



AMOR FATI E “EU SOU”: CONVERGÊNCIAS ÉTICAS ENTRE NIETZSCHE E JESUS CRISTO

DOI: <https://doi.org/10.4013/con.2026.222.08>

Marcos Vinícios Chiaretti Guedes

Mestre em Filosofia pela Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ)

chiaretti22@hotmail.com

<https://orcid.org/0009-0007-5832-8104>

RESUMO:

Este artigo investiga a possibilidade de uma analogia funcional, de natureza estritamente hermenêutica, entre o conceito de *Amor Fati*, desenvolvido por Friedrich Nietzsche, e as fórmulas *ἐγώ εἰμι* (*ego eimi*) presentes no Evangelho de João. A pesquisa parte do pressuposto de que, embora pertençam a horizontes filosóficos e teológicos irreduzíveis entre si, ambas as categorias desempenham funções existenciais comparáveis na afirmação da existência e na recusa do ressentimento diante do sofrimento. Por meio de pesquisa bibliográfica e de uma abordagem comparativa de caráter hermenêutico, fundamentada em literatura filosófica e exegética especializada, analisa-se o *Amor Fati* em articulação com os conceitos de vontade de poder, niilismo e eterno retorno, bem como o significado cristológico das fórmulas joaninas do “*Eu sou*”. Examina-se, ainda, a distinção estabelecida por Nietzsche entre a figura de Jesus e o cristianismo institucional, evidenciando que sua crítica dirige-se prioritariamente à moral sacerdotal e à elaboração paulina do cristianismo. Conclui-se que a aproximação entre o *Amor Fati* e o *ἐγώ εἰμι* não implica identidade conceitual ou continuidade histórica, mas uma analogia funcional limitada, pela qual ambos podem ser compreendidos como modos distintos de afirmação da existência e de enfrentamento do sofrimento, preservadas as diferenças filosóficas, ontológicas e teológicas que lhes são constitutivas.

PALAVRAS-CHAVE:

Nietzsche. Jesus Cristo. Amor Fati. Ética afirmativa. Aceitação do destino.

AMOR FATI AND “I AM”: ETHICAL CONVERGENCES BETWEEN NIETZSCHE AND JESUS CHRIST

ABSTRACT:

This article investigates the possibility of a functional analogy, of a strictly hermeneutical nature, between Friedrich Nietzsche's concept of Amor Fati and the ἐγώ εἰμι (*ego eimi*) sayings in the Gospel of John. The study is based on the assumption that, although these concepts belong to irreducible philosophical and theological horizons, they perform comparable existential functions in affirming existence and rejecting resentment in the face of suffering. Through bibliographical research and a comparative hermeneutical approach grounded in philosophical and exegetical scholarship, the article examines Amor Fati in relation to the concepts of the will to power, nihilism, and eternal recurrence, as well as the Christological significance of the Johannine "I am" sayings. It also analyzes Nietzsche's distinction between the historical figure of Jesus and institutional Christianity, showing that his critique is directed primarily toward priestly morality and the Pauline development of Christianity. The study concludes that the relationship between Amor Fati and the ἐγώ εἰμι sayings does not imply conceptual identity or historical continuity, but rather a limited functional analogy, through which both may be understood as distinct modes of affirming existence and confronting suffering, while preserving their constitutive philosophical, ontological, and theological differences.

KEYWORDS:

Nietzsche. Jesus Christ. Amor Fati. Affirmative ethics. Acceptance of destiny.

1 Introdução

O presente estudo tem por objetivo investigar a possibilidade de uma analogia funcional, de natureza estritamente hermenêutica, entre o conceito de *Amor Fati*, desenvolvido por Friedrich Nietzsche, e as fórmulas ἐγώ εἰμι (*ego eimi*) presentes no Evangelho de João. A comparação não pressupõe equivalência ontológica nem continuidade histórica entre ambos os horizontes, mas parte do pressuposto hermenêutico de que estruturas conceituais oriundas de tradições distintas podem ser aproximadas quando exercem funções existenciais comparáveis. Tal perspectiva dialoga com a compreensão contemporânea da interpretação como reconstrução responsável do sentido (VATTIMO, 1994) e com abordagens exegeticas que compreendem as fórmulas joaninas do *ego eimi* como dispositivos narrativos de autorrevelação e identidade (MOLONEY, 1998; PANG, 2024).

Cumpramos esclarecer, desde já, o recorte adotado nesta investigação. O presente estudo não se ocupa da reconstrução do Jesus histórico, mas da figura de Jesus tal como elaborada literária e teologicamente pelo Quarto Evangelho. A análise adota como corpus primário o Evangelho de João, cuja unidade narrativa e cristológica é amplamente reconhecida pela literatura especializada (MOLONEY, 1998), bem

como os textos de Nietzsche, especialmente *O Anticristo*, *Ecce Homo* e *A Gaia Ciência*. As referências ao cristianismo paulino e ao cristianismo institucional aparecem apenas na medida em que constituem objeto explícito da crítica nietzschiana (SALAQUARDA, 1985; AZZAM, 2015).

Tradicionalmente Nietzsche é interpretado como um crítico radical do cristianismo, associado à denúncia de sua moral como expressão de decadência. Como afirma o próprio Nietzsche, “no fundo, existiu apenas um único cristão, e esse morreu na cruz” (NIETZSCHE, 2007, §39). Porém, parte significativa da literatura contemporânea tem demonstrado que sua crítica dirige-se prioritariamente ao cristianismo institucional e à elaboração paulina da religião, distinguindo-a da figura de Jesus apresentada nos Evangelhos (SALAQUARDA, 1985; AZZAM, 2015; MINSKI, 2016; FEILER, 2017). Essa distinção não elimina a crítica nietzschiana, mas permite compreender a ambivalência de sua leitura acerca de Jesus, simultaneamente visto como expressão de uma prática não ressentida e como figura posteriormente reinterpretada pelo cristianismo sacerdotal.

Em Nietzsche, o *Amor Fati* designa a incorporação afirmativa da necessidade, ultrapassando qualquer forma de resignação passiva. Como observa Azzam (2015), trata-se de uma ética da afirmação que só se compreende plenamente em articulação com a crítica ao ressentimento, à má consciência e às formas reativas de existência. De modo correlato, Salaquarda (1985) mostra que a oposição entre Dioniso e o Crucificado não impede o reconhecimento de aproximações estruturais entre determinadas atitudes existenciais presentes em Nietzsche e na tradição cristã primitiva, desde que preservadas suas diferenças constitutivas.

Por sua vez, no Evangelho de João, as fórmulas *ἐγώ εἰμι* não constituem simples expressões de identidade pessoal. A literatura especializada distingue entre ocorrências absolutas, predicativas e identificativas (VERES, 2008; PANG, 2024), mostrando que tais enunciados integram a construção progressiva da identidade cristológica de Jesus. Segundo Moloney (1998), essa autorrevelação deve ser compreendida no interior da unidade narrativa do Quarto Evangelho, enquanto Pang (2024) demonstra seu enraizamento nas tradições veterotestamentárias de Êxodo 3 e Isaías 43. Assim, no horizonte joanino, as fórmulas “Eu sou” não operam como simples autodefinições, mas como expressões de uma identidade que se realiza na adesão plena à missão e ao sentido revelado, configurando uma forma de existência marcada por unidade, entrega e fidelidade ao destino, como se expressa na afirmação “Eu sou a ressurreição e a vida” (Jo 11,25), interpretada como núcleo da autorrevelação cristológica (LÉON-DUFOUR, 1996).

A hipótese que orienta esta investigação consiste em que essas duas tradições podem ser colocadas em diálogo mediante uma analogia funcional estritamente hermenêutica. Não se afirma identidade

conceitual entre o *Amor Fati* e o *ego eimi*, nem qualquer continuidade histórica entre Nietzsche e o cristianismo joanino. O que se propõe é verificar se ambos exercem funções existenciais comparáveis na constituição de uma afirmação da existência. Nesse sentido, a aproximação permanece interpretativa e limitada, conforme sugerem abordagens hermenêuticas da linguagem religiosa que compreendem a metáfora e o querigma como formas de produção de sentido (EL-DESOUKY, 2007; GRAMLING, 1993).

Metodologicamente, a análise assume um caráter hermenêutico, compreendendo a comparação entre Nietzsche e Jesus como uma construção interpretativa orientada por critérios filosóficos e exegéticos. Como observa Vattimo (1994), a interpretação não é arbitrária, mas envolve responsabilidade e risco na reconstrução do sentido. Nesse sentido, o presente estudo não busca reduzir um horizonte ao outro, mas explicitar tensões, aproximações e limites, preservando a especificidade de cada tradição.

A partir desse enquadramento, o artigo se organiza em três momentos: inicialmente, analisa-se o conceito de *Amor Fati* no interior da filosofia de Nietzsche; em seguida, examinam-se as fórmulas “Eu sou” no Evangelho de João, em seu contexto teológico; por fim, propõe-se uma análise comparativa que busca identificar convergências e tensões entre esses dois modos afirmativos de existência.

2 Amor Fati como ética de afirmação radical em Nietzsche

No cerne das reflexões de Nietzsche encontra-se o conceito de *Amor Fati*, que não pode ser compreendido isoladamente, mas apenas em articulação com outros núcleos fundamentais de seu pensamento, como vontade de poder, niilismo e eterno retorno. Como observa Marton (1990), esses conceitos formam um campo interdependente, de modo que sua interpretação exige cautela, evitando reduções simplificadoras. Nesse contexto, o *Amor Fati* não se limita a uma disposição psicológica, mas constitui uma postura filosófica complexa de afirmação da existência. Trata-se de um conceito que sintetiza a resposta nietzschiana ao niilismo, deslocando o problema da redenção para a afirmação integral do devir e da necessidade.

O conceito de *Amor Fati* encontra uma de suas formulações mais diretas nos fragmentos póstumos de 1881, nos quais Nietzsche afirma que sua moral consistiria em “amar o que é necessário”:

Em primeiro lugar, o que é necessário – e isso da forma mais bonita e perfeita possível!
“Amai o que for necessário” – *Amor Fati* esta seria a minha moral, fazei-lhe todo o bem e
elevai-o a ti acima da sua terrível proveniência (NIETZSCHE, 1999a, 9, 15[20]).

Tal formulação indica não apenas a aceitação do necessário, mas sua incorporação afirmativa como condição da própria criação de sentido. O objeto do amor nietzschiano não é uma realidade ideal ou transcendente, mas precisamente aquilo que se impõe como necessário. Nesse sentido, o Amor Fati

desloca o sofrimento da lógica da culpa para a lógica da afirmação, recusando interpretá-lo como carência ou punição. Essa ética afirmativa encontra sua formulação clássica em *A Gaia Ciência*, onde Nietzsche afirma: “quero aprender cada vez mais a ver como belo aquilo que é necessário [...] *Amor Fati*: seja este, doravante, o meu amor” (NIETZSCHE, 2001, §276).

Embora frequentemente aproximado do ideal estoico de aceitação do destino, o *Amor Fati* opera em Nietzsche segundo uma lógica distinta. Não se trata de conformidade racional diante da ordem do cosmos, mas da afirmação criadora do devir, mediante a qual o necessário deixa de ser simplesmente suportado para tornar-se objeto de amor. Nesse sentido, como observa Giacoia Júnior (2000), a ética afirmativa nietzschiana rompe com qualquer expectativa de compensação transcendente, articulando-se à crítica do niilismo e da moral reativa.

Já em outro fragmento, Nietzsche radicaliza sua posição ao declarar: “*Amor Fati* seja meu último amor” (NIETZSCHE, 1999a, 9, 16[22]), sugerindo que essa postura exige uma profunda transformação interior, na qual o sujeito se torna capaz de amar até mesmo aquilo que inicialmente se apresenta como sofrimento. Portanto, o escritor aprofunda essa perspectiva ao declarar que desejaria amar o necessário com tamanha intensidade que isso se tornasse seu último amor. Reconhece, contudo, que essa tarefa exige uma transformação interior profunda:

"Sim! Só quero amar o que for necessário! Sim! *Amor Fati* seja meu último amor!" — Talvez você vá tão longe, mas primeiro você terá que ser o amante das Fúrias: confesso que as serpentes me desviariam. "O que você sabe sobre as Fúrias? Fúrias – isso é apenas uma palavra ruim para as Graças." – Isto é ótimo! — (NIETZSCHE, 1999a, 9, 16[22]).

Portanto, é preciso tornar-se, antes, amante das "Fúrias", símbolos mitológicos da dor, da vingança e do caos, para então ser capaz de reconhecê-las como "Graças", ou seja, como expressões de beleza e generosidade (NIETZSCHE, 1999a). Aqui, Nietzsche mostra que o *Amor Fati* exige mais do que aceitação: requer a capacidade de transmutar o trágico em valor, ressignificando a adversidade como fonte de criação e potência vital.

A metáfora das Fúrias representa uma das imagens mais expressivas do *Amor Fati*. Ao converter as Fúrias em Graças, Nietzsche não elimina o sofrimento, mas transforma o modo de avaliá-lo. O trágico deixa de ser interpretado como negação da vida e passa a constituir condição da criação de valor. Amar o destino significa, portanto, incorporar afirmativamente aquilo que inicialmente aparece como dor, perda ou contingência.

Essa inversão constitui um dos elementos centrais da ética afirmativa nietzschiana. Em vez de buscar justificativas metafísicas para o sofrimento, o *Amor Fati* converte a necessidade em objeto de

afirmação. Como observa Azzam (2015), esse movimento integra a crítica de Nietzsche às formas reativas de existência, fundadas na culpa, no ressentimento e na expectativa de redenção.

Ao mencionar que "primeiro você terá que ser o amante das Fúrias", Nietzsche sugere que o caminho para o *Amor Fati* exige uma grande transformação interior. O desafio é superar o ressentimento, o medo e a aversão às partes mais sombrias da vida, um processo doloroso que demanda uma reorientação de valores. Somente após esse confronto com as "Fúrias" é que o indivíduo poderá chegar a um estado de profunda afirmação da vida, simbolizado pelo amor às "Graças".

A transição de Fúrias para Graças também reflete a maneira como Nietzsche ressignifica a tradição estoica. Enquanto os estoicos pregavam a aceitação racional e serena do destino, Nietzsche vai além ao transformar essa aceitação em um ato de criação e de vontade. Ele enxerga no *Amor Fati* não apenas um caminho para evitar o sofrimento, mas um caminho para afirmar a vida em seu potencial mais elevado, uma ética de força e vitalidade, que culmina na "vontade de poder".

Portanto, o *Amor Fati* nietzschiano representa uma possibilidade de vida autêntica e afirmativa, que ao invés de buscar a modificação da realidade, aceita-a como ela, conforme trecho de *Ecce Homo*, onde Nietzsche afirma:

A minha fórmula para a grandeza do homem é *Amor Fati*: nada pretender ter de diferente, nada para a frente, nada para trás, nada por toda a eternidade. O necessário não é apenas para se suportar, menos ainda para se ocultar – todo o idealismo é mentira perante o necessário – mas para o amar... (NIETZSCHE, 2008, “Porque sou Tão Sagaz”, §10).

A conhecida formulação de *Ecce Homo* sintetiza o percurso desenvolvido desde os fragmentos póstumos. O *Amor Fati* deixa de designar apenas uma disposição subjetiva para converter-se no próprio critério da grandeza humana. Nesse contexto, como observa Giacoia Júnior (2000), a filosofia de Nietzsche se insere no diagnóstico da crise dos valores da modernidade, marcada pela dissolução dos fundamentos metafísicos e pela emergência do niilismo. Nessa perspectiva, o amor "criador" nietzschiano não é apenas uma resignação ao destino, mas uma forma de moldar o sentido da existência de maneira ativa, elevando-a a um nível estético e moral que ultrapassa as limitações impostas pela realidade dura e pelas circunstâncias inevitáveis.

Essa concepção é reiterada em *A Gaia Ciência*, onde Nietzsche afirma o desejo de aprender a ver como belo tudo aquilo que é necessário, culminando na figura daquele que “diz Sim” à existência (NIETZSCHE, 2001, §276). Trata-se, portanto, de uma ética afirmativa que não apenas suporta o real, mas o transforma em valor.

O conceito de *Amor Fati*, conforme Nietzsche o elabora, está profundamente relacionado à sua visão de redenção, vontade de poder e eterno retorno, pilares centrais de sua filosofia. A interpretação de

Machado (2001, p. 126) sobre o Zaratustra ajuda a esclarecer como essas ideias se entrelaçam. O *Amor Fati*, assim como o eterno retorno e a redenção, é uma forma de confrontar o niilismo e transformar a visão de mundo.

A interpretação do eterno retorno, contudo, não é unívoca na tradição filosófica. Conforme destaca Melo Neto (2013), é possível distinguir ao menos duas grandes linhas interpretativas: uma leitura cosmológica, que o compreende como estrutura do real, e uma leitura ético-existencial, que o interpreta como dispositivo de afirmação da vida. Essa distinção é fundamental para compreender o papel do *Amor Fati* no interior da filosofia nietzschiana. Essa leitura é aprofundada por Klossowski (1997), que interpreta o eterno retorno como uma experiência existencial intensiva, capaz de reconfigurar a relação do sujeito com o tempo e com o sentido.

A pluralidade dessas interpretações recomenda cautela quanto ao estatuto filosófico do eterno retorno. Enquanto algumas leituras privilegiam seu alcance cosmológico, outras enfatizam sua dimensão ético-existencial, compreendendo-o como experiência de afirmação da existência. A perspectiva adotada neste trabalho aproxima-se dessa segunda tradição interpretativa.

Nesse horizonte, a interpretação, não consiste na descoberta de um significado fixo, mas na identificação das forças que operam em determinada configuração. Como observa Deleuze (1976), não existem fenômenos morais, mas apenas interpretações morais dos fenômenos, de modo que toda leitura implica uma avaliação vinculada a uma determinada perspectiva de força. Assim, o *Amor Fati* pode ser compreendido não apenas como atitude psicológica, mas como expressão de uma reorganização das forças que estruturam a relação do sujeito com o devir. Essa leitura mostra que o *Amor Fati* não pode ser reduzido a uma simples atitude psicológica de aceitação do destino, mas deve ser compreendido como expressão da reorganização afirmativa das forças que constituem a existência. A afirmação da vida, nesse contexto, não elimina o sofrimento, mas modifica radicalmente seu significado.

No capítulo “Da visão e enigma”, na obra “Assim falou Zaratustra” (NIETZSCHE, 2011), Zaratustra não apresenta o eterno retorno como uma verdade dogmática, mas como uma possibilidade existencial. A ideia de que a vida poderia se repetir infinitamente provoca uma ruptura com a concepção linear do tempo, sugerindo que os indivíduos devem viver de tal forma que estariam dispostos a repetir suas ações eternamente. Nesse sentido, o eterno retorno implica uma concepção de realidade sem origem nem finalidade última, na qual o devir não conduz a um estado final, mas se repete indefinidamente (MELO NETO, 2013). Essa estrutura reforça o caráter radical da afirmação nietzschiana, pois elimina qualquer possibilidade de fuga para além da existência. Esse pensamento trágico contrasta com o

niilismo, que se caracteriza pelo vazio e pela negação da vida. O *Amor Fati* surge, então, como uma resposta proativa a essa condição: não apenas aceitar o que acontece, mas amá-lo.

O conceito de redenção, vinculado ao *Amor Fati*, vai além de uma simples aceitação do destino. Para Nietzsche, é necessário que a vontade retroceda ao passado e que o ser humano afirme aquilo que aconteceu como se o tivesse desejado. É o que ele chama de querer “para trás”, onde o passado, em vez de ser objeto de ressentimento ou vingança, é afirmado como parte do projeto criador da vida. Nesse sentido, a superação do ressentimento é central, pois só ao superar o ressentimento é que o homem pode se redimir e afirmar o destino como algo desejado, como algo que ele quis.

A metáfora da serpente no capítulo “O convalescente” (NIETZSCHE, 2011) é particularmente relevante aqui. A serpente representa o niilismo, a força que sufoca o jovem pastor, prendendo-o no ciclo da negação e do desencanto. Ao morder a cabeça da serpente, Zarathustra rompe com o niilismo, se libertando e, simbolicamente, afirmando a vida. Esse gesto não é apenas de resistência ao niilismo, mas de transformação criativa, uma redenção que ocorre pela transvaloração dos valores, culminando na figura do *Übermensch* (super-homem), que é aquele que supera o niilismo e abraça a vida em sua totalidade.

Assim, o *Amor Fati* de Nietzsche não é uma resignação passiva ao destino, mas uma ética de criação e afirmação da vida. A resignificação das Fúrias como Graças, no segundo fragmento mencionado, ilustra essa transformação criadora: o que antes parecia um fardo, algo aterrorizante, agora é visto como fonte de beleza e alegria. Esse amor criador transcende a mera aceitação do sofrimento; ele transforma o caos em significado. Esse movimento é uma expressão da vontade de poder, que é a capacidade de o ser humano criar e moldar seu destino, não a partir da negação da vida, mas da afirmação radical de tudo o que ela contém.

Nesse sentido, a leitura de Gilles Deleuze permite aprofundar a compreensão da vontade de potência como princípio relacional, e não como substância ou faculdade. Segundo o autor, a história de uma coisa é a história das forças que dela se apoderam (DELEUZE, 1976), o que implica compreender o pensamento nietzschiano não em termos de sujeito ou essência, mas como campo dinâmico de forças em disputa. Dessa perspectiva, o pensamento deixa de ser orientado pela oposição entre verdade e erro, sendo reconfigurado a partir da relação entre sentido e valor, isto é, pelas forças que determinam o que é pensado e como é pensado (MEDEIROS, 2013).

É importante ressaltar, portanto, que a filosofia de Nietzsche não constitui um sistema fechado e unívoco. Como observa Holub (2016), a obra de Nietzsche articula múltiplos registros, filosófico, cultural e religioso, que não podem ser reduzidos a uma posição unívoca, exigindo leitura contextualizada.

A relação entre vontade de poder e eterno retorno, no interior da filosofia nietzschiana, também foi objeto de interpretações ontológicas posteriores. Nesse sentido, Heidegger (1971) compreende o eterno retorno do mesmo como a forma de manifestação do ente em sua totalidade, enquanto a vontade de poder expressaria sua essência. Tal leitura desloca esses conceitos do plano estritamente ético-existencial para uma compreensão mais abrangente do ser.

De modo semelhante, Müller-Lauter (1997) interpreta a vontade de poder como uma hipótese metafísica fundamental, que sustenta a estrutura interna da filosofia de Nietzsche. Ainda que tais interpretações ampliem o alcance do pensamento nietzschiano, é importante ressaltar que, no contexto do *Amor Fati*, esses conceitos operam sobretudo como dispositivos de afirmação da existência, e não como categorias sistemáticas de uma ontologia tradicional.

Nessa perspectiva, o *Amor Fati* também pode ser compreendido como parte da crítica nietzschiana às formas religiosas de interpretação da existência. Conforme observa Salaquarda (1985), a oposição entre Dioniso e o Crucificado expressa menos uma simples contraposição entre figuras religiosas do que entre diferentes avaliações do sofrimento e da vida. Essa distinção será particularmente relevante para a análise comparativa desenvolvida nas seções seguintes, na medida em que permite compreender que a crítica de Nietzsche dirige-se prioritariamente às formas reativas de interpretação do sofrimento, e não à mera existência histórica da figura de Jesus.

Portanto, o *Amor Fati* pode ser compreendido, no interior da filosofia de Nietzsche, como uma prática afirmativa fundamental para a transvaloração dos valores. Longe de qualquer resignação passiva, trata-se de uma disposição ativa que transforma o necessário em objeto de afirmação, incorporando tanto o trágico quanto o contingente à criação de sentido. Articulado às noções de vontade de poder e eterno retorno, o *Amor Fati* opera como resposta ao niilismo, ao deslocar o eixo da redenção para o próprio devir. Nesse horizonte, a figura do *Übermensch* não representa um ideal transcendente, mas a expressão daquele que afirma a existência em sua totalidade, convertendo a repetição do mesmo em ocasião de criação e afirmação da vida.

3 "Eu sou": adesão integral à missão em Jesus Cristo

O Evangelho de João não constitui um relato imediato ou transparente, mas uma construção teológica de elevada complexidade, que exige uma abordagem interpretativa rigorosa (BROWN, 1966). Nesse sentido, torna-se necessário distinguir entre o pensamento do autor joanino e os desenvolvimentos teológicos posteriores, evitando projeções anacrônicas sobre o texto. Como observa Bultmann (1971), trata-se de uma resposta teológica criativa às tensões do cristianismo primitivo. Brown (1966) destaca

ainda que o Evangelho de João constitui uma elaboração teológica complexa, resultante da articulação de tradições diversas e exigindo distinção entre níveis redacionais e teológicos. Em perspectiva convergente, Moloney (1998) sustenta que a unidade do Quarto Evangelho deve ser compreendida prioritariamente em sua lógica narrativa e cristológica, razão pela qual as declarações de Jesus somente adquirem pleno significado quando inseridas no desenvolvimento progressivo da revelação joanina.

Por outro lado, o pensamento de Nietzsche organiza-se em torno de núcleos conceituais interdependentes, como vontade de potência, niilismo e eterno retorno (MARTON, 1990), cuja interpretação permanece plural e disputada (HOLUB, 2016). Nesse contexto, a aproximação proposta entre o *Amor Fati* e as fórmulas joaninas do “Eu sou” não deve ser entendida como equivalência conceitual, mas como uma analogia funcional limitada entre modos distintos de afirmação da existência. Tal procedimento pressupõe a preservação das diferenças ontológicas entre ambos os horizontes, tomando a comparação como instrumento hermenêutico e não como redução conceitual.

É a partir desse duplo horizonte, exegético e filosófico, que devem ser compreendidas as chamadas fórmulas *ἐγώ εἰμι* (*ego eimi*), que não se apresentam como simples autodefinições psicológicas ou morais, mas como expressões teológicas densas, articuladas no interior de uma cristologia própria do Quarto Evangelho. A literatura exegética contemporânea distingue diferentes modalidades dessas ocorrências — absolutas, predicativas e identificativas —, mostrando que cada uma desempenha funções específicas na construção da identidade revelacional de Jesus (VERES, 2008; PANG, 2024).

No interior desse horizonte, essas formulações aparecem em sete declarações centrais — “o pão da vida” (6,35), “a luz do mundo” (8,12), “a porta das ovelhas” (10,7), “o bom pastor” (10,11), “a ressurreição e a vida” (11,25), “o caminho, a verdade e a vida” (14,6) e “a videira verdadeira” (15,1) — por meio das quais se constrói uma identidade que não é meramente descritiva, mas revelacional. Essa diversidade de formulações revela que o emprego do *ἐγώ εἰμι* não obedece a um único padrão literário. Conforme observam Veres (2008) e Pang (2024), as declarações predicativas (“Eu sou o pão da vida”, “Eu sou a luz do mundo”) diferem das ocorrências absolutas (“Antes que Abraão existisse, Eu Sou”), embora todas participem da mesma estratégia narrativa de revelação progressiva da identidade de Jesus.

A literatura exegética contemporânea reforça o caráter simbólico e teológico dessas declarações. Conforme destaca Koester (2003), o Evangelho de João constrói sua cristologia por meio de uma rede simbólica na qual as afirmações “Eu sou” operam como revelações progressivas da identidade de Jesus, articulando sentido, comunidade e experiência de fé. Nesse contexto, tais fórmulas não devem ser lidas como simples autodefinições, mas como dispositivos simbólicos que estruturam a compreensão da vida e da relação com o divino. Essa interpretação encontra respaldo também em Gramling (1993), para quem as

metáforas joaninas não possuem função meramente ilustrativa, mas estruturam existencialmente a relação entre Jesus e seus interlocutores, articulando identidade, revelação e experiência de fé.

Conforme destaca Léon-Dufour, o Evangelho de João deve ser compreendido como um texto de elevada densidade simbólica e teológica, cuja leitura exige considerar sua estrutura narrativa e sua função revelacional (LÉON-DUFOUR, 1996). Nesse contexto, as fórmulas “Eu sou”, mais do que uma definição ontológica abstrata, tratam de uma identidade narrativamente construída, cuja inteligibilidade depende do desenvolvimento interno do Evangelho (MOLONEY, 1998)

O Evangelho de João emerge no interior de uma comunidade com tensões internas e desafios teológicos específicos, o que contribui para a elaboração de uma cristologia elevada e reflexiva, voltada à afirmação da identidade de Jesus como Filho de Deus (MALZONI, 2018).

O próprio texto joanino explicita sua finalidade ao afirmar que foi escrito para que se reconheça Jesus como o Cristo e, assim, se tenha vida em seu nome, evidenciando seu caráter teológico e formativo no interior da comunidade cristã primitiva (CONFERÊNCIA EPISCOPAL PORTUGUESA, 2024).

A cristologia joanina, nesse sentido, apresenta Jesus como o enviado que revela o Pai de forma única, articulando uma identidade que transcende a simples dimensão histórica e assume caráter teológico pleno (SCHNACKENBURG, 2001).

Essas declarações não apenas definem a identidade de Jesus, mas são amplamente interpretadas pela literatura exegética como alusões à revelação divina do Antigo Testamento. Diversos autores identificam uma relação direta entre as fórmulas joaninas do ἐγώ εἰμι e a autodeclaração divina de Êxodo 3,14, bem como com as fórmulas Ani Hu presentes em Isaías (PANG, 2024; MOLONEY, 1998). Embora existam divergências quanto ao alcance dessa identificação, prevalece o entendimento de que tais expressões desempenham função decisiva na construção da cristologia joanina.

Nesse sentido, a cristologia joanina não pode ser compreendida apenas em termos narrativos, mas como uma elaboração teológica estruturada. Como observa Moloney (1998), o Evangelho de João apresenta Jesus como revelação definitiva de Deus, cuja identidade se manifesta progressivamente por meio de suas palavras e ações, sendo as declarações “Eu sou” momentos privilegiados dessa autorrevelação.

Essa vinculação com o Antigo Testamento se intensifica em passagens como aquela em que Jesus afirma: “Antes que Abraão fosse, Eu sou” (Jo 8,58), nas quais o uso do presente eterno reforça a dimensão cristológica e revelacional da identidade de Jesus, sendo frequentemente interpretada como uma das passagens mais significativas da cristologia joanina (MOLONEY, 1998; PANG, 2024).

Essa dimensão teológica das fórmulas joaninas do “Eu sou” ancorada na tradição veterotestamentária e elevada a um nível cristológico próprio, não pode ser reduzida a uma simples afirmação identitária, mas deve ser compreendida como expressão de uma forma singular de relação com a existência enquanto sentido, marcada por unidade, missão e adesão integral ao sentido revelado. É precisamente nesse ponto que se abre a possibilidade de um diálogo com a filosofia nietzschiana, não no plano da equivalência, mas da analogia funcional entre estruturas distintas de afirmação da existência. Tal aproximação permanece estritamente hermenêutica e não pretende estabelecer qualquer identidade entre a revelação cristológica joanina e a filosofia da imanência desenvolvida por Nietzsche.

A própria leitura nietzschiana de Jesus exige, contudo, distinções importantes. Conforme demonstram Salaquarda (1985) e Azzam (2015), a crítica de Nietzsche dirige-se predominantemente ao cristianismo paulino e à moral sacerdotal, não se confundindo integralmente com sua avaliação da figura de Jesus. Essa distinção permite compreender por que, ao lado das críticas severas ao cristianismo, Nietzsche também reconhece em Jesus uma prática existencial marcada pela ausência de ressentimento e pela recusa da lógica reativa.

A passagem do horizonte teológico ao filosófico exige, contudo, cautela metodológica. Não se trata de estabelecer correspondências diretas entre categorias heterogêneas, mas de identificar possíveis ressonâncias estruturais entre a figura de Jesus, tal como interpretada no Evangelho de João, e certas intuições presentes na crítica nietzschiana à moral do ressentimento. Nesse sentido, a leitura de Nietzsche sobre Jesus, especialmente em *O Anticristo*, oferece um ponto de inflexão relevante para a análise.

Na obra *O Anticristo* (NIETZSCHE, 2007), Nietzsche ressalta que Jesus “não resistiu”, isto é, não se opôs à ordem estabelecida de maneira agressiva ou ressentida, mas viveu segundo uma prática de amor incondicional, sem recorrer à lógica da retribuição. Tal postura o distancia da moral sacerdotal, estruturada em culpa e punição, e o aproxima de uma forma de existência não reativa, isto é, não determinada pela lógica do ressentimento. Nesse sentido, Jesus aparece como uma figura ambígua na obra nietzschiana: ao mesmo tempo expressão de *décadence* (NIETZSCHE, 1999b) e exemplo de uma força espiritual que subverte os valores tradicionais de poder.

Na obra *O Anticristo*, Nietzsche descreve Jesus como uma figura que encarna uma prática de vida radicalmente não reativa. Segundo o filósofo, essa prática se expressa de maneira exemplar na conduta de Jesus diante do sofrimento:

Este «alegre mensageiro» morreu como viveu, como ensinara – não para «redimir os homens», mas para mostrar como se deve viver. A prática foi o que ele deixou à Humanidade: a sua conduta perante os juízes, perante os verdugos, perante os acusadores e perante toda a espécie de calúnia e ultraje – o seu comportamento na cruz. Não resiste, não defende o seu direito, não dá passo algum que afaste dele o fim; mais ainda, provoca-

o... E suplica, sofre, ama com aqueles, por aqueles que lhe fazem mal... As palavras proferidas ao ladrão na cruz encerram todo o Evangelho. – «– Este era em verdade um homem divino, um Filho de Deus» – diz o ladrão. «– Se sentes isso – responde o Redentor, então estás no paraíso, és também um filho de Deus...» Não se defender, não se encolerizar, não responsabilizar..., mas também não resistir ao mal – amá-lo... (NIETZSCHE, 2007, §35).

Tal leitura, entretanto, não elimina a ambivalência da posição nietzschiana. Como observa Minski (2016), Jesus permanece simultaneamente objeto de admiração enquanto tipo psicológico singular e de crítica enquanto figura posteriormente incorporada ao processo histórico de formação do cristianismo.

Em outro momento, Nietzsche afirma que Jesus poderia ser compreendido como um “espírito livre”, cuja relação com a existência exclui qualquer forma de negação. Nesse sentido, escreve: “com alguma tolerância na expressão, Jesus poderia chamar-se um ‘espírito livre’ [...] o conceito, a experiência ‘vida’, como a única que ele conhece, opõe-se nele a toda a espécie de palavra, fórmula, lei, fê, dogma [...] a negação é pois, para ele, de todo impossível” (NIETZSCHE, 2007, §32). Tal caracterização sugere uma forma de existência afirmativa que não se estrutura por oposição ao mundo, mas por uma vivência imediata e não mediada por categorias normativas.

Ainda que seja possível identificar aproximações entre Nietzsche e Jesus no que diz respeito à relação com a existência, tal paralelismo deve ser conduzido com cautela. Como observa Holub (2016), a obra de Nietzsche não apresenta uma posição única e sistemática, mas uma multiplicidade de perspectivas que variam conforme o contexto. Nesse sentido, qualquer comparação com a figura de Jesus deve evitar generalizações excessivas. Assim, pode-se dizer que, em determinados aspectos, ambas as figuras tensionam formas de negação da vida, ainda que o façam a partir de pressupostos profundamente distintos. O que se delineia, portanto, não é uma convergência plena, mas a possibilidade de reconhecer, em registros distintos, modos de enfrentamento do sofrimento que recusam o ressentimento e afirmam a existência. É precisamente o reconhecimento simultâneo dessas aproximações e dessas diferenças que torna metodologicamente possível a comparação desenvolvida nas seções seguintes.

4 A crítica de Nietzsche ao cristianismo e sua valorização de Jesus

A crítica nietzschiana ao cristianismo não se dirige indistintamente à figura de Jesus nem ao conjunto da tradição cristã, mas concentra-se, sobretudo, na transformação histórica de sua mensagem em uma moral estruturada pelo ressentimento, pela culpa e pela negação da vida. Conforme observam Salaquarda (1985) e Azzam (2015), uma das distinções fundamentais presentes em *O Anticristo* consiste precisamente na separação entre a prática existencial de Jesus e a posterior elaboração doutrinária do

cristianismo, especialmente em sua formulação paulina. No *O Anticristo*, Nietzsche radicaliza essa distinção ao afirmar que:

Volto atrás, e vou contar a autêntica história do Cristianismo. Já a palavra «Cristianismo» é um equívoco – no fundo, existiu apenas um único cristão, e esse morreu na cruz. O «Evangelho» morreu na cruz. O que desde esse instante se chamou «Evangelho» era já o contrário do que Cristo vivera: uma «má nova», um *dysangelium* (NIETZSCHE, 2007, §39).

Com isso, Nietzsche estabelece uma ruptura entre a prática de Jesus e o cristianismo histórico, indicando que a vida vivida por Cristo, e não a fé posterior, constitui o núcleo do que poderia ser chamado de cristianismo originário. Como observa Salaquarda (1985), essa distinção constitui um dos eixos centrais da crítica nietzschiana ao cristianismo, pois permite separar o tipo psicológico de Jesus da construção religiosa desenvolvida posteriormente pela Igreja. Nesse sentido, Nietzsche insiste que:

É falso até ao contra-senso ver numa «fé», por exemplo a fé na salvação por Cristo, a insígnia do cristão: unicamente a prática cristã, uma vida como a viveu aquele que morreu na cruz, tem algo de cristão... Hoje, uma tal vida é ainda possível e até necessária para certos homens: o Cristianismo autêntico, originário, será possível em todas as épocas... Não uma fé, mas uma acção, um não fazer certas coisas, sobretudo um diferente ser... (NIETZSCHE, 2007, §39).

Essa ênfase na prática como critério decisivo desloca o eixo da experiência cristã da adesão doutrinária para um modo de existência. Azzam (2015) observa que essa leitura permite compreender por que Nietzsche reserva à figura de Jesus um estatuto distinto daquele atribuído ao cristianismo paulino: enquanto este é interpretado como sistema moral fundado na culpa e na redenção, Jesus aparece como expressão de uma prática imediata, não legisladora e não ressentida. É nesse sentido, e apenas nesse, que se torna possível aproximar funcionalmente sua conduta de determinadas estruturas afirmativas identificadas na filosofia nietzschiana.

Para Nietzsche, o cristianismo institucional opera uma inversão dos instintos afirmativos da vida mediante a valorização da culpa, da expiação e da esperança em um além. Essa transformação não decorre diretamente da prática de Jesus, mas da reelaboração teológica posterior, especialmente da interpretação paulina, considerada por Nietzsche responsável pela institucionalização da moral do ressentimento (MINSKI, 2016; SALAQUARDA, 1985).

Nesse contexto, Nietzsche se insere em uma crítica mais ampla à tradição moral ocidental, que, segundo Giacoia Júnior (2011), está estruturada em torno das categorias de culpa e punição, responsáveis por distorcer a compreensão da existência ao introduzir uma lógica de julgamento e negação da vida. Essa crítica insere-se na genealogia nietzschiana da moral, cujo objetivo consiste em investigar as condições históricas de formação dos valores e seus efeitos sobre a vida.

Conforme Silva (2019), Nietzsche emprega uma análise genealógica para distinguir as origens e os desdobramentos do cristianismo, criticando a moral sacerdotal que introduziu valores de punição e culpa. Ao contrário de Jesus, cuja ética é de superação sem ressentimento, o cristianismo que se desenvolve é um platonismo popular, conforme Nietzsche. A partir da fusão entre o pensamento judaico e helênico realizada por Paulo, emerge um cristianismo helenizado, no qual os valores de redenção e salvação se afastam do espírito afirmativo da vida que Jesus representa. Nesse contexto, Nietzsche acusa essa doutrina de enfraquecer a vida ao adotar uma moral de negação, associada à decadência do platonismo, em que a punição é idealizada como instrumento de justiça, movimento que, conforme Silva (2019), pode ser identificado na tradição de Agostinho de Hipona, e a moralidade passa a operar como ferramenta de dominação e controle.

Essa leitura encontra importantes convergências na literatura internacional. Salaquarda (1985) interpreta a oposição entre Jesus e Paulo como elemento decisivo da crítica nietzschiana ao cristianismo, enquanto Azzam (2015) demonstra que Nietzsche identifica em Paulo o responsável pela transformação do evangelho em sistema doutrinal orientado pela culpa, pelo pecado e pela redenção. Essa distinção, contudo, não elimina a ambivalência da posição nietzschiana. Como observa Minski (2016), Jesus permanece simultaneamente admirado como tipo psicológico singular e criticado enquanto expressão de uma forma de vida que Nietzsche também associa à *décadence*. A tensão entre esses dois aspectos impede interpretações simplificadoras de sua posição.

Portanto, o embate de Nietzsche, conforme Silva (2019), não se dirige primariamente à figura de Jesus, mas à interpretação paulina e à configuração histórica do cristianismo como religião da culpa e da redenção. Nesse sentido, a distinção estabelecida por Nietzsche entre a prática de Jesus e o cristianismo institucional não tem por objetivo reformar a tradição cristã, mas evidenciar que o tipo psicológico de Jesus foi profundamente transformado pela elaboração doutrinária posterior. Como observam Salaquarda (1985) e Azzam (2015), é precisamente essa ruptura que permite compreender a ambivalência da posição nietzschiana: embora reconheça em Jesus uma prática não ressentida, Nietzsche considera que o cristianismo histórico constitui a negação dessa mesma prática.

Essa crítica não significa, contudo, uma rejeição absoluta da experiência religiosa enquanto tal. Conforme argumenta Young (2006), a filosofia de Nietzsche, nessa perspectiva, não eliminaria a dimensão religiosa, mas a ressignificaria, atribuindo à religião funções centrais como a elaboração do sofrimento, a resposta ao problema da morte e a coesão social.

Assim, a crítica nietzschiana a Jesus e ao cristianismo se dá dentro de uma estrutura maior de crítica à *décadence*, à perda dos instintos de vida e à construção de valores que negam o mundo em favor

de uma realidade transcendente e idealizada. Assim, a oposição estabelecida por Nietzsche não deve ser compreendida como simples antagonismo entre cristianismo e afirmação da vida, mas como crítica a uma determinada interpretação histórica da experiência cristã. O contraste entre o *Amor Fati* e a redenção cristã, tal como formulado por Nietzsche, dirige-se sobretudo às formas de negação do devir associadas à culpa, ao ressentimento e à expectativa de compensação transcendente. É precisamente essa distinção que permitirá, na seção seguinte, investigar se a figura de Jesus, compreendida a partir do Evangelho de João e distinguida do cristianismo institucional, pode ser colocada em diálogo hermenêutico com a ética afirmativa do *Amor Fati*, sem que isso implique equivalência filosófica ou teológica.

5 Convergências e tensões entre Nietzsche e Jesus

A comparação proposta nesta seção não pretende estabelecer paralelos ontológicos entre Nietzsche e João, mas examinar funções hermenêuticas desempenhadas por categorias distintas em seus respectivos horizontes discursivos.

A afirmação da existência e incorporação do necessário se reflete em Nietzsche não como uma redenção em uma vida após a morte, mas como a afirmação do eterno retorno de tudo o que é. Essa diferença de perspectiva entre Jesus e Nietzsche evidencia que ambos valorizam a vida, embora a partir de horizontes distintos. Nesse sentido, a aproximação entre o *Amor Fati* nietzschiano e as fórmulas joaninas do “Eu sou” não deve ser entendida como equivalência, mas como uma analogia funcional limitada entre modos distintos de afirmação da existência. Trata-se, portanto, de uma aproximação hermenêutica que preserva as diferenças estruturais entre uma afirmação trágica e imanente, em Nietzsche, e uma afirmação teológica e revelacional, no caso de Jesus. A analogia proposta não pretende identificar conteúdos doutrinários comuns, mas comparar funções existenciais desempenhadas por essas categorias em seus respectivos horizontes.

A própria literatura exegética recomenda cautela diante de comparações dessa natureza. Conforme observam Moloney (1998) e Pang (2024), as fórmulas *ἐγώ εἰμι* devem ser compreendidas no interior da unidade narrativa e cristológica do Quarto Evangelho, não podendo ser reduzidas a máximas éticas isoladas. Sua função consiste em revelar progressivamente a identidade de Jesus e sua relação singular com o Pai. É precisamente essa dimensão existencial da autorrevelação — e não seu conteúdo teológico específico — que constitui o ponto de partida da analogia proposta neste estudo.

Do lado nietzschiano, também a literatura especializada recomenda distinguir cuidadosamente a figura de Jesus da crítica dirigida ao cristianismo histórico. Conforme Salaquarda (1985) e Azzam (2015), a oposição estabelecida por Nietzsche dirige-se prioritariamente ao cristianismo paulino e à moral

sacerdotal, razão pela qual a eventual aproximação entre *Amor Fati* e a prática de Jesus somente pode ser examinada após essa distinção metodológica. Nietzsche, critica o cristianismo institucionalizado, que ele considera uma corrupção do espírito original de Jesus. Para Nietzsche, o cristianismo de Paulo, influenciado pela filosofia platônica, encoraja uma moralidade de negação do mundo e uma busca por um além idealizado, o que ele vê como uma forma de *décadence* e perda dos instintos vitais. O *Amor Fati* nietzschiano, portanto, surge como uma alternativa à ética cristã institucionalizada: ao invés de buscar redenção em uma vida pós-morte, o *Amor Fati* celebra a vida em sua totalidade, aceitando o sofrimento e o caos como elementos intrínsecos da existência. Nietzsche vê o sofrimento como algo a ser superado, transformando-o em uma fonte de potência e crescimento, ao invés de interpretá-lo como uma queda.

A relação de Nietzsche com a figura de Jesus, contudo, é complexa e não isenta de ambiguidades. A literatura contemporânea é praticamente unânime em reconhecer essa ambivalência, embora divirja quanto ao seu alcance filosófico (SALAGUARDA, 1985; AZZAM, 2015; MINSKI, 2016). Em diferentes momentos de sua obra, Jesus aparece tanto como expressão de uma forma de vida não ressentida quanto como sintoma de decadência, o que dificulta uma leitura linear ou harmonizadora dessa relação. Nesse contexto, em *O Anticristo*, Nietzsche reconhece em Jesus uma figura que, sob determinados aspectos, exemplifica uma forma de existência que ele próprio valoriza: uma vida marcada pela ausência de ressentimento e pela recusa da lógica reativa. Como afirma o próprio Nietzsche, o “evangelho morreu na cruz” (NIETZSCHE, 2007), indicando que essa forma de vida não foi preservada pelo cristianismo posterior. Tal interpretação, contudo, não elimina a tensão presente em sua análise, na medida em que essa mesma figura é também associada a uma forma de fraqueza fisiológica.

Assim, a aproximação entre Jesus e o ideal nietzschiano não deve ser entendida como convergência plena, mas como um ponto de contato parcial. Enquanto Jesus, no horizonte evangélico, encarna uma prática de amor e não resistência, o além-do-homem afirma a vida em sua dimensão trágica, incluindo seus aspectos mais duros e conflitivos. O *Amor Fati*, nesse sentido, expressa a capacidade de afirmar a existência sem ressentimento, integrando o necessário como algo desejado, ainda que em um registro filosófico distinto daquele presente na tradição cristã.

O *Amor Fati* nietzschiano emerge de uma ontologia imanente e trágica, enquanto a aceitação associada à figura de Jesus se insere em uma estrutura teológica e soteriológica. A convergência aqui proposta deve, portanto, ser compreendida como uma analogia hermenêutica, e não como identidade conceitual.

Dito isso, Feiler (2017) aponta que, em Jesus, as fórmulas joaninas do “Eu sou” expressam um compromisso existencial radical com a vida, entendido não como mera permanência biológica, mas como

adesão plena ao sentido revelado na relação com o Pai. Essa dimensão se torna particularmente evidente na forma como Jesus enfrenta o sofrimento e a morte, não como derrota, mas como consumação de sua missão. Como afirma o próprio texto joanino, “Eu sou a ressurreição e a vida; quem crê em mim, ainda que morra, viverá” (Jo 11,25), indicando que a aceitação do destino não se reduz à passividade, mas constitui uma forma ativa de realização existencial.

Essa postura encontra ressonância na leitura nietzschiana de Jesus, especialmente quando o filósofo descreve sua conduta como uma prática de não resistência fundada no amor. Em *O Anticristo*, Nietzsche afirma que Jesus “não resiste, não se defende, não se encoleriza [...] mas também não resiste ao mal – ama-o” (NIETZSCHE, 2007, §35). Tal atitude não deve ser interpretada como fraqueza, mas como expressão de uma forma de vida não reativa, que recusa a lógica do ressentimento e afirma a existência sem recorrer à negação. Como observa Minski (2016), essa descrição não significa adesão de Nietzsche ao cristianismo, mas reconhecimento de um tipo psicológico cuja prática permanece distinta da moral posteriormente institucionalizada.

Nesse horizonte, a aproximação com o *Amor Fati* torna-se mais inteligível. Em Nietzsche, a afirmação da vida atinge sua formulação mais radical quando o filósofo declara: “quero aprender cada vez mais a ver como belo aquilo que é necessário [...] *Amor Fati*: seja este, doravante, o meu amor” (NIETZSCHE, 2001, §276). Trata-se de uma ética que não apenas aceita o sofrimento, mas o integra como elemento constitutivo da existência, convertendo o trágico em potência afirmativa.

Ainda que situados em registros distintos, é possível identificar uma analogia funcional entre essas duas perspectivas. Em ambos os casos, a relação com o sofrimento não se organiza a partir da recusa ou da fuga, mas de uma forma de incorporação que transforma a adversidade em expressão de sentido. Contudo, essa convergência não deve obscurecer as diferenças fundamentais entre os dois horizontes: enquanto, no Evangelho de João, a aceitação do destino está inserida em uma economia teológica e soteriológica, em Nietzsche ela se inscreve em uma ontologia imanente, desvinculada de qualquer transcendência.

Desse modo, a aproximação proposta deve ser compreendida como uma analogia hermenêutica limitada. Como observa Feiler (2017), o “Eu sou” não designa apenas identidade, mas uma forma de presença que se realiza na ação e na fidelidade ao próprio destino. Tal interpretação encontra respaldo na exegese contemporânea, que compreende as fórmulas *ἐγώ εἰμι* como momentos privilegiados da autorrevelação joanina, integrados ao desenvolvimento narrativo do Evangelho (MOLONEY, 1998; PANG, 2024).

Ainda que esses registros permaneçam irreduzíveis entre si, a comparação desenvolvida neste estudo permite identificar uma convergência funcional na maneira pela qual ambos enfrentam o problema do sofrimento e da afirmação da existência. Em João, essa afirmação realiza-se na fidelidade de Jesus à missão revelada pelo Pai; em Nietzsche, na incorporação afirmativa da necessidade expressa pelo *Amor Fati*. A analogia proposta permanece, portanto, estritamente hermenêutica, preservando as diferenças ontológicas, teológicas e filosóficas entre ambos os horizontes e evitando qualquer pretensão de síntese ou conciliação doutrinal.

6 Conclusão

A análise comparativa entre o conceito de *Amor Fati*, de Friedrich Nietzsche, e as fórmulas joaninas do *ἐγὼ εἰμι* permitiu identificar aproximações funcionais entre dois modos distintos de afirmação da existência. Embora assentados sobre pressupostos ontológicos, filosóficos e teológicos irreduzíveis entre si, ambos os horizontes oferecem respostas que recusam o ressentimento como princípio ordenador da relação com o sofrimento. A investigação demonstrou que essa aproximação somente se sustenta quando compreendida como uma analogia estritamente hermenêutica, e não como equivalência conceitual ou continuidade histórica.

Nietzsche propõe, com o *Amor Fati*, uma ética trágica e afirmativa, capaz de transformar o sofrimento e o devir em fontes de criação e potência vital. Para ele, a redenção não está em uma realidade transcendente, mas na capacidade do indivíduo de querer o que é necessário, convertendo o inevitável como desejável. Essa postura exige a superação do ressentimento e a reconstrução ativa do sentido, o que culmina na figura do *Übermensch*, símbolo da afirmação jubilosa da existência.

No horizonte joanino, as fórmulas *ἐγὼ εἰμι* revelam progressivamente a identidade de Jesus e sua relação singular com o Pai, estruturando uma cristologia cuja unidade se realiza na fidelidade à missão recebida. Nesse contexto, a afirmação da existência não decorre da incorporação trágica da necessidade, como em Nietzsche, mas da adesão integral ao horizonte revelacional que culmina na cruz e na glorificação. O sofrimento não é negado nem buscado por si mesmo, mas integrado ao cumprimento da missão salvífica.

A releitura da crítica nietzschiana ao cristianismo realizada neste estudo permitiu evidenciar que sua objeção dirige-se prioritariamente ao cristianismo institucional e à elaboração paulina da religião, e não indistintamente à figura de Jesus. Conforme demonstrado ao longo da análise, essa distinção é amplamente reconhecida pela literatura especializada, embora permaneça objeto de diferentes interpretações quanto ao seu alcance filosófico. Assim, a aproximação proposta não decorre da suposta

concordância entre Nietzsche e o cristianismo, mas da possibilidade de comparar, em nível hermenêutico, determinadas estruturas existenciais presentes na descrição nietzschiana da prática de Jesus.

O *Amor Fati* e as fórmulas joaninas do *ἐγώ εἰμι* não designam realidades equivalentes nem desempenham funções idênticas em seus respectivos sistemas de pensamento. Todavia, ambos podem ser compreendidos como estruturas afirmativas que reorganizam a relação do sujeito com o sofrimento, recusando que a negatividade constitua o fundamento último da existência. Em Nietzsche, essa reorganização realiza-se mediante a incorporação afirmativa da necessidade; no Evangelho de João, mediante a fidelidade de Jesus à missão revelada pelo Pai.

Os resultados desta investigação indicam que a tradicional oposição entre Nietzsche e o cristianismo pode ser parcialmente reconsiderada quando a análise distingue a figura de Jesus da tradição cristã institucional e adota um procedimento comparativo rigorosamente delimitado. A contribuição do presente estudo consiste, portanto, menos em aproximar Nietzsche e Jesus do que em explicitar os critérios hermenêuticos pelos quais essa aproximação pode ser filosoficamente sustentada sem eliminar as diferenças constitutivas entre ambos. Nesse sentido, a analogia funcional proposta permanece aberta ao debate, oferecendo uma possibilidade interpretativa para futuras pesquisas sobre as relações entre filosofia, hermenêutica e tradição cristã.

Longe de propor uma síntese entre a filosofia nietzschiana e a tradição joanina, este estudo procurou demonstrar que a comparação entre ambas pode ampliar a compreensão de diferentes formas de afirmação da existência, desde que conduzida com rigor metodológico, prudência hermenêutica e respeito às especificidades filosóficas e teológicas de cada horizonte. Assim, a principal contribuição deste estudo consiste em propor critérios hermenêuticos para uma comparação filosoficamente controlada entre categorias pertencentes a horizontes irreduzíveis.

Referências

AZZAM, Abed. *Nietzsche versus Paul*. New York: Columbia University Press, 2015.

BÍBLIA SAGRADA AVE-MARIA, 141. ed. São Paulo: Editora Ave-Maria, 1959.

BROWN, Raymond Edward. *The Gospel According to John (I–XII)*. New York: Doubleday, 1966.

BULTMANN, Rudolf. *The Gospel of John: A Commentary*. Philadelphia: Westminster Press, 1971.

CONFERÊNCIA EPISCOPAL PORTUGUESA. *Evangelho segundo S. João: Ad experimentum*. Lisboa: CEP, 2024. E-book. Disponível em: <https://www.conferenciaepiscopal.pt/biblia>. Acesso em: 24 mar. 2026.

- DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976.
- EL-DESOUKY, Ayman. Ego Eimi: Kerygma or Existential Metaphor? Frye, Bultmann and the Problem of Demythologizing. *Canadian Review of Comparative Literature*, v. 34, n. 2, p. 131-171, 2007.
- FEILER, Adilson Felício. Nietzsche e o *ἐγώ Εἰμι*: o Duplo Caráter da Ética Afirmativa de Jesus. *Revista Brasileira de Filosofia da Religião*, v. 4, n. 1, p. 71-89, 2017.
- GIACOIA JÚNIOR, Oswaldo. *Nietzsche*. São Paulo: Publifolha, 2000.
- GRAMLING, Gary Lee. *The Metaphorical Ego Eimi Sayings in the Fourth Gospel: Their Origin and Significance*. 1993. Tese (Doctor of Philosophy) – Golden Gate Baptist Theological Seminary, Mill Valley, 1993.
- (______). Amor Dei e Amor Fati. *Revista Trágica: estudos sobre Nietzsche*, 4(2): 75-94, 2011.
- HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche v. II*. Tradução: P. Klossowski. Paris: Gallimard, 1971.
- HOLUB, Robert Charles. *Nietzsche's Jewish Problem: Between Anti-Semitism and Anti-Judaism*. Princeton: Princeton University Press, 2016.
- KLOSSOWSKI, Pierre. *Nietzsche and the Vicious Circle*. Chicago: University of Chicago Press, 1997.
- KOESTER, Craig. *Symbolism in the Fourth Gospel: Meaning, Mystery, Community*. Minneapolis: Fortress Press, 2003.
- LÉON-DUFOUR, Xavier. *Leitura do Evangelho segundo João*. São Paulo: Loyola, 1996.
- MACHADO, Roberto. *Zarathustra, tragédia nietzschiana*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- MALZONI, Cláudio Vianney. *Evangelho segundo João*. São Paulo: Paulinas, 2018.
- MARTON, Scarlett. *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*. São Paulo: Brasiliense, 1990.
- MEDEIROS, Claudio Vinícius Felix. Nietzsche segundo Deleuze: a filosofia e o recurso à terminologia das forças. *Revista Trágica: estudos sobre Nietzsche*, Rio de Janeiro, v. 6, n. 2, p. 56-70, 2. sem. 2013.
- MELO NETO, João Evangelista. Eterno retorno: interpretação cosmológica ou ética? *Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea*, v. 1, n. 2, p. 5-20, 2013.
- MINSKI, Mauricio Lapchik. *Nietzsche and the New Testament: Jesus, Paul, and the Gospel According to John*. Jerusalem: The Hebrew University of Jerusalem, 2016.
- MOLONEY, Francis. *The Gospel of John*. Collegeville: Liturgical Press, 1998.
- MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*. São Paulo: ANNABLUME, 1997.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden (KSA)*. Org. Giorgio Colli e Mazzino Montinari. Munique: Walter de Gruyter, 1999a.

(____). *O Caso Wagner: um problema para músicos; Nietzsche contra Wagner; Dossiê de um psicólogo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999b.

(____). *A Gaia Ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

(____). *O Anticristo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

(____). *Ecce homo: Como se chega a ser o que se é*. Covilhã: Universidade da Beira Interior, 2008.

(____). *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

PANG, Keith Kekoa. *Ego Eimi and the Surpassing Greatness of Jesus Christ in the Gospel of John*. 2024. Tese (Doctor of Philosophy in Expository Preaching) – Liberty University, Lynchburg, 2024.

SALAGUARDA, Jörg. Dionysus versus the Crucified One: Nietzsche's Understanding of the Apostle Paul. In: O'FLAHERTY, James C.; SELLNER, Timothy F.; HELM, Robert M. (ed.). *Studies in Nietzsche and the Judaeo-Christian Tradition*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1985. p. 100-129.

SCHNACKENBURG, Rudolf. *Jesus Cristo nos quatro evangelhos*. São Leopoldo: Unisinos, 2001.

SILVA, Gustavo Ruiz. Por uma Moral Forte: Jesus-Nietzsche conciliados contra o Crime. *Alabastro: revista eletrônica dos discentes da Escola de Sociologia e Política da FESPSP*, São Paulo. v. 1, n. 13, 2019, p. 18-28.

VATTIMO, Gianni. *O fim da modernidade: niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

VERES, O. L. A Study of the I-AM Phrases in John's Gospel. *Perichoresis*, v. 6, n. 1, p. 99-125, 2008.

YOUNG, Julian. *Nietzsche's Philosophy of Religion*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

Recebido em: 13/07/2025

Aceito em: 09/07/2026