

---

**As influências de Tolstói e de Dostoiévski na análise nietzschiana sobre a gênese da experiência crística****The influences of Tolstói and Dostoiévski in the nietzschian analysis on genesis of the christical experience****Renato Nunes Bittencourt**  
**Doutor em Filosofia pelo PPGF-UFRJ**

**Resumo:** Neste trabalho proponho uma reflexão sobre de que modo os romancistas russos Tolstói e Dostoiévski influenciaram significativamente Nietzsche na formulação da sua postulada “Psicologia do Redentor”. Tais influências foram imprescindíveis para que Nietzsche compreendesse o âmago da genuína práxis evangélica de Jesus, descartando assim a interpretação extravagante de Ernest Renan, imbuídas de conceitos românticos, tais como “herói” ou “gênio”, estranhas ao âmbito valorativo no qual a experiência crística de Jesus efetivamente se realizou. Conforme podemos perceber na interpretação nietzschiana, não é apenas pela atividade historiográfica ou filológica que se torna possível compreender de forma razoável a experiência crística, mas de forma intuitiva, pois a práxis evangélica é atemporal. De Tolstói, Nietzsche, apesar de descartar veementemente as suas disposições compassivas, aproveitará a perspectiva de inadequação instintiva da vivência originária cristã em compactuar com as determinações políticas e sociais vigentes, seja através do patriotismo, do militarismo e mesmo da estrutura eclesiástica reinante. Por conseguinte, a institucionalização do Cristianismo é, em verdade, um processo absurdamente anticristão. Haveria uma oposição axiológica entre Cristianismo e civilização. De Dostoiévski, Nietzsche se apropriará do conceito de “Idiota” que, longe de consistir numa depreciação da personalidade de Jesus, antes serve de afirmação de seu tipo psicológico, pois suas disposições existenciais seriam amorais, livres, por conseguinte, de quaisquer traços normativos e coercitivos. Desse modo, a compreensão nietzschiana da práxis crística sustenta uma radical oposição entre a disposição evangélica de Jesus e a apropriação de seu legado pelos discípulos, que incluíram no tipo psicológico do Nazareno elementos incompatíveis com a sua beatitude latente.

**Palavras-Chave:** Tolstói, Dostoiévski, Práxis Crística, “Idiota”, Romantismo.

**Abstract:** In this work I consider a reflection on of that way the Russian romancists Tolstói and Dostoiévski had significantly influenced Nietzsche in the formularization of its claimed “Psychology of the Redeemer”. Such influences had been essential so that Nietzsche understood backbone of genuine the gospel practical of Jesus, thus discarding the fancy interpretation of Ernest Renan, to endow of romantic concepts, such as “hero” or “genius”, strangers to the valorative scope in which the christical experience of Jesus effectively was become fulfilled. As we can perceive in the nietzschian interpretation, it is not only for the historiographic or philological activity that if becomes possible to understand of reasonable form the crística experience, but of intuitive form, therefore the gospel practical it is atemporal. Of Tolstói, Nietzsche, although to discard its compassionate disposals vehemently, will use to advantage the perspective of instinctive improper of the Christian originary experience in combine with the determination effective social politics and, either through the patriotism, of

the same militarism and of the effective ecclesiastical structure. Therefore, the institutionalization of the Christianity is, in truth, an absurdly antichristian process. It would have a axiologic opposition between Christianity and civilization. Of Dostoiévski, Nietzsche will assume of the concept of “Idiot” who, far from consisting of a depreciation of the personality of Jesus, before serves of affirmation of its psychological type, therefore its existentials disposals would be amoral, free, therefore, of any normative and coercive traces. In this manner, the nietzschian understanding of the christical practical supports one radical opposition enters the gospel disposal of Jesus and the appropriation of its legacy for the followers, that had included in the psychological type of the Nazarene incompatible elements with its latent beatitude.

**Keywords:** Tolstói, Dostoiévski, Christical Practice, “Idiot”, Romanticism.

## Introdução

A figura de Jesus é problematizada por Nietzsche em uma miríade de interpretações no decorrer das suas obras de maturidade, situadas entre 1881 e 1888, mas é certamente nas páginas de *O Anticristo* que ocorre uma reflexão mais pormenorizada e sistemática da personalidade do Nazareno e da especificidade de sua doutrina evangélica, sendo então o eixo condutor de nossa argumentação no presente escrito. Nietzsche estudou diversas obras que tratam da vida e da práxis evangélica de Jesus, em especial *Vida de Jesus* de David Friedrich Strauss e *Histórias das Origens do Cristianismo* de Ernest Renan, cujo primeiro volume também é denominado *Vida de Jesus*.<sup>1</sup> Um fato inegável consiste na densidade intelectual de tais obras, o cuidado historiográfico, teológico e filológico na interpretação sobre a atividade messiânica de Jesus e o contexto histórico-cultural no qual o Nazareno estava inserido. Tais obras exerceram razoável influência na cristologia de Nietzsche, e encontramos referências veladas desses autores na elaboração textual de *O Anticristo*, contribuindo para o seu enriquecimento teórico. Entretanto, apesar de se aproveitar das contribuições teológicas de Strauss e de Renan, Nietzsche descarta veementemente a pertinência filológica, filosófica e psicológica das considerações de tais autores, direcionando o seu enfoque axiológico para outra dimensão cultural, que possivelmente capacitaria a compreensão da obra de Jesus, da dimensão simbólica e da realidade existencial na qual ele

<sup>1</sup> Renan, apesar de se distanciar de alguns elementos do percurso teológico estabelecido por David Friedrich Strauss em sua *Vida de Jesus*, se demonstra grande devedor da obra do pensador alemão, conforme destaca na introdução de sua *Vida de Jesus*, p. X-XI.

viveu: a literatura. Para tanto, Nietzsche se aproveitará dos escritos de Tolstói e de Dostoiévski para construir a sua própria interpretação sobre a tipologia existencial de Jesus e o seu conjunto de valores. Tal circunstância se apresenta como uma afronta ao rigorismo científico em voga no erudito modelo acadêmico do Oitocentismo europeu, que primava pelo método dedutivo de interpretação dos fatos e da análise meticulosa dos documentos componentes de uma dada pesquisa. Surpreendentemente, Nietzsche mesmo exigirá o uso da filologia como forma de se compreender os mecanismos de manipulação sofridos por um texto no decorrer de sua história, circunstância que serve de denúncia para os acréscimos e decréscimos arbitrários freqüentemente impostos a um documento. Todavia, a motivação maior para a desvalorização da metodologia filológica, formalista e historiográfica, para o estudo da vida de Jesus ocorre pela seguinte hipótese: a atividade historiográfica se revela obtusa na compreensão da psicologia dos Evangelhos, induzindo os intérpretes a erros crassos em suas análises. Nessas condições, o método indutivo se revelará muito mais pertinente para a compreensão da tipologia cristológica, e a literatura, que não está necessariamente comprometida com o rigor textual, mas com a expressão criativa da originalidade psicológica do autor, se revela mais favorável para o estabelecimento desse processo investigativo. Por conseguinte, Tolstói e Dostoiévski possibilitarão a Nietzsche desvelar o tipo psicológico de Jesus em seu contexto mais puro, e a partir de então se estabelecer uma radical ruptura entre a doutrina crística do Nazareno e o uso indébito que a moral cristã fez de seu legado religioso.

### A tipologia evangélica de Jesus

Nietzsche salienta a necessidade de, para uma adequada compreensão do legado evangélico de Jesus, depurada das suas agregações discrepantes, uma interpretação sobre a o sentido da vida e da obra do Nazareno. Eis a maneira pela qual seria elaborada a “Psicologia do Redentor” proposta por Nietzsche, em sua busca da compreensão sobre a personalidade de Jesus.<sup>2</sup> Nietzsche de modo algum reconhece na figura de

---

<sup>2</sup> Um crítico moderado da formulação nietzschiana do tipo psicológico de Jesus é Karl Jaspers, que dedica 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 de **O Anticristo**, a definição de “idiota” postulada por Nietzsche para a personalidade do Nazareno. Com efeito, na p. 126 da citada obra, Jaspers afirma

Jesus a sua atribuída natureza “divina”, conforme estabelecido pela tradição eclesiástica e teológica do Cristianismo. Dessa maneira, o “Jesus” de Nietzsche é destituído de todo traço transcendente e moral que lhe fora concedido pela visão de mundo cristã. Contudo, apesar de interpretar a vida do Nazareno como um acontecimento beatífico apenas no seu aspecto imanente, psicológico-afetivo, Nietzsche de modo algum lhe nega a sua “nobreza de espírito”, o seu valor de pessoa singular, sua independência existencial perante as determinações históricas da ordem estabelecida.<sup>3</sup>

Posta esta questão preliminar, desponta a necessidade de se criar uma categoria valorativa na qual se torne possível uma espécie de definição da personalidade Jesus. Ernest Renan lhe concedera os adjetivos de “herói” e de “gênio. Para Nietzsche, essa perspectiva defendida pelo pensador francês seria uma grande estultícia, pois a vida e a obra evangélica de Jesus contrariavam toda a idéia de “herói” ou “gênio”, conforme pretendido por Renan (**NIETZSCHE, O Anticristo, § 29**).<sup>4</sup> Há que se ressaltar ainda que,

---

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.

<sup>3</sup> Apesar de D. H. Lawrence partir de um enfoque axiológico que se distingue relativamente do nietzschiano, ao enaltecer a figura teológica de Paulo de Tarso, apresento citações que, pelo seu espírito, estabelecem um valoroso diálogo com Nietzsche: “Quanto mais a pessoa vive, mais se dá conta de que há dois tipos de Cristianismo – um centrado em Jesus e no mandamento “Amai-vos uns aos outros”, e o outro fundamentado não em **Paulo**, Pedro ou João, o discípulo amado, e sim no Apocalipse” (D. H. LAWRENCE, **Apocalipse**, p. 20). “Jesus era um aristocrata, como também o eram o apóstolo João e **Paulo**. Só mesmo um grande aristocrata é capaz de grande ternura, doçura e altruísmo: a ternura de doçura da força” (D. H. LAWRENCE, **Apocalipse**, p. 20).

<sup>4</sup> Nietzsche, diga-se de passagem, demonstra continuamente uma grande aversão pela obra de Renan, conforme podemos ver em **Crepúsculo dos Ídolos, “Incursões de um extemporâneo”, § 2**, onde Nietzsche diz: Renan – Teologia, ou a corrupção da razão pelo “pecado original”. Todavia, é justo ressaltar que Nietzsche reflete nas suas críticas tardias ao Cristianismo alguns pontos cruciais da historiografia renaniana, mas é justamente essa fixação do historiador francês pelas categorias de “herói” e “gênio, esses grosseiros erros do “bufão” *in psychologis* (**O Anticristo, § 29**), que motivam as irônicas diatribes nietzschianas. Uma leitura atenta da obra de Renan nos permite constatar a sua extrema competência na narrativa historiográfica da gênese do movimento cristão e, mais ainda, Renan elabora uma compreensão da natureza histórica de Jesus que apresenta rupturas com o quadro teológico estabelecido, e foram essas intuições que influenciaram

em ambos os conceitos, existe uma forte influência do Romantismo, circunstância que demonstra a incompatibilidade desses atributos ao tipo psicológico do Nazareno, que viveu numa realidade alheia a tais qualificativos. Para Nietzsche, aquela que seria a autêntica figura histórica de Jesus estaria fixada em seu tipo psicológico, suposto que esse tivesse sido transmitido, uma vez despojado dos traços estranhos e incongruentes com que o estabelecimento moral da instituição cristã o teria desfigurado; trata-se de restaurar os traços mutilados de seu tipo psicológico; de outro lado trata-se de despojá-lo de elementos que a ele são estranhos e que foram acrescidos por camadas diversas de interpretação.<sup>5</sup> Conforme argumenta Nietzsche

O que me importa é o tipo psicológico do Redentor. Afinal, ele *pode* estar contido nos evangelhos apesar dos evangelhos, ainda que mutilado ou carregado de traços alheios: como o de Francisco de Assis está conservado em suas lendas, apesar de suas lendas. *Não* a verdade quanto ao que fez, o que disse, como realmente morreu; mas a questão de o seu tipo ser concebível, de haver sido “transmitido” (NIETZSCHE, *O Anticristo*, § 29).<sup>6</sup>

Para Nietzsche, a historiografia usual encontra-se impedida de analisar objetivamente os “fatos”, pois os documentos que testemunham os eventos do nascimento do Cristianismo são a prova mais cabal das adulterações operadas em torno da figura de Jesus. Dessa maneira, é tecnicamente impossível analisá-los com os instrumentos científicos da

---

positivamente a formulação nietzschiana da “psicologia crística”, ainda que o filósofo tenha manifestado publicamente apenas a sua aversão aos ditos erros de interpretação de Renan. Conforme argumenta Uwe KUHNEWEG, em “Nietzsche und Jesus – Jesus bei Nietzsche” In: Nietzsche Studien, v. 15, p.182-197: “Não é com erudição filológica e com Metódica que Nietzsche quer se aproximar da figura de Jesus, porém por meio de uma reconstituição de seu tipo psicológico [...]. A despeito de seu professado rigor de fisiólogo, é necessário constatar: a reconstrução ou reconstituição do tipo do Redentor funda-se em conhecimento intuitivo, em intuição”. [Trad. de Oswaldo Giacóia Júnior]

<sup>5</sup> Para mais detalhes dessa questão, é importantíssima a leitura de GIACÓIA JR, *Labirintos da Alma*, p. 70.

<sup>6</sup> Essa citação nietzschiana é mais uma prova textual que demonstra a influência exercida por Renan na sua formulação da sua “Psicologia do Redentor”. Renan, na Introdução de sua *Vida de Jesus*, p. XVII-XVIII, afirma: “Que os evangelhos são uma parte lendários, isso é evidente, porque estão cheios de milagres e de sobrenatural; mas há lendas de lendas. Ninguém duvida das passagens principais da vida de São Francisco de Assis, embora a sua vida apresente a cada passo o sobrenatural”.

atividade historiográfica<sup>7</sup>. Esta atitude de Nietzsche está em absoluta consonância com sua crítica ao historicismo oitocentista, ou seja, da concepção de história compreendida como análise científica dos fatos do passado, empreendida desde a *Segunda consideração extemporânea*. Nietzsche, portanto, realiza uma análise da tipologia psicológica de Jesus mediante um surpreendente aparato intuitivo, descaracterizando a contribuição da teologia e das contribuições historiográficas para tal intento, por considerar que tais recursos, ao invés de permitirem a revelação límpida do sentido originário da obra evangélica de Jesus, acabam na verdade obscurecendo essa realidade primordial.<sup>8</sup> Apresentamos então a seguir alguns argumentos que nos permitem refutar os conceitos renanianos de “herói” e de “gênio” para a compreensão da personalidade de Jesus, e assim projetar ao menos de que maneira os seus valores evangélicos se propagaram no decorrer da história da civilização cristã, assim como a incompatibilidade desta com a experiência beatífica realizada pelo Nazareno.

Renan enuncia a extravagante idéia de Jesus como o “Herói da Paixão”, concedendo-lhe inclusive disposições típicas de um personagem revolucionário.<sup>9</sup> Ora, pela palavra “herói” pressupõe-se uma pessoa dotada

<sup>7</sup> Tal circunstância, todavia, não impede o uso positivo da técnica filológica na decifração dos sentidos múltiplos subjacentes a um texto. O que está em questão é tão somente a pretensão erudita de se descobrir a “verdade” de um acontecimento a partir de sua análise racional-conceitual mediante o uso de mecanismos técnicos. Portanto, não se trata de negar a importância da filologia para a compreensão da pletera de valorações de um texto antigo, do qual não temos mais as particularidades do momento “histórico” em que o texto foi criado, como, por exemplo, compreender os pormenores semânticos de um texto, a fim de se evitar possíveis manipulações; todavia, toda interpretação é uma “manipulação”, pois não existe o “texto em si”, assim como uma interpretação puramente objetiva. Porém, ao menos é possível visar o estabelecimento de uma interpretação forte, que promova a potência da vida, e que permita a ampliação do campo de interpretações do objeto de estudo.

<sup>8</sup> Vejamos o argumento de Rogério Antônio Lopes em **Elementos de Retórica em Nietzsche**, p. 147: “É possível reconstruir o tipo psicológico do Jesus histórico apenas porque os relatos sobre a sua “Boa Nova” não conseguiram encobrir totalmente as marcas da sua própria falsificação. Os Evangelhos devem ser tratados como depoimentos de réus suspeitos, não como relatos fidedignos de fatos e ditos”.

<sup>9</sup> “[...] É agora o incomparável Herói da Paixão, o fundador dos direitos da consciência livre, o perfeito modelo, que todas as almas amarguradas que sofrem hão de estudar para se fortalecerem e consolarem” (Cf. RENAN, **Vida de Jesus**, Cap. XXIII, p. 312). Já no Cap. XXVIII, p. 373, Renan faz referência a uma “vontade heróica” de Jesus. Talvez tenha

de ímpeto de ação prática, capaz de transformar extensivamente uma dada situação, numa batalha, numa circunstância histórico-social. Um herói se caracteriza pelo projeto de superar os seus adversários mediante o uso da força física e também da inteligência. É praticamente inconcebível visualizarmos a imagem de Jesus como um adepto da luta armada em prol do estabelecimento da justiça entre os homens, pois tal procedimento contrariaria os seus preceitos beatíficos.<sup>10</sup> O herói é aquele que luta contra outras qualidades de forças externas similares ou mais potentes do que a sua. Podemos ainda pensar no exemplo dos grandes heróis trágicos dos gregos, que, apesar de maltratados pela força do destino, manifestada pela arbitrariedade do poder divino ou do poder humano, lutaram vigorosamente pela afirmação dos objetivos que consideravam como eticamente justos, mesmo que tal posição viesse a lhes motivar sofrimentos terríveis.<sup>11</sup> Ora, Jesus não pretendia destruir o jugo romano sobre Israel através de uma revolução social marcada pela imposição do vigor físico, da força corporal. Toda revolução social, mesmo marcada pela erupção de afetos nobres, do desejo pela liberdade política e pela instauração de uma nova sociedade mais potente e jubilosa, também manifesta a sua força reativa contra o poder estabelecido através da violência, e essa disposição não combina com o ideal axiológico de Jesus, amar a todos sem qualquer entrave condicional.

Ao apresentarmos essa perspectiva predominantemente beatífica na obra de Jesus, podemos correr o risco de cairmos numa aporia, mediante o estudo das narrativas evangélicas Evangelhos em que são descritas as disposições mais enérgicas de Jesus para com os seus interlocutores. Um caso que enseja algumas polêmicas entre os estudiosos cristãos se encontra em quando Jesus afirmara categoricamente aos seus discípulos:

---

vido a partir dessas afirmações que Nietzsche tenha baseado as suas críticas ao conceito de “Herói” defendido por Renan.

<sup>10</sup> A colocação de Wilhelm Reich, em **O Assassinato de Cristo**, p. 87, se aplica perfeitamente ao tema dissertado: “Cristo é contra a revolta armada. Recusa-se a dirigir tal revolta. Prega a revolução espiritual, a revelação das profundezas da alma”. Na página 155 da mesma obra citada, Reich afirma ainda que é inconcebível pensarmos Jesus a frente dos Macabeus, ou seja, um homem que vivenciou profundamente a experiência da paz no seu âmago guiando uma massa de guerreiros pela libertação nacional da pátria.

<sup>11</sup> Na dimensão mítica, podemos encontrar ótimos exemplos desse embate do herói contra os deuses e os déspotas humanos, respectivamente, no *Prometeu Acorrentado* de Ésquilo (Prometeu vs. Zeus), assim como na *Antígona* de Sófocles (Antígona vs. Creonte).

**Não julgueis que vim trazer paz a Terra; não vim trazer-lhe paz, mas espada; porque vim separar o homem contra seu pai, e a filha contra sua mãe, e a nora contra sua sogra; e os inimigos do homem serão os seus mesmos domésticos (Mateus, 10, 34-36).**

Tal discurso convém ser interpretado na sua acepção simbólica, como uma metáfora que representaria a transformação radical que a perspectiva evangélica proporcionaria na consciência de cada indivíduo que se abrisse integralmente para a sua mensagem, levando o adepto desse ensinamento a modificar a sua conduta existencial de tal maneira que mesmo os valores mais arraigados no foro íntimo seriam profundamente abalados pela experiência crística. Para que se possa alcançar um novo estado de pensamento, uma compreensão mais rica da realidade, certamente é uma condição necessária que o homem se encontre sempre na iminência de colocar em dúvida os seus próprios saberes, valores, doutrinas, em suma, toda a base axiológica pelo qual ele baseara até então o seu modo de ser e de viver.

O projeto evangélico de Jesus, tal como compreendido por Nietzsche, não consistia no questionamento e na supressão da ordem política estabelecida, mas na instauração do estado de alegria mediante a prática doadora de amor, circunstância que retira a pessoa das picuinhas corriqueiras da realidade. Conforme Nietzsche salienta, “todas as convicções são prisões” (**NIETZSCHE, O Anticristo, § 54**), e não haveria nada mais prejudicial para a vivência intensa da experiência crística do que o desejo moroso de se manter a consciência pessoal na órbita dos antigos valores, que impedem o florescimento saudável da vida. Nessas condições, aquilo que Jesus efetivamente propunha era a transformação do enfoque valorativo do indivíduo em relação àquilo que ele realmente considerava como os seus objetivos existenciais no seu cotidiano. A disposição beatífica de Jesus ocorre numa dimensão para além da esfera social das relações políticas, pois estas, em decorrência dos sectários e dos interesses particulares, podem prejudicar o estabelecimento de uma vivência harmoniosa conveniente no estabelecimento de uma relação interpessoal.

Em geral, quando uma disposição religiosa de traços intensivos sofre a influência de disposições sócio-políticas, ela facilmente pode desembocar na supressão de sua valoração originária, pois sectários ávidos

---



do estabelecimento maciço dessa prática religiosa na cultura em que se vive empregam meios práticos e expressam afetos demasiado cáusticos. A idéia de que a inserção de questões políticas numa dada religião motiva não raro a inserção de tendências psicológicas reativas não é de forma alguma desprovida de sentido, pois a relação política requer uma disposição agonística da parte dos indivíduos, e essa disposição, caso não seja devidamente regulada pelos sectários, pode vir a se transformar em estímulo para o desenvolvimento de afetos ressentidos. Tal circunstância, portanto, se revela contrária ao evangelho de Jesus, que precisamente é um processo beatífico de transmutação dos afetos ressentidos em uma experiência de abertura para o outro, numa sagrada interação doadora de vida e de alegria. Para Mário Vieira de Mello,

Jesus foi um judeu que superou o próprio judaísmo, um judeu que quis transfigurar o judaísmo do próprio povo, mas sem transformá-lo no colaborar espiritual de um vasto império – um homem nascido no seio de uma sociedade perseguida injustiçada e maltratada pela história, que, entretanto, não cultivou nem o ressentimento nem o ódio e foi mesmo capaz de revelar novos sentimentos, amenos, delicados, amorosos, o que em outras condições teriam contribuído certamente para a constituição de uma sociedade refinada, temperada, digna de se oferecer como modelo para a emulação de uma outra sociedade do futuro (VIEIRA DE MELLO. *Nietzsche: o Sócrates dos nossos tempos*, p. 163).

A não-reatividade de Jesus diante das inúmeras atribuições impostas por seus “adversários” representaria, na verdade, sua capacidade de superar todo tipo de ressentimento aos que foram efetivamente contrários ao seu projeto de beatitude para os que estavam dispostos a acompanhá-lo em sua trajetória evangélica, situação que, conforme a análise nietzschiana, não lhe retira a sua disposição “nobre”, considerada como instância intensiva e extra-social.

Outro elemento problemático do estudo de Renan, conforme destacado anteriormente decorreria da sua tentativa de enquadrar a personalidade de Jesus na categoria de “Gênio”.<sup>12</sup> Nietzsche refuta esse tese

<sup>12</sup> Com efeito, Renan apresenta em *São Paulo*, Cap. III, p. 46, a idéia de que Jesus seria um “Homem de Gênio”. Inclusive, acerca da idéia de “gênio” na consciência cristã, podemos destacar ainda a inegavelmente bela e monumental obra de François-René de CHATEAUBRIAND, *O Gênio do Cristianismo*, na qual o autor se propõe a exaltar a tradição cultural cristã como uma manifestação da superioridade do espírito humano diante

renaniana por considerar de forma peremptória que a idéia de “gênio”, conforme em voga pela *intelligentsia* oitocentista, por possuir uma forte carga valorativa romântica, não condizia com a realidade judaica. Podemos esclarecer essa idéia se compreendermos que a formação do homem de gênio pressupõe a disposição intrínseca da cultura da qual se faz parte para o florescimento de uma série de elementos que concedam ao indivíduo e ao seu povo a realização de obras intelectuais e artísticas que expressem em seu corpo a singularidade do seu criador. Jesus de forma alguma coadunava com os valores culturais que possibilitam o surgimento do gênio, pois que o Nazareno se expressava através de verdades interiores, não de conceitos lógicos demonstrativos ao modo de um dialético que pretende persuadir os seus interlocutores através da racionalidade discursiva e da persuasão. Jesus é indiferente ao âmbito da “cultura” estabelecida socialmente, pois a sua vivência espiritual da beatitude foi adquirida mediante a sua interiorização psico-afetiva, cujo resultado mais evidente foi a supressão de toda atividade mental dedutiva típica de um intelectual ou de um pesquisador acadêmico.

Jesus não pretendia ensinar o “caminho da verdade” aos seus seguidores através da retórica intelectualista, mas de maneira intuitiva, na qual se requer do discípulo uma entrega poderosamente afetiva ao âmbito divino, cuja participação imediata na interioridade humana serve de guia para a aquisição da “sabedoria de vida”. Esse processo intuitivo de desvelamento de uma “verdade interior”, para muito além da esfera da lógica formal e da racionalidade, não pode ser adquirida pela cultura estabelecida, pelo estudo e pela erudição, mas pelo “coração”, pois é uma experiência da interioridade. Há que se ressaltar que a própria questão da “verdade” na mensagem evangélica de Jesus geraria em Nietzsche uma objeção sutil, circunstância que não compromete a legitimação axiológica que o filósofo faz do tipo psicológico do Nazareno (**NIETZSCHE, O Anticristo, § 46**).

Pelo fato de Nietzsche ser um crítico do valor e da pertinência da verdade para a vida, se porventura a verdade é mesmo tão necessária para o desenvolvimento saudável da existência, a questão da verdade, no contexto

---

dos valores culturais do mundo antigo que, mesmo criando obras merecedoras da imortalidade, não fazem frente a tudo aquilo de belo e grandioso originado a partir da idéia cristã. Chateaubriand propõe até mesmo uma espécie de formulação de uma estética cristã, ao analisar grandes obras artísticas influenciadas pela visão de mundo cristã, enaltecendo-as como culminação da beleza, da virtude e da verdade.

---

da interpretação nietzschiana da mensagem de Jesus, adquire uma significação extraordinária. Nesse caso preciso, a crítica de Nietzsche a esse aspecto específico da “gnosologia” de Jesus consiste no fato de que este teria proclamado o valor primordial da “verdade” no processo de interação do ser humano com a dimensão do divino, como maneira do indivíduo se libertar do vazio dos valores materiais estabelecidos, que travam a sua interação genuína com a divindade. Entretanto, ainda que a contestação nietzschiana ao tema da verdade na palavra evangélica seja plenamente coerente com o seu projeto de revisão axiológica da idéia de verdade na nossa formação civilizatória, podemos dizer que o modelo de verdade proposto por Jesus se distanciava fortemente de duas concepções básicas de obtenção da verdade operada tanto pela tradição filosófica como teológica: seja pelo processo dedutivo, no qual o indivíduo lança mão de uma série de argumentos para se chegar a um resultado consistente sobre o problema analisado, seja pela idéia de revelação sobrenatural, na qual supostamente a própria divindade faz conhecer ao profeta o seu discurso sagrado, numa relação hierárquica de forças que, no entanto, independe de qualquer intervenção intelectual do indivíduo no ato de recepção da mensagem divina. A “verdade” para Jesus é, portanto, uma experiência interior, capitaneada pela intuição individual diante das suas contínuas vivências, livre de qualquer grande interferência da realidade exterior no processo de desenvolvimento das suas vivências beatíficas, e não uma mera adequação entre o entendimento humano e a realidade externa. Nessas condições, podemos dizer que Jesus de modo algum nega o valor da “cultura”, pois nem mesmo a “conhece”.<sup>13</sup>

A falha na interpretação de Renan, nessas condições, seria precisamente o de proclamar a personalidade de Jesus como algo que é incompatível com a sua tipologia psicológica, especulando mal-entendidos hermenêuticos que não permitem uma compreensão razoável da mesma (**NIETZSCHE, O Anticristo, § 29**). O discurso prenhe de traços românticos que Renan realizou sobre a atividade evangélica de Jesus, ainda que demonstrasse o esforço de criar uma obra justamente livre das adições anódinas à personalidade de Jesus e aos seus ensinamentos beatíficos, teria motivado algumas distorções avaliativas no que se refere à questão

---

<sup>13</sup> Para mais detalhes dessa questão, ver FREZZATTI, **A Fisiologia de Nietzsche**, p. 165-166.

psicológica de Jesus na sua beatitude interior e nas suas obras externas. Segundo as críticas nietzschianas, ao receber da pesquisa teológica e das lendas cristãs uma visão enormemente distorcida da vida do Nazareno, Renan, ainda que não tenha repetido os mesmos equívocos perpetuados pela tradição da teologia cristã (que estabeleceu elementos estranhos na sua compreensão da experiência sagrada do evangelho de Jesus), em decorrência de uma evidente afetação no estilo e na intromissão de conceitos oitocentistas na análise do tipo psicológico do Nazareno, comprometeu a pertinência do seu estudo; todavia, justiça seja feita ao historiador francês, conforme pudemos notar nas reflexões precedentes, em muitos aspectos Nietzsche foi devedor da exegese renaniana, eliminando desta, todavia, os seus pretensos traços exagerados.

Nietzsche pretende então conceder uma definição categórica para a personalidade de Jesus, definição que seria a chave para a compreensão do grande enigma que foi a vida do Nazareno: este seria um “idiota”, não na sua depreciativa conotação usual do senso comum, mas no sentido original do termo grego, ou seja, de uma pessoa “indiferente” aos valores estabelecidos usualmente pela sociedade, pela coletividade humana, pela civilização, por não compactuar valorativamente com as circunstâncias que envolvem a realidade cotidiana (**NIETZSCHE, O Anticristo, § 29**). Mais ainda, o “idiota” pode ser compreendido como uma pessoa “original”, “singular”, qualidades que reforçam a carga semântica positiva contida em tal tipologia. Nessas circunstâncias, ao delinear o tipo psicológico de Jesus através do conceito de “idiota”, Nietzsche demonstra sua afinidade intelectual com Dostoiévski, cuja obra literária lhe serve de apoio para a sua própria contraposição perante a fabulosa cristologia de Renan:

Jesus-Dostoiévski - 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, KSA XIII Fragmento Póstumo 15 [9] da primavera de 1888**)

Dostoiévski, no seu romance *O Idiota*, através da figura do príncipe Míchkin, apresenta a beatífica personalidade do indivíduo “quase criança”, incapaz de compreender e adquirir domínio cabal sobre as

vicissitudes externas que o rodeiam (DOSTOIÉVSKI, **O Idiota**, p. 74). Oprimido em uma atmosfera social marcada pelo oportunismo dos indivíduos e pelo ímpeto destes em fazer imperar os seus desejos egoístas, a mescla de inocência e sublimidade de Míchkin se tornam instrumentos que se voltam contra ele mesmo, fazendo-o sentir-se como que sobrando na vida em sociedade (DOSTOIÉVSKI, **O Idiota**, p. 382). É apenas na presença das crianças, inocentes e livres das valorações egoístas, que Míchkin é capaz de vivenciar um genuíno estado de quietude:

O que quer que eles conversem comigo, por mais bondosos que sejam comigo, mesmo assim a companhia deles é sempre pesada para mim sabe-se lá por que, e eu fico terrivelmente feliz quando posso sair o mais rápido possível para a companhia dos companheiros, e meus companheiros sempre foram às crianças, não porque eu sempre fui uma criança e sim porque as crianças sempre me atraíram (DOSTOIÉVSKI, **O Idiota**, p. 382).

Desse modo, somente a pessoa capaz de se destacar do jogo malicioso dos homens depravados é capaz de intuir a essência crística e a distorção operada pelo estabelecimento eclesiástico ao longo da história. Com efeito, o tipo “idiota” está mais próximo da vivência evangélica originária, do que a falsa consciência devota “cristã”, que prega um Cristianismo deformado, prenhe de calúnia e deturpado, ou seja, um verdadeiro “Anticristo”, conforme o próprio príncipe enuncia polemicamente aos seus interlocutores (DOSTOIÉVSKI, **O Idiota**, p. 606).

O “idiota” é uma pessoa sem par no mundo, pois o seu posicionamento diante das coisas não corresponde ao padrão estabelecido pela moda e pelos costumes sociais.<sup>14</sup> Dependendo das circunstâncias, o

<sup>14</sup> Nesse ponto podemos estabelecer uma divergência com Donaldo Schüler, que, na p. 19 do seu livro *Heráclito e seu dis(curso)*, se propõe a dissertar, baseado na etimologia da palavra “idiota”, sobre a sua tipologia psicológica, confundindo-a, todavia, com a acepção vulgar usualmente utilizada pelo senso comum: “Idiota é quem não sai de si, age como se não lhe fosse dado, como se os outros só existissem para servi-lo, como se viesse dele tudo o que ele é. O idiota consome. Consomem-se objetos de consumo. O idiota também consome pessoas, mas só depois de os ter transformado em objetos, seja na vida amorosa, comercial, industrial ou política. O idiota não reflete porque fez do mundo exterior uma coisa submissa a seus desejos e, descoisificando-os, degrada-o a sensações.

“idiota” pode se sentir deslocado em um ambiente dominado por pessoas sem maiores aspirações criadoras na vida, mantenedoras da banalidade dos gostos sociais.<sup>15</sup> O tipo “idiota”, alheio aos valores estabelecidos ao gosto das massas, é intrinsecamente contrário ao “filisteu”, que pensa avidamente nos seus proveitos e na realização das suas urgências pessoais mais grosseiras.<sup>16</sup> Supostamente tolo diante de uma dimensão social que norteia seus valores por critérios quantitativos, o “idiota” possui uma forte disposição para a nobreza de espírito, nobreza que, aliás, pode também perfeitamente se manifestar na sua vida como uma dádiva material, um título honorífico.

Michkin manifesta algo do espírito crístico em seu modo de ser, talvez uma espécie de simbólico avatar moderno de Jesus.<sup>17</sup> A esse tipo de homem dedica Dostoiévski a estima mais profunda, pois representa o homem verdadeiramente belo do “paraíso perdido”, cujo grande amor deve tornar-se neste mundo sua loucura e crucificação, porque ele não julga nem resiste ao maligno. Neste mundo de Dostoiévski reencontra Nietzsche o Cristianismo mais autêntico, que, segundo sua consideração, Paulo perverteu tão completamente: incapaz de encontrar dentro de si o “Reino de Deus”, ele o transferiu para o “Além”, ensinou o juízo e criou um

---

Importa-lhe sentir, sentir muito, não importa o quê. Sem mundo exterior, o idiota vive sem problema”. A tipologia do “idiota” não significa uma incapacidade de compreender o mundo exterior, mas a desvalorização intrínseca de sua ordem de mundo; ora, essa disposição não denota obtusidade, mas independência axiológica diante da massificação da coletividade pela moral, pela moda, pela padronização dos costumes.

<sup>15</sup> Cf. SALAQUARDA, J. “Dionysus versus the Crucified One”, p. 270: “Nietzsche entende ‘idiota’ essencialmente nos termos de seu sentido grego, isto é, como designação para um ‘homem apolítico’, um cidadão privado, impedido de participar dos negócios do Estado”.

<sup>16</sup> Sobre a tipologia obtusa do “filisteu da cultura”, cf. NIETZSCHE, *Primeira Consideração Intempestiva*, § 1-4.

<sup>17</sup> Para a compreensão desse instigante personagem dostoiévskiano e as suas relações com a tipologia crística elaborada por Nietzsche é de grande pertinência a leitura do artigo “O homem doente do homem. A colocação de um problema a partir de F. Nietzsche e F. Dostoiévski” de Gilvan Fogel, sobretudo na página 53, onde o autor associa o protagonista de *O Idiota* com esse acento psicológico de ser crístico. Ver ainda MÜLLER-LAUTER, *Über Freiheit und Chaos. Nietzsche – Interpretationen II*, p. 407, n. 803. Além disso, há que se destacar que George Steiner em *Tolstói ou Dostoiévski*, em especial p. 113-127, faz também uma valiosa análise sobre a tipologia da “idiotia” do Príncipe Michkin e as influências de tal perspectiva com a interpretação cristológica de Nietzsche.

---

Cristianismo que faz guerra, condena, tortura, jura, odeia.<sup>18</sup> É nesse contexto que podemos entender a idéia nietzschiana de que “a vida acaba onde o “Reino de Deus” começa” (**NIETZSCHE, Crepúsculo dos Ídolos, “Moral como Antinatureza”, § 4**), pois que esse estado jubiloso apresentado por Jesus como uma experiência possível de ser vivenciada por toda pessoa que plasma a sua existência através dos afetos beatíficos, no contexto da ideologia sacerdotal cristã se torna uma promessa metafísica de cunho moral.

Certamente o recorte psicológico que Nietzsche faz da personalidade de Jesus é baseado na imagem quixotesca do príncipe dostoiévskiano, daí decorrendo a apropriação do termo “idiota”. Fato que deve ser destacado é que, no contexto nietzschiano, esse termo adquire uma poderosa conotação filosófica, uma espécie de tipologia ética que rompe sutilmente com os padrões gregários estabelecidos. Talvez uma das chaves que nos permitam decifrar essa idéia de “idiota” na vivência crística se encontre, no contexto da narrativa evangélica, na cena em que Jesus diz publicamente que “o seu Reino não é deste mundo”.<sup>19</sup> Essa sentença não deve, obviamente, ser interpretada fora do contexto em que ela é pronunciada, que é o esclarecimento daquilo que vem a ser o projeto evangélico de Jesus, mais precisamente o de proporcionar a cada pessoa uma vivência beatífica destituída de qualquer adequação dessa experiência religiosa ao âmbito extensivo do poder e da organização social. 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 concretude material.

O “idiota” se caracteriza por não se importar com as tramas históricas e políticas vigentes na sua sociedade, pois que o foco de sua

---

<sup>18</sup> UHL, Anton. “Dor por Deus e dor pelo Homem: Nietzsche e Dostoiévski”, In: *Nietzsche e o Cristianismo*, p. 53.

<sup>19</sup> “Meu reino não é deste mundo. Se meu reino fosse desse mundo, meus súditos teriam combatido para que eu não fosse entregue aos judeus. Mas meu reino não é daqui” (João, 18, 36).

atenção psíquica está direcionado para aspectos intensivos de sua própria intimidade afetiva, livres de qualquer vínculo com as futilidades da mera realidade concreta. O “idiota” não se preocupa com a fugaz opinião alheia, preferindo muitas vezes lidar com as travessas crianças do que com o ardil dos homens de destaque da comunidade. A narrativa evangélica descreve Jesus como alguém que sempre apreciava brincar com as crianças que se lhe apresentavam:

**Traziam-lhe até mesmo as criancinhas para que as tocasse; vendo isso, os discípulos as reprovavam. Jesus, porém chamou-as, dizendo: ‘Deixai as criancinhas virem a mim e não as impeçais, pois delas é o Reino de Deus. Em verdade vos digo, aquele que não receber o Reino de Deus como uma criancinha, não entrará nele (Lucas 18, 15-17).<sup>20</sup>**

Mediante a apresentação desse discurso evangélico, há que se notar o quão distante está o Apóstolo Paulo diante da perspectiva *amoral*, alegre e inocente da experiência crística e sua possibilidade de propiciar a instauração de um estado plenamente beatífico no estado de espírito do indivíduo:

**Quando era criança,/falava como criança, /pensava como criança, / raciocinava como criança. Depois me tornei homem, /fiz desaparecer o que era próprio da criança (I Coríntios, 13, 11).**

A vivência evangélica, no entanto, em nada coaduna com a perda da inocência originária da existência, pois tal circunstância levaria ao estabelecimento de uma outra forma de compreender a realidade completamente distinta da jubilosa, tal como encontrada nas pessoas destituídas do peso opressor do ressentimento. A simbologia do “Reino de Deus” como dimensão de alegria atemporal somente pode ser formulada por

---

<sup>20</sup> Compare-se essa citação bíblica com a vida de Heráclito de Éfeso: conforme relatado por Diógenes Laértios, perguntado por seus contemporâneos por qual motivo ele brincava com as crianças, ele retrucara energicamente se não era melhor brincar com as crianças do que fazer política com os canalhas (Cf. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, IX, Cap. 1, § 3)



---

uma compreensão amoral de mundo, própria da tipologia do “idiota”, que se constitui como uma pessoa original, própria, autêntica, pois ele não combina, de forma instintiva, com as características enfadonhas do “espírito de rebanho”. A tipologia do “idiota” representa então uma pessoa de disposição “extra-social”, que instintivamente não se enquadra nos critérios normativos da coletividade social.<sup>21</sup> Acompanhando a argumentação de Muller-Lauter, podemos até mesmo dizer que a atividade de Jesus e seus próprios valores intrínsecos estavam além de toda a moralidade.<sup>22</sup> Curiosamente, de acordo com os critérios axiológicos dos fariseus que o condenaram, Jesus teria sido uma pessoa “imoral” por ter pretensamente empreendido uma obra religiosa contra a combalida tradição judaica. Essa perspectiva, todavia, decorre da óbvia parcialidade da moralidade farisaica em lutar contra todos aqueles que de alguma maneira ameaçavam as suas instituições. Jesus se encaixa de maneira mais adequada no conceito de “amoral” ou de “extra-moral”, pois sua prática de vida reflete não uma luta ferrenha contra a ordem estabelecida, mas a consciência de que o Estado e as convenções sociais estabelecidas eram desprovidos de significação genuína. Conforme as colocações 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, P. “Perspectivismo nietzscheano e discurso teológico”, In *Nietzsche e o Cristianismo*, p. 103).

A tipologia simbólica do “Idiota” é a de uma pessoa com traços de inocência e ingenuidade na sua personalidade, incapaz de participar da constituição do sistema normativo da ordem civilizada; sendo “inocente”, o “Idiota” é, portanto, “amoral”, pois a sua axiologia não se fundamenta em valores normativos de “Bem” ou “Mal” e tampouco os reconhece como

---

<sup>21</sup> Ressalto que essa perspectiva também é defendida por Fernando de Moraes Barros em *A Maldição Transvalorada*, p. 63.

<sup>22</sup> Cf. MULLER-LAUTER, Wolfgang. *Nietzsche: His philosophy of contradictions and the contradictions of his philosophy*, p. 53.

efetivamente existentes. Na própria narrativa bíblica encontramos a corroboração dessa idéia, quando Jesus, ao ser denominado “bom” por um homem admirado por suas qualidades, rechaça tal titulação, afirmando que apenas “Deus” pode ser considerado como tal.<sup>23</sup> Todavia, podemos defender a perspectiva de que, para Jesus, a idéia de bem em Deus não se sustenta numa visão moralista, mas na sua própria beatitude, experimentada pela pessoa que se sente unificada intrinsecamente ao divino. Se para Jesus só Deus é “bom”, isso não significa que esse valor somente se encontra numa esfera superior ao plano da imanência, mas na própria interação imediata do homem com a esfera divina. A valoração crística está para além dessas tradicionais dicotomias morais. Conforme os dizeres de Bernard Lauret, “O Jesus de Nietzsche se mantém num mundo a parte. É transfigurado, cheio do sentimento de eternidade. Mas não sabe dizer não. Não realiza então o ideal do super-homem e a vontade de poder”<sup>24</sup>. Todavia, não é a impossibilidade de Jesus encarnar o projeto heróico-trágico da transvaloração dos valores enunciada por Nietzsche que faz da pessoa do Nazareno uma expressão contrária ao acréscimo da vida. Tal interpretação seria talvez redutora e demonstraria incompreensão do que foi a proposta crística de Jesus: nele encontramos algumas das condições para desabrochamento de uma existência mais potente, mais alegre, através da supressão de estados virulentos do âmago humano. Aliás, Nietzsche resolve de forma surpreendente tal aporia, ao considerar que o “além-do-homem”, aquele que realizará a “transvaloração dos valores”, é como uma espécie de César com alma de Cristo (KSA XI, Fragmento Póstumo 27[60], p. 289). Ensinando a inocência de espírito ao ser humano, o evangelho de Jesus é precursor daquele que fará da vida imanente a sua celebração e glorificação, justamente o “além-do-homem”. A criança evangélica abre suavemente o caminho para a singularidade do homem transvalorado, sem fazer oposições nem estabelecer contendas, sendo a aurora de um porvir de inocência e de beatitude.<sup>25</sup> O Cristianismo originário é a infância livre de toda discórdia e

<sup>23</sup> “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).

<sup>24</sup> Cf. LAURET, Bernard. “A inocência do devir”, In: *Nietzsche e o Cristianismo*, p. 120.

<sup>25</sup> Aproveitemos nesse momento o discurso de Zaratustra: “A criança é inocência e esquecimento, um começar de novo, um jogo, uma roda que gira por si própria, um primeiro movimento, um sagrado dizer sim. Sim, meus irmãos, para o jogo da criação é

contradição e acolhida ao mesmo tempo no espiritual, um ser-homem que descansa ingenuamente em si mesmo.<sup>26</sup> Nesse contexto, o posicionamento humano não-reativo e não-combativo diante das circunstâncias adversas da vida cotidiana é coerente com os ensinamentos de Jesus, pois que de que modo alguém poderia ser efetivamente feliz ao participar de uma ordem social marcada pelo desejo de vingança contra os invasores romanos e da orgulhosa proclamação do sentimento de pureza espiritual diante de todos os gentios? Por conseguinte, a idéia de “povo escolhido”, antes de pertencer a uma disposição seletiva que proporcione a criação incondicional de uma cultura da força, na verdade decorre de mais um golpe do espírito de ressentimento no desenvolvimento de uma raça, de um povo. A supressão da relação de alteridade perante o estrangeiro e a proclamação do Deus Nacional como o Deus único e verdadeiro denotam essa impossibilidade de interação com as expressões criativas de outros povos. Jesus não pretendia reerguer politicamente o decadente Estado Judaico, corroído ao longo dos séculos por sua própria inépcia administrativa e pela sua incapacidade de lidar com a diferença estrangeira, circunstância que se exemplifica claramente na orgulhosa rejeição judaica diante da multiplicidade de práticas religiosas, e os seus mais intensos esforços para suprimir definitivamente tais cultos. A consciência religiosa dos antigos judeus, ao se fazer acreditar como a depositária por excelência do poder divino, chegara ao ponto de se crer como a mais bem-aventurada de todas, circunstância que se revelaria como um grande absurdo, pois a vivência beatífica pressupõe a valorização das diferenças.<sup>27</sup> Jesus fazia ver aos que absorviam intimamente

---

preciso um sagrado dizer sim; agora, o espírito quer o seu próprio querer, aquele que se perdera para o mundo conquista o seu próprio mundo (NIETZSCHE, **Assim falou Zaratustra**, I, “Das Três Metamorfoses”). Destaco que Marco VANNINI em seu texto “Friedrich Nietzsche – Uma relação de amor-ódio com Jesus e uma surpreendente tentativa de identificação” (In: *Cristo na Filosofia Contemporânea*, p. 508), aproxima a tipologia psicológica de Cristo com a Criança enunciada por Nietzsche em “Das Três Metamorfoses” de *Assim falou Zaratustra*.

<sup>26</sup> Cf. BISER, Eugen. **Nietzsche y la destrucción de la conciencia cristiana**, p. 122.

<sup>27</sup> Ao criticar o orgulho espiritual dos judeus, Espinosa tece as seguintes considerações, que certamente esclarecem a questão que estamos tratando: “A verdadeira felicidade e beatitude do indivíduo consiste unicamente na fruição do bem e não, como é evidente, na glória de ser o único a fruir quando os outros dele carecem; quem se julga mais feliz só porque é o único que está bem, ou porque é mais feliz e mais afortunado que os outros, ignora a verdadeira felicidade e a beatitude” (Cf. **Tratado Teológico-Político**, Cap. III, p. 50).

---

os seus ensinamentos que de nada valeria modificar a ordem extensiva do mundo, se porventura não houvesse uma vivência efetiva de paz interior, da realização da beatitude, na afetividade daquele que se dispõe a transformar a ordem do mundo através da força. A tipologia do idiota não se coaduna com a noção de herói, alguém que decide lutar para que o seu ideal se torne realidade, alguém que combate, alguém que não aceita, que nega as coisas tais como são e resolve mudá-las.

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; por conseguinte, tal disposição existencial se manifestaria também nas relações pessoais: o “idiota” não reage ao ofensor não por causa de uma fraqueza vital, mas porque ele não *reconhece* o “ofensor” como tal. 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 apregoado “Reino dos Céus”, 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 (**NIETZSCHE, O Anticristo, § 32**). 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. A idéia de “Igreja”, na prática crística, diz respeito apenas ao conjunto de indivíduos que interagem entre si na comunhão sagrada pelo amor a Deus, de forma que o espaço físico estabelecido para consagrar a experiência religiosa não é de maneira alguma o elemento mais importante. Quando Nietzsche diz que “o Cristianismo [originário] nega a Igreja” (isto é a organização institucional, o clero, a ordem sacerdotal elaborada a partir de princípios normativos externos à própria vivência religiosa singular), tal colocação objeta 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, O Anticristo, § 27**).<sup>28</sup> Ao analisar essa questão, Walter

---

<sup>28</sup> Alfred Loysi, em **L’Evangile et l’Eglise**, afirma que “Cristo pregou o Reino de Deus e em seu lugar apareceu a Igreja” (p. 111).

---

Kaufmann diz que a Igreja é o “Anticristo” que perverteu o chamado original de Cristo aos homens, ela vendeu Cristo ao César, e se tornou cúmplice do Estado ao impor uniformidade ao rebanho.<sup>29</sup> Nietzsche comenta que

O cristão torna-se cidadão, soldado, homem da lei, trabalhador, comerciante, erudito, teólogo, sacerdote, filósofo, fazendeiro, artista, patriota, político, “príncipe”... assume de novo todas as atividades que havia abjurado (- a autodefesa, o julgamento, a punção, o juramento, a distinção entre povo e povo, o desprezo, o irritar-se...) Toda a vida do cristão é por fim, precisamente, a vida que Cristo pregou que se devia renunciar... A Igreja, tanto quanto o Estado moderno e o nacionalismo, pertence ao triunfo do anticristão... A Igreja é o Cristianismo tornado bárbaro (NIETZSCHE, KSA XIII, 11[364], p. 160-161).

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). A questão do local concreto onde ocorre a celebração religiosa se torna até mesmo um problema menor diante da necessidade da casta sacerdotal estabelecer uma complexa e unívoca ordem institucional, na qual se associa o teor de santidade com o grau hierárquico ocupado, fato que é uma afronta ao espírito evangélico.<sup>30</sup>

Esse processo institucional do clero cristão, ao invés de aproximar o devoto da dimensão sagrada, acaba, na verdade, servindo de bloqueio ao ímpeto religioso que envolvia os indivíduos dotados de genuína devoção perante o âmbito divino, pois que essa coletividade, considerando-se como inferiores perante a suposta autoridade sagrada dos sacerdotes, concedia a estes o pleno poder de consagrar os conceitos divinos entre os sectários cristãos. Ora, todos os indivíduos imbuídos do amor crístico se tornam plenamente capacitados a interagirem com o divino, sem a necessidade de uma intermediação hierárquica do sacerdote. Ao propor esse tipo de relação sagrada aos seus seguidores, Jesus retira da elite sacerdotal a sua autoridade eclesiástica tradicionalmente consolidada ao longo dos séculos, suprimindo inclusive a importância de um estado político calcado sob bases teológicas,

---

<sup>29</sup> Cf. KAUFMANN, Walter. *Nietzsche - Philosoph, Psychologist, Antichrist*, p. 176.

<sup>30</sup> Leonardo Boff, no cap. 9 de seu livro *Eclesiogênese: a reinvenção da Igreja*, enuncia a seguinte pergunta-título: “Quis Jesus uma única forma institucional de Igreja?”.

---

conforme a antiga religião judaica preconizava. Quando o Nazareno dizia que seu “Reino não é deste mundo”, a interpretação comumente estabelecida pelos teólogos cristãos era que Jesus proclamava publicamente o teor de sua majestade puramente espiritual, desvinculada de qualquer relação com o poder terreno. Pensando tal afirmação pela categoria psicológica da “idiotia”, podemos considerar que em verdade Jesus exclui a importância da instituição política vulgar, marcada pela contínua inserção de interesses particulares sobre o benefício coletivo, assim como da incapacidade do estabelecimento de um estado político concreto favorecer o alcance da beatitude para os homens.

Quando Jesus suprime o valor efetivo do mundo político, caracterizado ao longo da história humana como um palco de cabalas mesquinhas, ele mantém coerência com seu propósito de demonstrar ao povo a possibilidade real de se realizar uma vida pautada pela ausência de preocupações, pela paz de ânimo, mesmo que o estado em que se vive venha a estar subjugado politicamente por outrem. Em vista de tais conceitos, podemos considerar que decorria daí a insatisfação que o seu projeto existencial gerou nalguns segmentos judaicos que, a princípio, eram aparentemente favoráveis aos seus ensinamentos, pois acreditavam na iminência de Jesus instaurar o “Reino de Deus” na Terra através das armas, proporcionando assim a conseqüente sublevação contra o domínio romano. Os movimentos patrióticos dos judeus, apesar dos traços heróicos manifestados nas lutas de independência, eram sustentados pelo espírito de ressentimento contra a figura do invasor, que catalisava em torno de seu poder estabelecido o virulento ódio da sociedade judaica.

O legado evangélico de Jesus, pautado na mais elevada serenidade e disposição amorosa para com todos, jamais foi vencido pela opressão dos seus detratores, enquanto as sublevações populares, quando guiadas pelos sentimentos reativos foram em geral esmagadas, ou, quando vitoriosas, de duração demasiado curta e garantida através de complicados acordos políticos. Porém, apesar dessa constatação de fato, o mundo judaico, herdeiro de uma tradição militarista, não se coadunava o evangelismo de Jesus, que justamente pregava a serenidade de ânimo e o amor interpessoal.

Podemos ainda conceder para a célebre sentença de Jesus uma interpretação de âmbito psicológico, que também pode ser aplicada como contraposição ao mesmo caso citado nas linhas anteriores: por “mundo” se entende a realidade meramente extensiva, desprovida dos mais singulares

---

traços simbólicos que concedem o átimo mágico para o indivíduo que projeta a sua consciência para o sagrado da vida. Ao dizer que “o seu Reino não é deste mundo”, Jesus então estaria enfatizando a dimensão da interioridade afetiva, por si só inefável, pois que marcadamente singular àquele que alcança esse estado psíquico, conquistado justamente através do desvio do olhar do mundo externo e das suas circunstâncias corriqueiras para seu próprio âmago. Nessas condições, podemos ver que a expectativa judaica de sua época não concordaria com tal projeto, preferindo então a ação política e a tomada de armas contra o conquistador. Alheio aos hábitos estabelecidos e ao voluntarismo belicoso, Jesus então é rejeitado pelas massas, pois que estas, dependentes de estímulos fortes para saciar as suas inclinações grosseiras, aspiravam por violência, luta e sangue. Assim, o “idiota” é preterido pelo “herói”. Em vista dessas circunstâncias, poderemos então indagar: como Renan poderia associar a imagem de Jesus a este último tipo humano?

Conforme realça Nietzsche, a própria origem do Cristianismo enquanto movimento evangélico negaria toda a ordem do mundo calcada sob as tradições e o artificialismo das relações interpessoais, de maneira que o ser soldado, o juiz, o patriota, zelar pela honra, defender-se nos tribunais, enfim, todo tipo de posicionamento de vida recolhido mediante a adequação da pessoa diante do sistema instituído, seriam, em verdade, atitudes inteiramente anticristãs, circunstâncias que evidenciam a mais surpreende contradição do projeto de vida erguido pela civilização cristã com as suas origens históricas. Nietzsche se indaga

Para onde foi o último sentimento de decência, de respeito de si mesmo, se até os nossos estadistas, homens bastante desembaraçados e perfeitamente anticristãos nos atos, ainda se denominam cristãos e recebem a comunhão?... Um jovem príncipe, à frente do seu regimento, magnífico como expressão do egoísmo e da soberba de seu povo – mas, sem nenhum pudor, confessando-se cristão!... A *quem* o cristianismo nega, então? O que chama de “mundo”? ser soldado, juiz, patriota; defender-se; zelar por sua honra; querer sua vontade; ser orgulhoso... Toda prática de todo momento, todo instinto, toda valoração que se torna *ato* é anticristã atualmente: que aborto de falsidade deve ser o homem moderno, se apesar de tudo não se envergonhar de ainda chamar-se cristão! (NIETZSCHE, **O Anticristo**, § 38).

Pode um cristão ser eleitor, juiz ou agente de governo, assim como tomar parte em guerras, disputas ideológicas e compactuar com os aparatos normativos do Estado? Numa perspectiva radicalmente crística, a resposta

indubitável é “não”, pois a participação nessas instâncias faz do “cristão” um agente que condescende com a violência governamental, mesmo que essa se manifeste camuflada pelas vestes da cultura, da ordem social, do bem-estar coletivo.<sup>31</sup> Então, como conciliar a mensagem crística com a ordem cultural-civilizatória estabelecida? Tolstói argumenta que “o Cristianismo, em seu verdadeiro significado, destrói o Estado. Isso foi assim compreendido desde o início e por isso Cristo foi Crucificado”.<sup>32</sup>

A assimilação da incipiente religião cristã pelo braço secular não seria um atentado simbólico e valorativo contra o espírito crístico originário?<sup>33</sup> Em nome de uma possibilidade de sobrevivência extensiva de seu poder ideológico, a cúpula eclesiástica do Cristianismo aceitou esse acoplamento com os estamentos políticos, perdendo assim progressivamente a sua vitalidade religiosa primordial, vindo a realizar ações tão amorais como as postas em prática pelos dirigentes dos poderosos impérios do mundo antigo. Entre a hierarquia sacerdotal do clero católico e a hierarquia militar, por exemplo, não há grande dessemelhança.<sup>34</sup> A partir de um viés radical, pode-se dizer que o estabelecimento estatal é fonte de todo “mal”, pois as suas bases se fundamentam na opressão humana; por conseguinte, a aspiração pela instauração de um “reino divino” na vida humana não pode depender das estruturas materiais e extensivas do poder vulgar, pois um Estado somente sobrevive politicamente quando se utiliza de parâmetros normativos na sua constituição, mesmo que os seus propósitos sociais proporcionem a ampliação da qualidade de vida dos seus cidadãos. Nessas circunstâncias, não existe no mundo nenhum Estado que de fato seja “cristão”, pois entre ambos há uma incompatibilidade natural.<sup>35</sup> Para Nietzsche,

<sup>31</sup> Indaga Tolstói: “Pode um cristão ser eleitor, juiz ou agente do governo? Não, a participação nas eleições, na justiça, na administração, nos faz participar da violência governamental” (Cf. **O Reino de Deus está em vós**, p. 51)

<sup>32</sup> TOLSTÓI. **O Reino de Deus está em vós**, p. 221.

<sup>33</sup> Conforme D. H. LAWRENCE expõe no seu **Apocalipse**, p. 118: “O Estado não pode ser cristão. Todo Estado é poder. Não há como não sê-lo. Todo Estado têm de proteger suas fronteiras e sua propriedade. Se não o faz, ele trai todos os seus cidadãos individuais”

<sup>34</sup> Tal como podemos constatar nos ordens católicos que seguem princípios militares nas suas práticas, como ocorria na estrutura de poder da antiga Companhia de Jesus ou ainda no sistema hierárquico do Exército da Salvação.

<sup>35</sup> Mediante essa colocação, poder-se-ia objetar através da apresentação da evidência da existência do Estado do Vaticano, criado em 1929 através do Tratado de São Latrão



O Cristianismo é possível como forma de existência estritamente privada; ele pressupõe uma sociedade estreita, desterrada, perfeitamente apolítica, - ele pertence ao conventículo. Um “Estado cristão”, uma “política cristã” é, pelo contrário, um descaramento, uma mentira, algo como um comando militar cristão, que por fim tratasse o “Deus dos exércitos” como um comandante-em-chefe do estado-maior. Mesmo o papado não esteve jamais em condições de realizar uma política cristã...; e quando os reformadores põem em prática a política, como Lutero, sabe-se perfeitamente que eles são seguidores de Maquiavel, exatamente como quaisquer imoralistas ou tiranos (NIETZSCHE, KSA XII 10[135], p. 532).

O que realmente ocorre é o ato de se aproveitar dalguns conceitos morais da axiologia cristã, situação essa que por si só já denota uma incoerência de princípios, pois a disposição cristã jamais é aplicada em sua totalidade em qualquer Estado, mesmo aquele que se considera como o mais pio seguidor das premissas cristãs. A experiência cristã é mais adequadamente aplicada quando se exclui qualquer ponderação sobre a dinâmica das relações de força típicas da política extensiva. Quando Nietzsche se refere a Jesus como um “anarquista”, devemos compreender tal afirmação na acepção de uma pessoa que vive sem reconhecer a autoridade das estruturas do poder social, pois que, se a sua personalidade representa a nobre tipologia do “idiota”, da pessoa que, sendo indiferente aos parâmetros do mundo social, manifesta a cada momento a sua original singularidade diante da massa amorfa. Há que se ressaltar que uma disposição “anarquista” perante a ordem estabelecida não significa uma anarquia dos instintos vitais, o desenvolvimento de uma personalidade anárquica, isto é, doentia, degenerada, pois o seu fluxo afetivo não adquiriu um nível de forças capaz de realizar uma hierarquização dos afetos tônicos da vida, da saúde, do poder, da atividade criadora.

Essas colocações precedentes demonstram uma relativa sintonia de idéias entre Nietzsche e Tolstói, escritor que se envolvera na sua maturidade a denunciar a incompatibilidade da vida civilizada, nas suas múltiplas

---

estabelecido entre Mussolini e a Igreja Católica, como forma de compensá-la das perdas territoriais que sofrera no decorrer do processo de unificação nacional italiana. O Vaticano torna-se Estado mediante um acordo diplomático, o que não deixa de ser uma grande ironia em relação ao passado dos despóticos Estados Pontificais, que tanto avassalaram o cenário político europeu.

expressões sociais, e a autenticidade da mensagem crística. Suas diatribes anticlericais são permeadas de disposições anarquistas, e na sua busca por um renascimento daquilo que considera como o autêntico espírito evangélico suas conclusões dão como resposta uma inadequação entre aquele que seria o Cristianismo puro, livre do veneno do poder opressor, e a autoridade estatal, mácula do mundo civilizado, corruptora da “verdadeira” mensagem cristã. Todavia, a estrutura eclesial cristã, ao receber o apoio do poder político, gostou da capacidade de desfrutar dessa influência, e então se evadiu axiologicamente nessa trajetória nem um pouco ingênua. Nessas circunstâncias, Tolstói indaga:

Cristo pedia realmente a seus discípulos que aceitassem os preceitos do Sermão da Montanha? Então pode ou não o cristão participar da justiça, seja como juiz, seja como acusador, o que se constitui numa apelação à força? Pode ele ou não, permanecer cristão, participar da administração, isto é, usar da força contra seus semelhantes? E enfim, pergunta mais importante, a que, com o serviço militar obrigatório, interessa hoje a todos: pode o cristão, contrariamente à indicação tão precisa de Cristo, servir o exército e assim cometer homicídio ou preparar-se para tal? (TOLSTÓI, **O Reino de Deus está em vós**, p. 56).

Essa proximidade axiológica entre o romancista russo e Nietzsche não deixa de se evidenciar como uma situação surpreendente, pois o filósofo alemão continuamente enuncia juízos críticos nas suas obras acerca de Tolstói, inclusive no § 7 d’ **O Anticristo**, obra que, na sua estruturação histórico-literária, recebera uma considerável influência do pensamento tolstóiiano. Uma das motivações das críticas nietzschianas a Tolstói se dá pelo fato do filósofo identificar no Cristianismo radicalmente anti-institucional do escritor russo um acentuado e recorrente traço de disposição compassiva (**NIETZSCHE, O Anticristo, § 7**); mais ainda, é inegável em Tolstói a existência de valorações escatológicas e teleológicas, conforme podemos depreender da passagem seguinte: “O progresso da humanidade acontece não porque os opressores se tornam melhores, mas porque os homens assimilam, cada dia mais, o conceito cristão de vida”.<sup>36</sup>

Todavia, a argumentação tolstóiiana influenciou profundamente Nietzsche na sua interpretação da prática evangélica originária, conforme podemos ver nos discursos desse homem que vislumbrou acima de tudo o

<sup>36</sup> TOLSTÓI. **O Reino de Deus está em vós**, p. 279.

retorno radical da vivência crística naquelas que seriam as suas qualidades mais genuínas. Depurando-se do pensamento de Tolstói os elementos compassivos e finalistas, percebe-se uma razoável sintonia de idéias com Nietzsche, ainda que cada um vislumbrasse alcançar fins distintos nas suas críticas à degradada moralidade cristã, independente de ser da ramificação católica, ortodoxa ou protestante, pois todas elas se corromperam ao longo da história: Tolstói busca a instauração de um novo Cristianismo, na verdade o renascimento de uma experiência cristã tal como a demonstrada historicamente por Jesus em sua vida, em prol da instauração de uma sociedade mais justa e feliz; Nietzsche visa uma elevação do tipo crístico como exemplo de uma prática existencial beatífica, a qual, ainda que não capitaneie a transvaloração dos valores, ao menos faz do existir uma instância de alegria que permite o estabelecimento de uma concepção inocente da realidade. Tolstói e Nietzsche também demonstrariam uma convergência parcial entre si ao analisarem de forma positiva a prédica evangélica de não-resistência ao mal com a violência, separando-se, no entanto, na questão do valor moral de tal disposição: para Tolstói, essa seria a genuína ação moral por excelência, um exemplo da resignação e da mansidão do autêntico cristão, enquanto pra Nietzsche a não-resistência ao mal decorre de uma incapacidade instintiva de se ressentir contra o “inimigo”, pois faltariam a tal indivíduo as disposições rancorosas que motivam a retaliação de uma agressão. Conforme a perspectiva nietzschiana, podemos dizer que Jesus não reage aos seus em decorrência de sua “idiotia” beatífica, que o coloca em um plano psicológico onde todo tipo de ódio sequer pode vir a florescer nas disposições afetivas da pessoa.<sup>37</sup>

Além disso, tanto Tolstói como Nietzsche lançam uma indagação: como é possível o estabelecimento de uma “civilização cristã”? De fato ela existe? Ora, falar de “civilização cristã” é uma contradição em termos, obviamente se pensarmos o termo “cristão” na sua acepção originária, pois se os ideais evangélicos de Jesus de maneira alguma visavam o estabelecimento de uma nova ordem social, tampouco o estabelecimento de

<sup>37</sup> Ressalto que Ernst Benz pensa de outra forma acerca da questão exposta. O autor, em *Nietzsche Ideen zur Geschichte des Christentum und der Kirche*, p. 90, escreve: “Em Tolstói, a não-resistência à maldade é o ato moral supremo, a verdadeira obra do cristão, o ato que o faz perfeito. Ela é o símbolo da sua força. Em Nietzsche, ela é o signo da fraqueza, de sua incapacidade, de sua impotência”. Para mais detalhes da questão apresentada, cf. GOEDERT, Georges, *Nietzsche disciple de Dionysos*, p. 222-223.

---

uma nova cultura, não haveria, de forma estrita, uma sincera adequação entre a prática cristã e a civilização. Por isso o Cristianismo aplicado em qualquer sociedade se caracteriza por um hibridismo heterodoxo, pois a genuína vivência evangélica não coaduna com os aparatos normativos do Estado; em relação às instituições culturais mais elevadas, nada impediria que elas se aproveitassem das beatíficas disposições cristãs. Nessas condições, a grande violação cometida contra a axiologia evangélica ocorre quando esta se pauta a um mero sustentáculo ideológico e moral de um sistema civilizatório que se fundamenta pela violência e pelos instrumentos coercitivos, notadamente anticristãos. Qualquer cultura ou ordem social pode se beneficiar dos preceitos cristãos e mesmo se esforçar por aplicar esses valores nas suas atividades. Fato que, todavia, deve ficar claro é que nunca houve, não há e jamais haverá qualquer Estado que possa se denominar “cristão”. Um país que estabelece o Cristianismo, seja em qualquer ramificação, como a sua religião oficial, comete ou uma grande distorção de interpretação ou grande hipocrisia, problemas esses que, aliás, não se excluem. Da mesma maneira, a presença de símbolos cristãos em instituições públicas em que o menos se segue é justamente as pretensas qualidades cristãs também pode ser considerada uma absurda contradição valorativa, talvez não tanto para a condição de sacralidade desses símbolos, mas para o papel coercitivo desempenhado por essas instituições.<sup>38</sup> É curioso que haja cruzes nos tribunais e que se preste neles juramentos solenes com as mãos estendidas sobre a Bíblia, quando o que mais ocorre nessas farsas oficiais é a negação intrínseca do ideal cristão de “verdade”. Como então uma instância moral pode ser alçada como a legisladora maior de uma instituição caracteristicamente “imoral”?

Portanto, de acordo com esses argumentos apresentados, é importante afirmar que a obra de Nietzsche pretende criticar o característico seguidor do Cristianismo que, ao invés de desenvolver um sentimento de valorização, afirmação e respeito por suas características pessoais, acaba por efetivar a depreciação de sua própria singularidade e respectiva potência de agir, em prol da adoção de uma conduta impessoal, inserida na dimensão das ações da “moral de massa”, no mundo tornando-se, portanto, não um indivíduo singular, mas mero componente anônimo de um rebanho, que se

---

<sup>38</sup> Para Tolstói, “o cristão não pode sequer recorrer à autoridade, à polícia ou à justiça para regularizar seus problemas pessoais (cf. **O Reino de Deus está vós**, p. 51).

---

multiplica ao longo das eras através de uma proporção geométrica. Inclusive, é importante ressaltar que Nietzsche se dedica a investigar as bases pelas quais se desenvolve as ações dessa “moral de rebanho”, a qual equipara a uma “moral de escravos” (**NIETZSCHE, Genealogia da Moral, I, § 10**). Dito isto, dever-se-ia indagar se é possível denominar um devoto como “cristão” após a culminação da obra de Jesus, reiterando-se desse modo as palavras de Nietzsche, quando este afirma categoricamente que “o último cristão morreu na cruz.” (**NIETZSCHE, O Anticristo, § 43**). O filósofo considera, através desta polêmica afirmação, após a crucificação de Jesus, ninguém mais pode ser intitulado como “cristão”.

Nietzsche chega a tal conclusão por considerar que a grande massa dos fiéis religiosos que de alguma maneira acreditara empregar a mensagem de Jesus ou que vislumbraram praticar aquilo que se proclama como a “verdadeira conduta cristã”, na realidade prática, jamais experimentou efetivamente a práxis evangélica, de Jesus, jamais viveu realmente com ele. Do momento que a própria vida instituída enquanto civilização, mediante os seus diversos aparatos normativos, contradiz o âmago dos Evangelhos, qualquer “cristão” que partilhasse das suas instituições não poderia ser designado e distinguido perante os demais como tal. Esse é apenas a primeira parte da objeção nietzschiana, concernente ao âmbito da incompatibilidade entre vivência crística, intrinsecamente inefável e “extra-temporal”, e a ordem civilizacional, moral temporal por excelência. Já na dimensão da prática ética, o que a história da Cristandade demonstra de uma forma geral é justamente a sua inadequação aos valores crísticos, de modo que a civilização cristã, tanto na figura dos seus ditos fiéis como na das suas instituições, somente estaria se distanciando cada vez mais da mensagem originária do Nazareno, que preconizava a transmissão do amor unificador dos homens e a vivência da alegria mediante a extinção dos afetos virulentos, que justamente afastam o indivíduo de “Deus”. Uma instituição marcada por sectarismos, preconceitos, legitimação da barbárie em nome de um ideal civilizatório pode receber o título de “cristã”? De fato, existiram e existem pessoas que aplicaram e aplicam sinceramente os ideais evangélicos de Jesus, mas essa disposição beatífica é uma grande minoria, pois se realmente predominasse no dito mundo cristão a prática de ações dignas da nobreza do Nazareno, as relações interpessoais e a vida em sociedade seriam certamente mais saudáveis, alegres e propícias para o desenvolvimento de uma cultura afirmativa. Sem embargo, quem poderia

ser considerado como um “cristão”, sem que primeiramente colocasse em prática um conjunto de vivências tal como demonstradas continuamente por Jesus ao longo de sua obra? Ser um “cristão” não é uma mera denominação ostensiva, uma classificação social que distingue o indivíduo das demais pessoas, mas uma transformação radical de conduta e de valoração da existência, na qual os conceitos arraigados pela ordem estabelecida são postos de lado, em prol de uma nova abertura para a criação, mediante o efeito tonificante do amor interpessoal, que associa todos os indivíduos, independentemente de qualquer estatuto social.<sup>39</sup>

Um dos grandes fatores que impedem uma pessoa ser efetivamente “cristã” consiste na sua incapacidade de viver de maneira íntima a palavra evangélica do Nazareno, circunstância que se caracteriza pelo florescimento das hipocrisias e das distorções éticas diante daquela que é proclamada como a genuína vivência crística, de maneira que seriam possíveis as seguintes indagações éticas: Quem realmente ama ao seu “próximo” de modo incondicional? Quem consegue amar um inimigo? Quem é capaz de perdoar verdadeiramente uma ofensa, sem vir a se afetar pelos efeitos depressivos do ressentimento? Essas são importantes condições para que a indivíduo desenvolva a sua trajetória epifânica rumo ao intenso estado de alegria manifestado pela experiência da cristicidade.

Por outro lado, Nietzsche ressalta que a vida cristã, tal como a vivida por Jesus, é ainda possível, e para determinadas pessoas é até necessária. O Cristianismo autêntico, originário, é possível em qualquer época (**NIETZSCHE, O Anticristo, § 39**). Dessa surpreendente colocação nietzschiana, podemos formular duas idéias: que o filósofo não pretende arrancar do seio da cultura ocidental a presença da Cristandade, mas depurá-la dos seus elementos anódinos acrescentados pela tradição eclesíastica e teológica, tais como traços moralistas, coercitivos e ressentidos, pois assim os seus valores mais nobres se evidenciam como uma constante, proporcionando a potencialização da vida cristã de um seguidor. Para Nietzsche,

---

<sup>39</sup> Éric Blondel fornece uma colocação pertinente acerca da questão nietzschiana de não haver de fato cristãos: “A palavra ‘cristão’ não significa nada, nada a não ser “*flatus vocis*”, se reduz a uma nomeação puramente nominal: não existe realidade cristã, todo o resto é impropriedade ou barbarismo – sem contar a barbárie” (Cf. “As Aspas de Nietzsche”: Filologia e Genealogia”, In *Nietzsche Hoje?*, p. 129)

---

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 KSA XIII, 11[365], p. 161-162)

Mais ainda, Nietzsche enfatiza que “cristão” não é aquele que se proclama o pio seguidor da obra de Jesus, mas aquele que se esforça para praticar efetivamente as suas prédicas evangélicas, que proporcionam uma nova compreensão e posicionamento diante da realidade na qual se dissolve qualquer apego aos parâmetros usualmente seguidos pela coletividade. O estado crístico pode ser alcançado por qualquer pessoa que dissolva as lembranças rancorosas retidas na sua memória, que se manifestam virulentamente na sua afetividade, mediante a compreensão imediata do amor beatífico como força transformadora de todas as situações. O Cristianismo autêntico, livre dos dogmas, é supra-histórico e universal, no sentido de que qualquer pessoa pode vivenciar a mensagem crística.<sup>40</sup> Nesses termos, mesmo um “ateu” pode demonstrar uma sintonia com a vivência evangélica de modo muito mais intenso do que o devoto “cristão” que frequenta assiduamente o seu templo, mas que, todavia, é incapaz de alcançar esse estado afetivo que liberta a pessoa das suas limitações pessoais e que dissolve as suas afetações depressivas. Mais ainda, podemos também pensar na hipótese de que a consciência crística pode ser alcançada por qualquer ser humano, independentemente de sua religião professada.<sup>41</sup> Se levarmos em conta a idéia nietzschiana de que a obra de Jesus visa

---

<sup>40</sup> Cf. TAHA, Abir. *Le Dieu à venir de Nietzsche ou la rédemption du divin*, p. 18.

<sup>41</sup> Tal tese é defendida por teólogos e filósofos da religião que defendem o advento de um Cristianismo “Cósmico”, cuja expressividade religiosa se manifestaria para além das fronteiras axiológicas da própria fé cristã, tornando-se assim uma experiência espiritual extra-temporal e extra-cultural. Para maiores sobre tal perspectiva, convém a leitura de **O fenômeno humano**, de Teilhard de Chardin, assim como **Evangelho do Cristo Cósmico – A busca da unidade do Todo na ciência e na religião**, de Leonardo Boff.

---

promover como que uma espécie de paz búdica em um território muito pouco indiano (**NIETZSCHE, O Anticristo, § 31**), essa hipótese não deixa de ser coerente.<sup>42</sup> Analisando as mensagens transmitidas por Buda e por Jesus aos seus circundantes, constatamos nitidamente que ambos propuseram uma reformulação do modo de viver dos indivíduos, mediante precisamente o apaziguamento das disposições afetivas do ser humano, mitigando assim os efeitos degenerativos das tensões nervosas, dos rancores, do ódio emitido contra outrem. Conforme Nietzsche salienta, “a práxis do Cristianismo [originário] não é nenhuma fantasmagoria, tampouco a práxis do Budismo o é: é um meio para ser feliz” (**NIETZSCHE, KSA XIII, Fragmento Póstumo 11 [365]**)

Nietzsche considera que nunca houve efetivamente “cristãos” pelo fato de que aqueles que assim se proclamaram não viveram intensamente o poder transformador da mensagem beatífica de Jesus, que retira o indivíduo do seu estado de empobrecimento afetivo existencial, elevando-o então seu nível de alegria. Tanto pior, as consciências dos ditos “cristãos” se fixariam apenas na “letra”, e não no “espírito” dos discursos de Jesus, de modo que a rigidez e a ortodoxia da teologia teriam prevalecido sobre a interpretação pessoal e a perspectiva singular que cada seguidor poderia ter desenvolvido de modo autônomo e verdadeiro na prática evangélica. Poder-se-ia considerar que este seria o sentido desta referida sentença pronunciada por Nietzsche, problema que certamente deve chocar toda uma tradição cultural que norteia seu código moral através da adequação de suas ações de acordo com as diretrizes cristãs.

---

<sup>42</sup> Deleuze, em *Nietzsche e a Filosofia*, p. 234, complementa essa idéia nietzschiana ao afirmar que “Cristo não era nem judeu nem cristão, mas budista; mais próximo do Dalai-Lama do que do Papa”.



## Documentos

A **Bíblia de Jerusalém**. Direção Editorial de Paulo Bazaglia. São Paulo: Paulus, 2002.

## Referências

BARROS, Fernando de Moraes. *A Maldição Transvalorada: o problema da civilização em O Anticristo de Nietzsche*. São Paulo: Discurso Editorial, 2002.

BENZ, Ernst. *Nietzsche Ideen zur Geschichte des Christentum und der Kirche*. Leiden: Brill, 1956.

BISER, Eugen. *Nietzsche y la destruccion de la conciencia cristiana*. Trad. Esp. de Josué Enzaguirre. Salamanca: Seguieme. 1974.

BOFF, Leonardo. *Eclesiogênese – A Reinvenção da Igreja*. São Paulo: Record, 2008.

\_\_\_\_\_. *Evangelho do Cristo Cósmico – A busca da unidade do Todo na ciência e na religião*. São Paulo: Record, 2008.

BLONDEL, Éric. “As Aspas de Nietzsche: Filologia e Genealogia” In: Scarlett Marton (org.) *Nietzsche Hoje?* Trad. de Milton Nascimento. São Paulo: Brasiliense, 1985, p. 110-139.

CHATEAUBRIAND, François René. *O Gênio do Cristianismo*, 2 Vols. Trad. de Camilo Castelo Branco. Porto: Livraria Chardron, Lello & Irmão, 1945.

DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*. Trad. de António M. Magalhães. Porto: Rés-Editora, 2001.

DIOGÊNES LAÊRTIOS. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Trad. de Mário da Gama Kury. Brasília: Ed. da UnB, 1988.

DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *O Idiota*. Trad. de Paulo Bezerra. São Paulo: Ed. 34, 2002.

ESPINOSA, Baruch de. *Tratado Teológico-Político*. Trad. de Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

ÉSQUILO. *Prometeu agrilhoado*. Trad. de Ana Paula Quintela Ferreira Sottomayor. Lisboa: Ed. 70, 1992.

FOGEL, Gilvan. “O homem doente do homem. A colocação de um problema a partir de F. Nietzsche e F. Dostoiévski” In: Vânia Dutra de Azeredo (org.) *Encontros Nietzsche*. Ijuí: Ed.Unijuí, 2003, p. 51-70.

FREZZATTI JR, Wilson Antonio. *A Fisiologia de Nietzsche: a superação da dualidade cultura/biologia*. Ijuí: Ed.Unijuí, 2006.

As Influências de Tolstói e de Dostoiévski na Análise nietzschiana sobre a gênese da experiência crística

---

GIACÓIA JÚNIOR, Oswaldo. *Labirintos da alma – Nietzsche e a auto-supressão da Moral*. Campinas: Ed. Unicamp, 1997.

GISEL, Pierre. “Perspectivismo nietzscheano e discurso teológico” In: *Nietzsche e o Cristianismo*. Trad. de Lucia Mathilde Endlich Orth. Petrópolis: Vozes, 1981, p. 102-112.

GOEDERT, Georges. *Nietzsche disciple de Dionysos – une introduction à son oeuvre*. Paris: L’Harmattan, 2005.

JASPERS, Karl. *Os Mestres da Humanidade – Sócrates, Buda, Confúcio, Jesus*. Trad. de Jorge Telles de Menezes. Coimbra: Almedina, 2003.

KAUFMANN, Walter. *Nietzsche - Philosopher, Psychologist, Antichrist*. Princeton: Princeton University Press, 1974.

KÜHNEWEG, U. “Nietzsche und Jesus – Jesus bei Nietzsche” In: *Nietzsche Studien* 15, 1986, p. 382-397.

LAURET, Bernard. “A inocência do devir” In: *Nietzsche e o Cristianismo*. Trad. de Ephraim F. Alves. Petrópolis: Vozes, 1981, p. 113-123.

LAWRENCE, D. H. *Apocalypse / O Homem que morreu*. Trad. de Paulo Henrique Brito. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

LOPES, Rogério Antônio. *Elementos de Retórica em Nietzsche*. São Paulo: Loyola, 2006.

LOYSI, Alfred. *L’Evangile et l’Eglise*. Paris: Alphonse Picard et fils, 1902.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *Nietzsche: His philosophy of contradictions and the contradictions of his philosophy*. Trad. de David J. Parent. Illinois: Illinois University Press, 1999.

\_\_\_\_\_. *Über Freiheit und Chaos. Nietzsche – Interpretationen II*. Berlin: De Gruyter, 1999.

NIETZSCHE, Friedrich. *Sämliche Werke. Kritische Studienausgabe*. Edição organizada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari. 15 Vols. Berlin: Walter de Gruyter, 1967-1978.

\_\_\_\_\_. *O Anticristo / Ditirambos de Dionísio*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

\_\_\_\_\_. *Assim falava Zaratustra – um livro para todos e para ninguém*. Trad. de Paulo Osório de Castro. Lisboa: Relógio d’água, 1998.

\_\_\_\_\_. *Consideraciones Intempestivas, 1 – David Strauss, el confesor y el escritor*. Trad.

As Influências de Tolstói e de Dostoiévski na Análise nietzschiana sobre a gênese da experiência crística

---

Esp. de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza Editorial, 2000.

\_\_\_\_\_. *Crepúsculo dos Ídolos ou como se filosofa com o martelo*. Trad. de Paulo César de Souza. Companhia das Letras: São Paulo: 2006.

\_\_\_\_\_. *Genealogia da Moral: Uma polêmica*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

\_\_\_\_\_. *Segunda Consideração Intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a vida*. Trad. de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

REICH, Wilhelm. *O Assassinato de Cristo*. Trad. de Carla Ralph Lemos Viana. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

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

\_\_\_\_\_. *Vida de Jesus*. Trad. de Eduardo Augusto Salgado. Porto: Livraria Chardron, Lello & Irmão, 1915.

SALAGUARDA, Jörg. “Dionysus versus the Crucified One: Nietzsche’s Understanding of the Apostle Paul”. In: CONWAY, Daniel (ed.). *Nietzsche: critical assessments*. Londres/Nova York: Routledge, 1998, p.266-291.

SCHÜLER, Donaldo. *Heráclito e seu dis (curso)*. Porto Alegre: LP&M, 2004.

SÓFOCLES. “A Trilogia Tebana” [*Édipo Rei, Édipo em Colona, Antígona*]. Trad. de Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar,

STEINER, George. *Tolstói ou Dostoiévski – Um ensaio sobre o velho criticismo*. Trad. de Isa Kopelman. São Paulo: Perspectiva, 2007.

STRAUSS, David Friedrich. *The Life of Jesus*. Trad. de Marian Evans. New York: Calvin Blanchard, 1860.

TAHA, Abir. *Le Dieu à venir de Nietzsche ou la rédemption du divin*. Paris: Connaissances et Savoirs, 2005.

TEILHARD DE CHARDIN, Pierre. *O Fenômeno Humano*. Trad. de José Luiz Archanjo. São Paulo: Cultrix, 1988.

TOLSTÓI, Leon. *O Reino de Deus está em vós*. Trad. de Celina Portocarrero. Rio de Janeiro: Ed. Rosa dos Tempos, 1994.

UHL, Anton. “Dor por Deus e dor pelo homem – Nietzsche e Dostoiévski” In: *Nietzsche e o Cristianismo*. Trad. de Waldemar do Amaral. Petrópolis: Vozes, 1981, p.43-55.

---

As Influências de Tolstói e de Dostoiévski na Análise nietzschiana sobre a gênese da experiência crística

---

VANNINI, Marco. “Friedrich Nietzsche – Uma relação de amor-ódio com Jesus e uma surpreendente tentativa de identificação” In. ZUCAL, Silvano (Org.). Cristo na Filosofia Contemporânea – Vol. I: de Kant a Nietzsche. Trad. de José R. Vidigal. São Paulo: Paulus, 2003, p. 499-529.

VIEIRA DE MELLO, Mário. *Nietzsche: o Sócrates de nossos tempos*. São Paulo: Edusp, 1993.