisa Araújo Ribeiro. Rio de Janeiro: Relume Dumará. 102p.

VANNINI, M. 2003. "Friedrich Nietzsche – Uma relação de amor-ódio com Jesus e uma surpreendente tentativa de identificação" In. S. ZUCAL (org.). **Cristo na filosofia contemporânea – v.I: de Kant a Nietzsche**. Trad. de José R. Vidigal. São Paulo: Paulus. p. 499-529.

VATTIMO, Gianni. 1998. **Acreditar em acreditar**. Trad. de Elsa Castro Neves. Lisboa: Relógio D'Água. 104p.