

Nietzsche e a Paixão Crística como culminação da doutrina evangélica

Renato Nunes Bittencourt*

Resumo

Neste artigo analisamos a insólita interpretação de Nietzsche, registrada em *O Anticristo*, acerca da dita “Psicologia do Redentor”, caracterizada pela investigação intuitiva sobre a personalidade de Jesus e o significado beatífico de sua doutrina evangélica, enfatizando em especial o sentido da experiência crucial da Paixão de Cristo, um acontecimento que conforme a perspectiva de Nietzsche representaria a culminação da práxis evangélica, caracteriza pela ausência de oposição, pela supressão de qualquer avaliação moral de mundo especialmente pela negação instintiva de todo ódio e ressentimento.

Palavras-chave: Nietzsche; Jesus; Amor Fati; Paixão; Beatitude.

Abstract

In this article we analyze the uncommon interpretation of Nietzsche, registered in *The Antichrist*, concerning the said “Psychology of the Redeemer”, characterized for the intuitive inquiry on the personality of Jesus and the meaning beatific of its gospelical doctrine, emphasizing in special the direction of the crucial experience of the Passion of Christ, an event that as the perspective of Nietzsche would represent the culmination of the gospelical practice, characterizes for the opposition absence, for the suppression of any evaluation moral of world especially for the instinctive negation of all hatred and resentment.

Key words: Nietzsche; Jesus; Amor Fati; Passion; Beatitude.



* **RENATO NUNES BITTENCOURT** é Doutor em Filosofia pelo PPGF-UFRJ/Professor do Curso de Comunicação Social da Faculdade CCAA

Creio que não há nada mais adorável, profundo, compassivo, racional, viril e perfeito que o Salvador; digo a mim mesmo, com amor enciumado, que não só não há ninguém como Ele, mas que não poderia haver ninguém. Diria até mais: se alguém pudesse me provar que o Cristo está fora da verdade, e se a verdade realmente excluísse o Cristo, eu preferiria estar com o Cristo e não com a verdade (DOSTOIEVSKI, Carta a Natalia Dmitrievna Fonvisin In: *Correspondências* 1838-1880, p. 77).



A distinção estabelecida por Nietzsche entre a práxis crística de Jesus e a moralidade cristã fundamentada em um conjunto de dispositivos teológicos é crucial para que possamos compreender as motivações de sua aprovação

axiológica da doutrina evangélica de Jesus em contraposição ao ideário cristão que se estabeleceria historicamente. Ao leitor incauto que somente segue palavras de ordem espetaculares, a legitimação nietzschiana da experiência crística pareceria uma absurdiade; tanto pior, considera que qualquer eixo interpretativo que pretenda estabelecer uma análise rigorosa entre a filosofia de Nietzsche e o fenômeno religioso é intelectualmente improcedente. Essas disposições reativas ocorrem graças a um senso comum pseudo-intelectual que se aproveita dos contundentes enunciados nietzschianos para legitimar as suas próprias convicções pessoais marcadamente nilistas.

Nesse contexto intelectualmente reativo, defende-se a incompatibilidade do pensamento nietzschiano perante qualquer experiência religiosa sem que se atente para o fato de que Nietzsche estabelece como paradigma da vivência trágica a figura simbólica de Dionísio, a divindade grega que rompe com os limites da individuação e emerge o ser humano no fluxo criador da natureza:

Sob a magia do dionisiaco torna a selar-se não apenas o laço de pessoa a pessoa, mas também a natureza alheada, inamistosa ou subjugada volta a celebrar a festa de reconciliação com seu filho perdido, o homem (...). Agora, graças ao evangelho da harmonia universal, cada qual se sente não só unificado, conciliado, fundido com o seu próximo, mas um só, como se o véu de Maia tivesse sido rasgado e, reduzido a tiras, esvoaçasse diante do misterioso Uno-primordial (NIETZSCHE, 1996, p. 31)

Nessas condições, é plenamente plausível existir uma prática religiosa que seja afirmadora da vida e que a

legítima axiologicamente; podemos afirmar categoricamente que a filosofia nietzschiana de modo algum invalida tal perspectiva: pelo contrário, não há incompatibilidade axiológica entre o pensamento nietzschiano e a experiência religiosa fundamentada na imanência da vida.

É fato textualmente documentado que Nietzsche se declara como “ateu”, e um exemplo evidente de tal disposição pode ser encontrado no *Ecce Homo*, no § 1 da seção “Por que sou tão inteligente”, onde o filósofo afirma:

Não conheço em absoluto o ateísmo como resultado, menos ainda como acontecimento: em mim ele é óbvio por instinto. Sou muito inquiridor, muito *duvidoso*, muito ativo para me satisfazer com uma resposta grosseira. Deus é uma resposta grosseira, uma indelicadeza para conosco, pensadores – no fundo até mesmo uma grosseira proibição para nós: não devem pensar!... (NIETZSCHE, 2001, p. 35).

Entretanto, mesmo sendo um filósofo confessadamente “ateu”, Nietzsche é capaz de perceber a presença de elementos imanentes e afirmativos da vida em diversas práticas religiosas, circunstância que legitimaria tais valorações religiosas perante a sua filosofia, desmistificadora de toda perspectiva existencial pautada pelo projeto de depreciação da vida, da alegria, da saúde corporal e da supressão das diferenças axiológicas mediante a inserção de elementos ressentidos e reativos nas suas configurações eclesiais. Vejamos o que Deleuze diz acerca de tal questão:

Acontece que Nietzsche procede como se lhe fosse possível distinguir dois e até vários tipos de religiões. Neste sentido, a religião não estaria essencialmente ligada ao ressentimento nem à má

consciência (...). Nietzsche não cessa de afirmar que existem deuses ativos e reativos, religiões ativas e afirmativas. Toda seleção implica uma religião (DELEUZE, 2001, p. 214)

Nietzsche, elaborando uma filosofia valorativamente “extra-moral”, compreenderá a disposição religiosa pela ótica da vida, e se uma dada religião favorece o florescimento imanente dessa vida, promovendo a alegria e a interação singular entre os seus celebrantes, não há quaisquer motivos para o seu vitupério. A obra de Nietzsche permite a compreensão da experiência religiosa sem que se faça uso de preconceitos morais ou dogmas teológicos, o que a torna axiologicamente livre de qualquer influência eclesial nas suas reflexões. Dessa forma, não é a causa de uma Igreja ou instituição religiosa que Nietzsche defende no decorrer de sua obra, mas a causa da vida. Não há relação necessária entre religião e negação da vida, tristeza, depreciação da realidade e das suas condições desfavoráveis. A motivação para que tal circunstância ocorra se dá pela inserção de valorações morais no âmbito de tal disposição religiosa e na própria visão de mundo tristonha e empobrecida que sustenta o ideário dessa dada religiosidade tenebrosa.

Quando Nietzsche identifica elementos extra-morais na doutrina evangélica originária, evidencia a sua coerência de pensamento perante o projeto de seleção entre disposições religiosas alegres e disposições religiosas tristes; apenas estas últimas são dignas de crítica, pois motivam o empobrecimento axiológico da vida. Dessa distinção hierárquica entre práticas religiosas salutares e tenebrosas brota a legitimação nietzschiana da práxis evangélica de Jesus. Para Nietzsche,

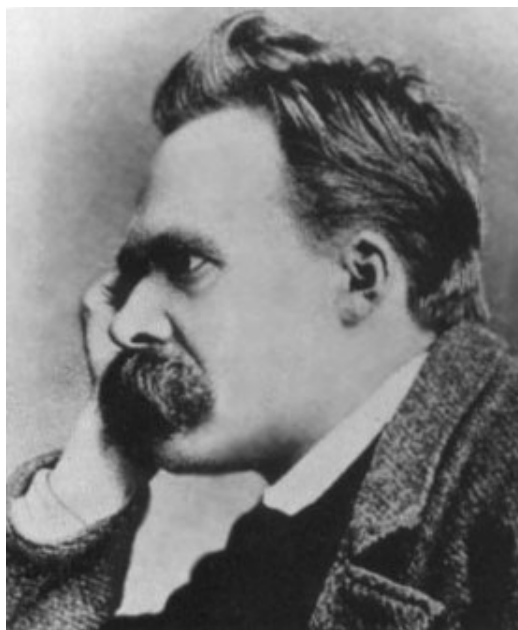
Esse “portador da boa nova” morreu como viveu, como ensinou – não para “redimir os homens”, mas para mostrar como se deve viver. A *prática* foi o que ele deixou para a humanidade: seu comportamento ante os juízes, ante os esbirros, ante os acusadores e todo tipo de calúnia e escárnio - seu comportamento 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 ladrão. “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).

Um dos recursos textuais para a compreensão do espírito cristico originário está no preceito evangélico de “não resistirmos ao homem mau” (Mt, 5, 39), ou seja, não levantarmos qualquer oposição contra nossos detratores mesmo nas condições mais desfavoráveis; a vivência evangélica de antemão rompe com os parâmetros valorativos da realidade cotidiana, e o fato do indivíduo lutar por seus direitos e tomar parte na ordem estabelecida é contradizer a plenitude existencial proporcionada pela aplicação da ética evangélica. A capacidade beatífica de não resistirmos ao mal com o uso da violência sofrida significa a supressão da reatividade perante nossos ofensores, que recebem o amor como resposta. Há que se destacar que a formulação do final da citação precedente se assemelha consideravelmente à que Nietzsche

utiliza no *Ecce Homo* para definir o conceito de *amor fati*: “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 apenas suportar o necessário, menos ainda ocultá-lo – todo idealismo é mendacidade ante o necessário – mas *amá-lo...* (NIETZSCHE, 2001, p. 51). Essa disposição valorativa perante a existência faz inegavelmente de Jesus realizador do conceito nietzschiano de *amor fati*, pois que o Nazareno afirmou o imenso sofrimento que lhe foi imposto por seus detratores sem formular qualquer imprecação contra os seus inúmeros detratores; na verdade, nada fez para afastar de si esse destino, e mesmo quando supostamente deu mostras de fraquejar diante da dor, superou esse temor diante da iminência do seu próprio aniquilamento na certeza de que sua vida não fora despropositada nem ausente do sentimento evangélico de amor e paz que tanto se esforçara para fazer compreender aos seus interlocutores.

Mediante essas colocações, torna-se claro que o *Amor Fati* vivenciado na prática evangélica não resulta de uma passividade pessoal diante do fluxo caótico da realidade, mas da capacidade de se afirmar justamente os elementos contraditórios da vida através da elevação máxima dos sentimentos amorosos e reconciliadores do perdão. Cabe ressaltar que no § 10 da primeira dissertação da *Genealogia da Moral* Nietzsche associa a capacidade de esquecimento com o perdão, o perdão efetivo decorrente do processo assimilador de vivências desagradáveis realizado pelo esquecimento: esse estado de saúde psicofisiológica ocorre por excelência na tipologia “nobre”, na pessoa capaz de digerir de maneira tranqüila as suas experiências afetivas

sem se deixar perturbar por estímulos reativos e rancorosos, não se afetando assim pelo veneno psíquico do ressentimento (NIETZSCHE, 2000, p. 31). Com efeito, ao fazer do perdão incondicional um mecanismo de obtenção da beatitude, Jesus revela essa disposição nobre em seu modo de ser, pois a sua



felicidade não depende da realidade externa para se concretizar, tampouco o seu plano existencial depende das figurações extrínsecas; pelo contrário, a axiologia crística é do âmbito da interioridade, não como antítese do externo, mas como não-reconhecimento de tudo aquilo que não é interno. Conforme a interpretação concedida por Oswaldo Giacóia Júnior 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 JÚNIOR, 1997, p. 77).

Na Paixão de Jesus se evidencia a culminação de sua mensagem beatífica, justamente a possibilidade de

vencermos o colérico espírito de reparação mediante a capacidade de se amar os “inimigos”. Jesus, diante do sofrimento e da sua morte iminente, não renunciou ao cerne do seu evangelho, não por uma esperança de eternidade espiritual em um além-mundo, mas por compreender que nenhuma intervenção humana,

as maquinações dos sacerdotes judeus, o ódio intransigente dos sacerdotes e qualquer tipo de violência poderiam suprimir a força criativa latente nos seus ensinamentos, na sua conduta prática e na sua experiência religiosa de interação com o “divino”. Por viver em contínuo estado de beatitude, Jesus se demonstrou capaz de vivenciar de forma plena toda experiência de sofrimento, pois nenhuma dor, nem mesmo a morte, são capazes de destruir a genuína felicidade baseada na interação imediata com o âmbito divino. Conforme Nietzsche aponta em um fragmento póstumo compilado na KSA XII, 2 [96], “Cristo na cruz permanece o símbolo mais sublime – sempre ainda” (NIETZSCHE, 1980, p. 108).

Interpretada a partir dessa perspectiva, a propalada ideia de derrelição de Jesus diante do seu sofrimento titânico perde todo o sentido que até então fora estabelecido pela tradição eclesiástica cristã, adquirindo assim uma compreensão poderosamente transvalorada de sua experiência sagrada da dor. Por esse motivo podemos perceber indubitavelmente na cena da Paixão não mais uma disposição pessimista que serve de

suporte ideológico para a negação da vida, o recuo do homem solitário diante da incapacidade de enfrentar o estado da dor, mas, pelo contrário, a sua beatífica celebração, pois que essa intensa dor não se associa ao projeto de depreciação da existência, tal como aproveitado de forma tão precisa pela moralidade cristã.

O acontecimento da Paixão de modo algum é um evento estranho ao espírito trágico do *amor fati* tal como formulado por Nietzsche, ou seja, a vivência de um estado transvalorador de alegria para além de toda compreensão lógica, no qual é plenamente possível se obter os afetos tônicos de criação mesmo diante da laceração da individualidade. Por conseguinte, tal disposição existencial se manifestaria também nas relações pessoais: o homem beatífico não reage ao ofensor não por causa de uma fraqueza vital, mas porque ele não reconhece o “ofensor” como tal.

Na personalidade de Jesus não há o menor indicio de reatividade diante da ordem estabelecida, poderíamos dizer até mesmo que esta em verdade para Jesus *não* existiria, pois a vivência crística não faz valorações acerca do que é extensivo: “Ele fala apenas do que é mais íntimo: vida, verdade, luz é sua palavra para o que é mais íntimo – todo o resto, a realidade inteira, toda a natureza, a própria linguagem, tem para ele apenas o valor de um signo, de uma metáfora” (NIETZSCHE, 2007, p. 39).

Os valores sagrados enunciados por Jesus eram interiores, sem qualquer correspondência com a realidade efetiva; dessa maneira, o “Reino de Deus” enunciado por Jesus, segundo a interpretação de Nietzsche, representa uma vivência 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: “Seria possível, com alguma tolerância de expressão, chamar Jesus um ‘espírito livre’ – ele não faz caso do que é fixo: a palavra mata, tudo que é fixo mata” (NIETZSCHE, 2007, p. 39)

O *amor fati* vivenciado por Jesus, portanto, é a incapacidade instintiva de se renunciar ao estímulo da dor, e esse é o 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; trata-se de uma experiência religiosa sem qualquer intervenção de um *Deus ex Machina* que resolva aquilo que não pode ser experimentado sem a vivência da dor, que possibilita o alcance da glória e do júbilo. É necessário, todavia, destacar que Jesus enfrenta o sofrimento e a humilhação não como um herói no sentido épico do termo, mas como uma pessoa que compreendeu intimamente a proximidade entre o humano e o caráter sagrado do divino, presente em seu próprio âmago, fazendo dessa experiência religiosa o suporte para a constituição de seu próprio existir, despojado então de qualquer interesse pela extensividade; manifesta-se assim o desinteresse de Jesus pela ordem social corriqueira, a sua “idiotia” no sentido mais puro da expressão (NIETZSCHE, 2007, p. 36). Está mais “próximo” de “Deus” aquele que pouco se importa com o sistema social vigente, seus costumes e valorações morais, decorrendo daí a divina “idiotia” de Jesus, experiência psicológica diretamente entrelaçada ao seu caráter extra-moral que lhe permitir interagir imediatamente com “Deus” em sua própria interioridade. Nietzsche aponta

em um fragmento póstumo compilado na KSA 13, 11[365], p. 161-162 que

O Cristianismo também é possível em cada momento... Não está preso a nenhum dos dogmas desavergonhados que se adornaram com seu nome: não necessita nem da doutrina do *Deus pessoal*, nem da doutrina do pecado, da imortalidade, da salvação, nem da doutrina da fé. Ele simplesmente não precisa de nenhuma metafísica, menos ainda do ascetismo, menos ainda de uma “ciência da natureza” cristã... [O Cristianismo é uma práxis, não uma doutrina religiosa. Ele nos diz como agir, não em que devemos crer.] Quem dissesse nos dias de hoje “eu não quero ser um soldado”, “eu não me importo com os tribunais”, “os serviços da polícia não têm qualquer utilidade para mim”, “eu não quero fazer nada que perturbe a minha paz interior: e se eu tiver de sofrer por isso, nada conservará mais a paz para mim do que o sofrimento” – este seria cristão... (NIETZSCHE, 1980, p. 161-162).

O Cristianismo autêntico, livre dos dogmas, é supra-histórico e universal, no sentido de que qualquer pessoa pode vivenciar a mensagem crística. O amor mais autêntico e intenso é o amor pelo diferente, pelo “inimigo”, pois essa disposição amorosa exige a capacidade de valorização das qualidades intrínsecas daqueles que consideramos os nossos mais odiosos inimigos. Conforme comenta Christoph Türcke,

Não resistir ao mau, amar também seus inimigos: isto nenhuma lei do mundo se pode permitir – nenhuma que mantenha coesa uma comunidade religiosa ou política, e nem sequer uma que dê sustentáculo moral a uma alma. Onde há ordem jurídica ou moral aí há lei. Porém, constitui justamente a definição de lei que ela tenha um

inimigo: o que se desvia dela, o proibido. E ela só dura enquanto se comporta de fato hostilmente contra este inimigo, não tolera o proibido e busca extingui-lo através do castigo (TÜRCKE, 1993, p. 186).

A práxis evangélica de Jesus realiza uma vivência de harmonia interpessoal, na qual a afetividade rancorosa do ressentimento é extirpada e substituída por sentimentos beatíficos que favorecem o desenvolvimento de condições afirmativas para as interações humanas. De acordo com Fernando de Moraes Barros,

A ausência total de inimizade é o que um sistema legal não pode assumir para si e a lei, ainda que divina, pressupõe a punição. Assim, mesmo involuntariamente, aquele que pratica a não-resistência se transforma num surpreendente antípoda da ordem dominante e acaba desmascarando a própria impossibilidade de uma comunidade religiosa ou política abrir mão dos instrumentos coercitivos de que dispõe (BARROS, 2002, p. 66).

Na vivência crística 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 experiência crística 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 de Deus” não está em uma dimensão espiritual acima da Terra, mas se encontra imediatamente unido a ela em uma experiência de revelação sagrada, interior, para cada indivíduo capaz de descobrir em seu âmago a presença de uma intensidade de amor que transfigura e renova todas as coisas: “A Vinda do Reino de Deus não é observável. Não se poderá dizer: ‘Ei-lo aqui! Ei-lo ali!’, pois eis que o Reino de Deus está no meio de vós” (Lc, 17, 21). Ao interpretar esse trecho surpreendente, Nietzsche realiza uma espécie de paráfrase da mensagem evangélica do Nazareno, afirmando 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).

Nietzsche, ao interpretar a valoração evangélica de Jesus, percebe a presença dessa disposição extra-moral que se estabelece na interação do homem com a esfera “divina”; suprimindo-se a noção de “pecado”, encerra-se qualquer noção de distanciamento existencial entre homem e “Deus”, assim como sentimentos turbulentos como medo e expectativa perante causas imaginárias. Segundo Nietzsche,

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 caminho para Deus: somente a prática evangélica conduz a Deus, ela justamente *é* Deus – O que foi *liquidado* com o evangelho foi o judaísmo dos conceitos “pecado”, “perdão dos pecados”, “fê”, “redenção pela fê” – toda a doutrina eclesiástica judia foi negada na “boa nova” (NIETZSCHE, 2007, p. 40-41).

Se a prática evangélica é “Deus”, isso significa que pela palavra “Deus” não se deve entender uma personalidade, 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 âmbito “divino”. Para Christoph Türcke,

Se o único que merece o nome “Deus” é a prática evangélica, o “não-poder-ser-inimigo”, então a vida de Jesus já era o ataque geral a tudo mais que se entendia por “Deus”, e que sensatamente se tem também de entender: uma subjetividade sobrenatural, que age como criador e garante uma ordem moral de mundo, como justificador do egocentrismo da razão humana, como salvador, da miséria, para a salvação dos homens (TÜRCKE, 1993, p. 196).

Podemos afirmar que a crença em um Deus pessoal no contexto da prática cristã é um empobrecimento sem igual na interpretação da ideia de Deus, pois este poderia ser compreendido como um estado de consciência caracterizado pela certeza de que a alegria e a beatitude se

encontram presentes no próprio íntimo daquele que percebe a sua relação imediata com o divino e os seus jubilosos modos de expressão. Abir Taha destaca que

Assim, o Cristianismo primitivo representa para Nietzsche (como para os místicos cristãos) uma experiência interior, uma prática, e não uma “verdade” exterior. Por conseguinte, o verdadeiro Cristianismo não implica de modo algum uma aderência cega a uma quantidade limitada de ideias fixas (“Deus”, “Além”, “Paraíso”...) mas acima de tudo uma experiência espiritual direta com o “Deus interior” dos místicos (TAHA, 2005, p.20)

“Deus”, muito mais do que uma personalidade tal como compreendida pela visão tradicional do “monótonoteísmo”, seria um núcleo de forças intensivas em contínua expansão na pessoa tomada por esse sentimento de amor sem fronteiras, irrestrito. O Deus do monoteísmo judaico-cristão é assim oposto ao “divino” revelado por Jesus em sua experiência monista: “Eu e o Pai somos um” (João 10, 30). Nessa perspectiva sagrada, Nietzsche, demonstrando uma surpreendente visão pessoal acerca da vivência beatífica 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).

Defender os elementos “alegres” das disposições religiosas significa compreendê-las pela ótica da vida, cuja

matriz se enraíza em uma dinâmica valorativa e existencial “para além de bem e de mal”. A capacidade nietzschiana de interpretar a beatitude crística pelo prisma da imanência, e a figura de Jesus de Nazaré para além da tipologia moral do estabelecimento teológico tradicional, demonstram a sua incompatibilidade instintiva com tais mecanismos coercitivos, circunstância plenamente afim ao seu projeto de transvaloração de todos os valores.

A moral cristã estabeleceu disposições soteriológicas na Paixão de Jesus, maculando a expressão beatífica dessa experiência sagrada. Jesus se torna o Cordeiro de Deus por cujo sacrifício os pecados da humanidade são expiados. Nietzsche destaca que

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. 47-48).

A massa cristã estaria assim optando por valorizar o desenvolvimento de uma gama de sentimentos psicofisiologicamente ruins, tais como os de culpa e de crença numa impureza espiritual intrínseca, realçando ainda os contornos rancorosos contra os supostos inimigos da mensagem evangélica: “Se alguém não ama o Senhor, seja anátema!” (1 Coríntios, 16,23).

A morte de Jesus representa a concretização de sua doutrina evangélica, de modo algum o estabelecimento de um acordo entre o ser humano e “Deus”, que pretensamente exigiria a submissão do primeiro aos seus exímios representantes terrenos, os sacerdotes, como forma de se justificar o sangue do Nazareno. Assim, poderíamos partilhar da interpretação deleuziana segundo a qual o “Cristianismo é uma religião que não é a de Cristo” (DELEUZE, 2001, p. 195); podemos ousar ir ainda mais além, dizendo que o Cristianismo é uma religião que nega o próprio Cristo. O “tipo Jesus” de Nietzsche está mais próximo do desvelamento de sua personalidade genuína do que uma tradição de dois milênios de teologia cristã, que muito especulou sobre a

natureza espiritual de Cristo, mas que certamente pouco compreendeu e vivenciou da mesma, no que se refere ao tema crucial que é a sua práxis evangélica.

Referências

- BARROS, Fernando de Moraes. *A Maldição Transvalorada: o problema da civilização em O Anticristo de Nietzsche*. São Paulo: Discurso Editorial, 2002.
- BÍBLIA DE JERUSALÉM. Direção Editorial de Paulo Bazaglia. São Paulo: Paulus, 2002.
- DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*. Trad. de Antônio M. Magalhães. Porto: Rés-Editora, 2001.
- DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Correspondências (1838-1880)*. Trad. de Robertson Frizero. Porto Alegre: 8Inverso, 2009.
- GIACÓIA JÚNIOR, Oswaldo. *Labirintos da alma – Nietzsche e a auto-supressão da Moral*. Campinas: Ed. Unicamp, 1997.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Sämliche Werke. Kritische Studienausgabe*. Edição organizada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari. 15 Vols. Berlim: Walter de Gruyter, 1980.
- _____. *O Anticristo / Ditirambos de Dionísio*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- _____. *Ecce Homo – como alguém se torna o que se é*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- _____. *Genealogia da Moral: uma polêmica*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- _____. *O nascimento da Tragédia ou helenismo e pessimismo*. Trad. de J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- TAHA, Abir. *Le Dieu à venir de Nietzsche ou la rédemption du divin*. Paris: Connaissances et Savoirs, 2005.
- TÜRCKE, Christoph. *O Louco: Nietzsche e a mania da razão*. Trad. de Antônio Celiomar Pinto de Lima. Petrópolis: Vozes, 1993.