

O problema do Crucificado na crítica de Nietzsche ao Cristianismo

Renato Nunes Bittencourt*

Resumo:

O artigo pretende explicitar as distinções que Nietzsche estabelece entre Jesus Cristo e “o crucificado”, particularmente em *O anticristo*, com o intuito de defender a hipótese de que “o crucificado” criticado por Nietzsche corresponderia a uma má compreensão e não ao Jesus histórico. Para tal, será defendida a existência de uma discrepância entre a vida, obra e mensagem de Jesus e os rumos tomados na nossa civilização pela cristandade, considerando que o primeiro valoriza a prática de uma ética afirmativa de uma relação de amor e imanência entre Deus e o homem, enquanto a moral cristã, ao preconizar a desvalorização do mundo da vida e criar uma doutrina normativa, em verdade estaria contradizendo a própria mensagem evangélica de Jesus.

Palavras-chave: Jesus; Crucificado; Cristianismo

The problem of the Crucified in Nietzsche’s critique of Christianity

Abstract:

This article intends to make explicit the distinctions that Nietzsche establishes between Jesus Christ and “the crucified”, particularly in *The antichrist*, with the intention to defend the hypothesis that “the crucified” criticized by Nietzsche corresponds to a bad comprehension and not to the historical Jesus. In order to do that, we will hold that there is a discrepancy between the life, the deeds and the messages of Jesus and the paths taken in our civilization by Christianity. We consider that the first refers to a high valuation of the practice of an affirmative ethic, and to a relationship of love and immanence between God and men. On the other hand, the Christian moral, when it professes a devaluation of the world and of life and creates a normative doctrine, is contradicting Jesus own evangelic message.

Key-words: Jesus; Crucified; Christianity

Introdução

Podemos considerar que um dos aspectos mais polêmicos do pensamento de Nietzsche, mais precisamente enquanto direcionado para o questionamento do fundamento moral e metafísico presente na consciência religiosa da civilização ocidental, reside nas críticas que o filósofo alemão empreende contra a instituição do Cristianismo, sobretudo por considerar que esta religião teria desfavorecido a importância da vida terrena, imanente, em prol da crença na suposta existência de um

* Doutorando em Filosofia do PPGF-UFRJ / Bolsista do CNPq

mundo supra-sensível, ordenadamente perfeito. A dimensão abstrata, nessa concepção, é legitimada como o parâmetro adequado da verdade, uma vez que não se encontra submetida ao processo de transformação e degeneração inerente ao mundo em que vivemos. O vínculo entre religiosidade e vida, legitimado pelos antigos gregos, se rompe com o desenvolvimento da moralidade cristã. As palavras de Nietzsche são esclarecedoras para que possamos compreender as suas críticas ao Cristianismo:

Quem, abrigando outra religião no peito, se acercar desses olímpicos e procurar neles elevação moral, sim, santidade, incorpórea espiritualização, misericordiosos olhares de amor, quem assim o fizer, terá logo de lhes dar as costas, desalentado e decepcionado. Aqui nada há que lembre ascese, espiritualidade e dever, aqui só fala uma opulenta e triunfante existência, onde tudo o que se faz presente é divinizado, não importando que seja bom ou mau (NT, § 3).

Nietzsche, portanto, não elabora uma filosofia contrária ao espírito religioso, ao vínculo sagrado entre o homem e a esfera do divino, desde que essa relação valorize e dignifique o mundo, divinizando tudo aquilo que existe, processo que considera ter existido entre os gregos antigos. Entretanto, há algo de distorcido na moralidade cristã que urge uma denúncia e uma correção, e é esse projeto que Nietzsche leva a cabo ao longo de suas obras

A crítica de Nietzsche, vale ressaltar, associa numa única vertente a filosofia platônica e a teologia cristã, uma vez que esta recolhe a sua estruturação dogmática diretamente daquela. Afinal, basta analisarmos alguns dos conceitos empregados no credo cristão para percebermos as suas profundas semelhanças com o platonismo.¹ Desse modo, Nietzsche foi um dos filósofos que denunciou efusivamente esse vínculo, considerando que ambas as instâncias, de uma forma geral, se tornaram profundamente prejudiciais para a existência concreta, pois retiram o substrato ontológico do mundo, que se torna expressão do não-ser. Este seria, portanto, em linhas gerais, o caminho da ascese iniciado pelo platonismo e culminado pela religião cristã.

Talvez a questão mais surpreendente contida na crítica aos valores cristãos empreendida por Nietzsche consista na importante distinção por ele realizada entre os valores morais concernentes ao Cristianismo e o homem que motivou, por meio de sua obra, o surgimento desta religião, Jesus, defendendo a tese polêmica de que muitos dos que se proclamam tradicionalmente como “cristãos” não teriam compreendido a

¹ Nietzsche salienta a idéia de vulgarização do platonismo por meio da teologia cristã, no Prólogo de *Além do Bem e do Mal*, afirmando de forma lapidar que “o Cristianismo é um platonismo para o povo”.

mensagem original legada pelo Nazareno aos seus seguidores, privilegiando o desenvolvimento de uma compreensão triste e ascética acerca da culminação desse homem singular. Desse modo, pretendo justamente dissertar sobre a figura do “Crucificado”, a qual Nietzsche realiza diversas referências ao longo de sua obra. Esse “Crucificado” descrito por Nietzsche corresponde de alguma maneira ao Jesus histórico? Concedo uma possível resposta para esta indagação no decorrer do presente texto. É de grande necessidade que se faça uma reflexão sobre a referida discrepância existente entre a vida, obra e mensagem de Jesus e os rumos tomados na nossa civilização pela cristandade, considerando que o primeiro valoriza a prática de uma ética afirmativa de uma relação de amor e imanência entre Deus e o homem, enquanto a moral cristã, ao preconizar a desvalorização do mundo da vida e criar uma doutrina normativa, em verdade estaria contradizendo a própria mensagem evangélica de Jesus.

Alguns precursores da reflexão de Nietzsche sobre o Cristianismo

Antes de iniciarmos esse estudo de forma pormenorizada, é importante, primeiramente, que vejamos quais foram as influências marcantes recebidas por Nietzsche no seu projeto de investigação da axiologia cristã e dos traços da personalidade de Jesus, para que possamos conhecer o polêmico campo no qual o filósofo adentra através de suas críticas ao Cristianismo. Desse modo, é fato que Nietzsche, ao interpretar a figura do tipo psicológico de Jesus, se apropria principalmente das leituras de Dostoiévski e Renan acerca desse ponto culminante da história da cultura ocidental.

Do pensamento de Dostoiévski, Nietzsche retira o conceito de “idiota”, que, urge destacar, não porta consigo o lastro depreciativo herdado usualmente pelo senso comum, de “parvo”, por exemplo, mas decorre de sua genuína raiz grega, “indiferente”, em relação aos costumes sociais, aos padrões estabelecidos e ao mundo da política. No romance *O Idiota*, o protagonista Michkín representa essa figura singular, certamente extravagante aos olhos vulgares da massa. Michkín poderia ser considerado como um avatar de Jesus, se nos detivermos nessa configuração de “idiota” como alheio a tudo aquilo que é extensivo e fútil, assim como ao tipo humano capaz de amar e ser generoso mesmo estando diante de um antro de vilezas.² Dessa maneira, o tipo “idiota” está mais

² Certamente é de grande importância ressaltar que Gilvan Fogel faz uma meticolosa interpretação das afinidades entre as personalidades de Michkín e a de Jesus em *O homem doente do homem. A colocação de um problema a partir de F. Nietzsche e F. Dostoiévski*, cujas referências completas se encontram na bibliografia do presente texto.

próximo da vivência evangélica do que a falsa consciência devota, que prega um Cristianismo deformado, prenhe de calúnia e deturpado, um verdadeiro Anticristo.³ 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. Dependendo das circunstâncias, o “idiota” pode se sentir deslocado em um ambiente dominado por pessoas sem maiores aspirações na vida. Talvez a presença de um “filisteu” no mesmo espaço ocupado pelo tipo “idiota” seja um grande incômodo para este, pois qual interação poderia ocorrer entre ambos? O “filisteu” pensando avidamente nos seus proveitos pessoais, e o “idiota” alheio aos valores estabelecidos ao gosto das massas.

Para Nietzsche, Jesus então se enquadraria na tipologia do “idiota”. Com efeito, Jesus não afirmaria nem negaria o mundo, sendo, em verdade, uma personalidade inocente, cândida (NIETZSCHE, F. AC, § 29). Contudo, seria justamente por possuir uma personalidade de tal monta que teria possibilitado a Jesus empreender a sua obra evangélica de forma tão especial, pois ele se dirigia não ao entendimento intelectual dos homens, mas aos corações, expressando um tipo de discurso que não pretendia convencer a multidão por meios de argumentos lógicos, mas pela própria vivência de amor que transbordava da sua presença amorosa (AC, § 32).

A partir de Dostoievski, Nietzsche se contrapõe à interpretação de Renan, que via na figura de Jesus um “gênio” e um “herói”. Nietzsche refuta essas teses por considerar que a idéia de “gênio” não condizia com a realidade judaica, e 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, a maneira de um dialético. (AC, § 32).

Jesus é indiferente à cultura. Ele não a nega, pois nem mesmo a conhece.⁴ Tampouco Jesus seria um herói, pois ele não pretendia desenvolver a sua obra evangélica por meio da expansão da força, do vigor físico. A sua mensagem de vida foi empreendedora noutro parâmetro axiológico, o da dimensão da intensidade do afeto, o mundo da interioridade que se desenvolve na associação íntima entre o homem e Deus, que supera assim a relação exterior do sagrado, comumente estabelecida na tradição judaica (AC, §33). Desse modo, Jesus não teria sido um líder político, um

³ Cf. DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *O Idiota*, IV, 7, p. 606.

⁴ Para análise dessa questão, ver FREZZATTI, *A Fisiologia de Nietzsche: a superação da dualidade cultura/biologia*, pp. 165-166.

revolucionário de acordo com o sentido usualmente conhecido dessa palavra, projeto esse que não fazia parte de sua ação evangélica.⁵ Podemos dizer que a sua “revolução” ocorreu no plano da consciência afetiva, do estado de espírito humano, levando assim os seus adeptos a afirmarem nas suas vidas um estado tonificante de amor e de alegria, pois que o distanciamento entre o humano e o divino fora abolido pela “boa nova” (AC, § 33).

Portanto, seria precisamente por decorrência desses fatores que Nietzsche não concordava com a leitura feita por Renan acerca do movimento evangélico posto em prática por Jesus. Afinal, o Nazareno não exercera uma atividade agonística, de superação de forças, como seria comum no caso de um herói propriamente dito, ainda que, no entanto, o seu poder carismático se manifestasse de modo muito mais inefável e transformador do que os grandes empreendimentos heróicos da história de vida dos homens singulares. A sua não-resistência diante do agressor, portanto, ainda que demonstre a grande força moral de sua personalidade, não pode ser enquadrada na dimensão do heroísmo usualmente conhecido pelos parâmetros quantificadores da cultura ocidental.

Na perspectiva de Nietzsche, o equívoco de Renan foi o de pretender inserir na personalidade de Jesus elementos estranhos ao seu mundo simbólico, pois a atividade evangélica de Jesus difere radicalmente da tradição heróica dos antigos judeus, tal como os Macabeus que derrotaram o poderio tirânico dos selêucidas.⁶ Nessas condições, Jesus estaria muito mais próximo de um Buda, ainda que em território muito pouco indiano, do que do próprio espírito judaico (AC, § 31).

O problema do Cristianismo na filosofia de Nietzsche

Nietzsche, quando desenvolve suas cáusticas críticas ao conjunto de valores contidos na moralidade cristã, dirige seu enfoque principalmente contra a figura daquele que, na sua concepção, seria o verdadeiro fundador do Cristianismo, considerado enquanto instituição fundamentada teologicamente: o Apóstolo Paulo de Tarso. Nietzsche defende essa tese polêmica por considerar que haveria uma diferença radical entre a mensagem original de Jesus e a recepção dessa mensagem entre os homens que se propuseram a divulgar o legado do Nazareno pelo mundo então conhecido. Dentre

⁵ “Meu Reino não é deste mundo” [Jo, 19,36]

⁶ Para o estudo desse evento na história da cultura judaica, ver o I e o II Livros dos Macabeus (I Mac e II Mac).

esses homens, aquele que teria conquistado maior destaque e desenvolvido maior elaboração conceitual, preparando o terreno para a elaboração de uma síntese teológica cristã, seria justamente Paulo. Contudo, de acordo com a denúncia de Nietzsche, Paulo teria privilegiado na sua interpretação da mensagem crística um enfoque notavelmente ascético e moralizante, muito distinto da prática de vida beatífica desenvolvida por Jesus, tornando o evangelho crístico uma má nova, propícia para o estabelecimento da dominação sacerdotal sobre os crentes (AC, § 39). Se Jesus estabeleceria a supressão dos conceitos de “pecado” e “culpa”, Paulo faz ressurgir, nessa construção moral do Cristianismo, essas instâncias utilizadas como recursos de coerção contra a classe dos devotos, para que estes submetessem suas vidas (ações e pensamentos), aos parâmetros idealizados como modelo de conduta pelos sacerdotes e pelos primeiros teólogos cristãos (AC, § 58). A unificação do humano com o divino, vivenciada e garantida para todos os homens mediante o exemplo público de Jesus, é novamente rompida.

Nesses termos, Nietzsche salienta que o empreendimento missionário de Paulo contradiz profundamente a própria essência da sabedoria de vida praticada por Jesus, o qual, em nenhum momento de sua obra, deu vazão ao sentimento de culpa, ao ressentimento, ao medo diante do desconhecido, e mesmo a noção de “pecado”, que causou tantos malefícios na história da consciência religiosa, fora suprimida. Não havia mais o divórcio entre Deus e o homem. Jesus fizera valer para a multidão o espírito da boa nova, sem que houvesse a necessidade de qualquer intermediário (AC, § 33). A prática evangélica originária representa a concretização do monismo entre o ser humano e o divino, decorrendo daí a assertiva de Jesus que “eu e o Pai somos um” (Jo, 10:30).

O que significa a ‘Boa Nova’? Encontrou-se a verdadeira vida, a vida eterna – não é prometida, está aqui, está em vós: como vida no amor, no amor sem retraimento e exclusão, sem distância. Cada um é filho de Deus – Jesus nada absolutamente pretende para si apenas, como filho de Deus -, cada um é igual a todos (NIETZSCHE, F. AC, § 26).

Jesus se esforçou para demonstrar aos seus discípulos a filiação divina de cada pessoa, o que destruiria a tese teológica de que o Nazareno é um ser superior aos humanos. Todavia, aqueles que se consideravam os seus seguidores se empenharam ferrenhamente na hiperdivinização de seu nome, a fim de destacá-lo da humanidade, manipulação essa que decorre do espírito de ressentimento (AC, § 40).

Ao enfatizarmos os elementos beatíficos do evangelho de Jesus, poder-se-ia tentar contradizer essa tendência ao se destacar também as suas ações mais enérgicas.

Se Jesus se revolta contra os mercadores que vendem suas quinquilharias no Templo, é porque ele considera que esses homens corrompem o local no qual simbolicamente ocorre a sagrada interação entre Deus e o ser humano. Ainda que Jesus retirasse do âmbito extensivo a proeminência para o estabelecimento do contato entre o homem e o divino, tornando-a uma experiência do coração, não haveria motivos para se coadunar com as práticas infames dos vendilhões, entretidos avidamente nos seus negócios.⁷ O santuário somente ganha significado religioso quando é constituído por um grupo de indivíduos que queiram verdadeiramente celebrar as glórias do sagrado. Essa atitude, todavia, não faz do Nazareno um herói numa perspectiva extensiva, pois a transformação que ele pretendia realizar na comunidade judaica era na dimensão da afetividade daqueles que o ouviam, na interioridade intensiva de cada um.

De certa maneira, Jesus teria operado entre os seus discípulos uma espécie de atividade terapêutica que levava a uma supressão dos afetos degenerativos, que envenenam o psiquismo humano por motivarem a contínua destilação do rancor, do ódio contra o “diferente”, o “invasor”, o “romano”, realizando assim a boa nova, uma vida de regozijo no amor, que não é prometida, mas que já é dada a cada instante (AC, § 33). O homem, para alcançar a beatitude, não precisa se submeter aos parâmetros de uma moralidade externa, pautada na repressão e no temor diante de ameaças de punições espirituais. A partir do advento da obra messiânica de Jesus, valoriza-se um modo de ação prática do homem no mundo que se desenvolva pelo amor, seja para com os demais homens, seja para com o próprio Deus, que perde na vivência crística a sua aura terrível. Esse sentimento de amor possibilita a associação dos homens em torno de uma causa comum, ou seja, o aprimoramento de todos, posto que, por esse meio, se aprimora o próprio indivíduo. Essa proposta não pretenderia de forma alguma, portanto, retirar o caráter singular do homem, o seu diferencial em relação aos demais, pois a verdadeira experiência religiosa, ainda que possa ser compartilhada entre a coletividade, ocorre do âmbito da pessoa para a dimensão do divino, uma experiência do coração. Porém, em vista da consideração precedente, poder-se-ia perguntar: se a experiência religiosa autêntica ocorre entre o singular e o divino, qual o papel da ação prática pautada no senso de coletividade? Para solucionar esse impasse, podemos considerar que a chave que possibilita ao homem interagir intimamente com o divino surge da própria compreensão do indivíduo como situado na comunidade de adeptos, comunidade da qual ele faz parte e contribui para o seu desenvolvimento.

⁷ Mc 11:15-17.

Consequentemente, não existe uma genuína relação entre o homem e a divindade sem que exista a associação do indivíduo com os demais. Contudo, isto não quer dizer que o indivíduo, nessa relação, deve se massificar, fazer parte do “rebanho”, uma vez que tal postura exclui a possibilidade de se desenvolver uma interação adequada entre a esfera do singular e a de Deus. Uma experiência religiosa sincera é naturalmente distinta das demais.

Podemos afirmar que foi em virtude dessa transformação da conduta religiosa empreendida por Jesus, pela sua desvalorização do extenso, do quantitativo, em prol da intensidade e da singularidade, que Nietzsche considera o Nazareno como uma espécie de “espírito livre”, aquele que valoriza a dinâmica da vida, o processo de criação e inovação, pois tudo aquilo que é delimitado extensivamente, corre o risco de se estagnar, pois não aprimora a capacidade de ampliação da potência de agir, demonstrando assim um nível de fraqueza da vitalidade criativa (AC, § 32). A palavra viva vale mais do que a letra morta e fria, incapaz de conceder o estímulo para a ação, para o acréscimo de potência e de alegria. Uma compreensão do mundo desenvolvida de tal modo permite ao indivíduo se destacar singularmente mesmo na massa, no somatório anônimo de homens, pois a sua ação inovadora, dotada da pujança plástica de inocente criatividade, é o grande diferencial em relação aos demais.

Por outro lado, o “espírito de rebanho” surge quando se pretende universalizar a experiência religiosa do homem, padronizar aquilo que é do âmbito do singular por uma necessidade ressentida de ver no mundo somente expressões amorfas (BM, §260, GM, I, § 10, AC, § 24). Infelizmente, este seria o modo de interação com a divindade que adquiriu predominância com a institucionalização teológica do Cristianismo dogmático, completamente avesso aos valores da singularidade. Todavia, essa prática contrariava o próprio modelo de ação desempenhada por Jesus, que pretendia suprimir a moralidade externa, pautada na adequação do homem ao código da lei religiosa, de cunho transcendente, em prol da afirmação de uma ética pessoal, que se desenvolve na ação prática permeada pela tolerância, pelo amor e pela compreensão de pessoa pela pessoa. Podemos considerar que essa proposta demonstra uma leitura imanente do homem diante do mundo, pois aquele que age de forma virtuosa, dotado de sentimento de amor, conquista a felicidade na própria virtude, não busca essa sonhada felicidade em especulações sobre o “além-mundo”. Contudo, para o homem que afirma o valor da imanência na sua prática religiosa, que expressa a felicidade irradiante no seu cotidiano, se porventura o “além-mundo” existe, esta dimensão, todavia, não exclui do mundo

concreto a sua importância e significação, pois na sua prática de vida esse tipo de pessoa recolhe o próprio sentimento de eternidade. Desse modo, podemos considerar que o mal-estar surge quando a instituição teológica cristã preconiza a divisão metafísica do mundo, colocando o concreto, o físico, o devir, sob a jurisdição do abstrato e espiritual, considerado como o fundamento essencial da realidade. Essa concepção faz ver o mundo da vida como uma mera transição, como se fosse o palco de sofrimento e privações que permitirá ao fiel devoto desenvolver uma vida pautada na virtude, na ação moralmente válida (de acordo, obviamente, com os interesses escusos das castas sacerdotais), para que possa granjear a plenitude eterna no mundo espiritual.

A polêmica figura do “Crucificado”

Após versarmos sobre a cuidadosa diferenciação que Nietzsche realiza entre a personalidade do Jesus histórico e a visão de mundo da religião cristã, caberia finalmente neste momento que fizéssemos finalmente a pergunta: quem é o “Crucificado” a que Nietzsche se refere criticamente com tanta veemência nalguns dos seus escritos finais?⁸ Afinal, uma vez que a figura de Jesus, conforme apresentado, granjeia uma admiração considerável de Nietzsche, esse “Crucificado” poderia contradizer os fundamentos dessa relação. O filósofo faz do “Crucificado” o antagonista da encarnação do sagrado na imanência, Dionísio:

Dionísio contra o “Crucificado”: aí tendes a oposição. Não é uma diferença quanto ao martírio – é só que ele tem outro sentido. A vida mesma, sua eterna fecundidade e retorno, condiciona o tormento, a destruição, a vontade de aniquilamento. No outro caso, o sofrer, “o crucificado como inocente”, vale como objeção contra esta vida, como fórmula de sua condenação. – Adivinha-se: o problema é do sentido do sofrer: se é um cristão, se é um sentido pagão. [...] O deus na Cruz é uma maldição sobre a vida, um dedo apontado para redimir-se dela – ; o Dionísio cortado em pedaços é uma promessa de vida: eternamente renascerá e voltará da destruição. (FP, 13:14 [89] 1888-1889).

No entanto, devemos compreender que o Jesus histórico e o dito “Crucificado” enunciado por Nietzsche são duas figuras absolutamente distintas. Posto isto, podemos considerar então que o personagem denominado como “Crucificado” seria não uma personalidade concreta, mas sim, um símbolo religioso, correspondente ao uso inadequado da mensagem de Jesus por meio de seus seguidores.

⁸ “Fui compreendido? Dionísio contra o Crucificado” (EH, “Por que sou um destino”, § 9).

Esse uso inadequado, que se cristalizou ao longo da tradição religiosa do Cristianismo, surge quando se interpreta a experiência da Paixão não como a concretização de uma vida extraordinária, que mesmo na dor demonstraria a sua magnitude, a afirmação trágica da existência, mas a vivência do sofrimento de Jesus enquanto expiação pelos pecados do mundo, de modo que este teria obtido a sua redenção através do sublime sacrifício do Deus encarnado entre os homens. Desse modo, podemos dizer que os adeptos da religião cristã não teriam compreendido o martírio de Jesus como a afirmação da vida e da dignidade do amor mesmo diante da iminência da morte, inserindo na Paixão de Cristo uma visão de mundo triste, ascética, denegadora da própria vida.

Jesus não poderia querer outra coisa, na sua morte, do que dar publicamente a mais forte demonstração da prática evangélica, a prova de sua doutrina da beatitude, mas os seus seguidores inseriram a peçonha do ressentimento nesse acontecimento (AC, § 40). Portanto, quando Nietzsche se refere ao “Crucificado”, de forma alguma ele denota a personalidade de Jesus, tampouco o evento sagrado de sua morte; trata-se, mais precisamente, da representação da imagem do que seria a apropriação indébita da ação crística mediante o uso dessa cena como método da obtenção de fiéis para a sua causa normativa. “O Crucificado” não é, portanto, uma personalidade histórica, mas um símbolo de grande efeito moral, que instiga aos fiéis a contínua evasão da própria vida.

A figura hedionda do “Crucificado” faz da idéia do sofrimento um apelo de renúncia ao viver, denotando assim um recurso de coerção moral ao conjunto de seguidores, para que estes adequassem as suas vidas aos parâmetros normativos da nova conduta preconizada por esses líderes. A imagem do “Crucificado” era utilizada pela elite sacerdotal, portanto, através de uma perspectiva opressora, para que o indivíduo desenvolvesse a compreensão de que Jesus doou sua vida ao mundo, de forma que caberia a este devoto fazer jus a esta dádiva: vida marcada por penitência, resignação e dedicação ao palavreado do sacerdote, a autêntica aranha venenosa da vida (AC, § 38). Eugen Fink, comentando uma importante observação do problema do Cristianismo criticado veementemente por Nietzsche, considera que,

Aos olhos de Nietzsche, o Crucificado representa uma moral hostil à vida, um outro mundo utópico da religião e da metafísica. Para ele, o Crucificado não é somente o símbolo do Cristianismo, mas também o símbolo de Sócrates e Platão, isto é, o símbolo de uma tradição filosófica que, no lugar de refletir sobre a totalidade atuante do

mundo, reflete sobre o sistema de coisas intramundanas. (FINK, E. *La philosophie de Nietzsche*, p. 232).

A crise da moralidade cristã é a culminação de um processo de supressão da importância do mundo concreto em favor do abstrato, do espiritual, que se inicia a partir da superação da visão trágica de mundo dos antigos gregos, suplantados pela tradição socrático-platônica. Esta, na concepção de Nietzsche, seria o suporte teórico que permitiria a solidificação da institucionalização do Cristianismo como compreensão teológica de mundo, adaptado ao novo momento histórico. Contudo, enquanto o platonismo, apesar de seu acentuado ascetismo, manifesta uma compreensão otimista do real, acreditando no poder da razão como recurso capaz de garantir a felicidade ao homem, sobretudo por libertá-lo das amarras da sensibilidade, o Cristianismo, por sua vez, desenvolve uma compreensão muito mais triste e decadente do mundo, pois soma ao seu ideal espiritual as noções de pecado e de culpa, utilizados como recursos coercitivos contra o homem. O sacerdote reina sobre as massas graças ao pecado (NIETZSCHE, F. AC, § 49), pois é essa pretensa mácula moral que favorece a dependência do fiel diante da hierarquia clerical. Por conseguinte, os detentores do discurso religioso do Cristianismo retomaram justamente os valores pelos quais Jesus se esforçou para transformar radicalmente ao longo de sua atividade: enquanto o Nazareno afirmava diante de seus seguidores a importância do amor, da compreensão irrestrita e da segurança interna do indivíduo no seu contato com o mundo, os homens que se apropriaram desse legado transformaram a vivência do amor em ressentimento, a compreensão em intolerância diante da diferença, do outro, e a segurança pessoal da pessoa que se relaciona com o divino em histeria e instabilidade emocional. A moralidade cristã impede que o devoto alcance ao longo de sua vida uma autêntica beatitude psíquica, pois em todo momento lhe é estimulada a luta contra o “Mal”, contra o “pecado”, contra o seu próprio corpo e as suas potencialidades criativas.

Portanto, podemos dizer que quando Nietzsche associa o “Crucificado” com o espírito funéreo da decadência dos instintos e da vitalidade, esse personagem não se refere ao Jesus histórico, que empreendeu sua obra valorosa entre os judeus permeado pelo sentimento de amor e de afirmação das singularidades e das diferenças, mas ao uso distorcido da mensagem crística original, corrompida pela legitimação de interesses escusos por meio dos detentores do discurso oficial da religião cristã. Mediante essa deturpação teológica, o abismo entre o humano e o divino ocorre novamente, e essa ligação somente poderia ser restabelecida através da intervenção do sacerdote, o elo

entre a massa de fiéis e o pretensioso mundo divino, na verdade uma fabulação humana criada para o exercício de controle sobre as disposições do rebanho.

Ainda que Nietzsche tenha feito algumas objeções de cunho estritamente filosófico ao problema da “verdade” em Jesus (AC, § 46), essa questão, todavia, não é suficiente para Nietzsche depreciar o legado ético do Nazareno. Aliás, é mister salientarmos que a idéia de “verdade”, na prática evangélica de Jesus, expressa símbolos interiores. Não se trata de uma verdade verificacional, apreendida dos fatos, ou um tipo de verdade que vislumbra persuadir a coletividade através de belos argumentos retóricos. O problema do “Crucificado”, por sua vez, demonstra uma gravidade muito maior do que o tema da “verdade” destacado por Nietzsche acerca da palavra de Jesus, pois se refere ao destino de uma das mais divulgadas religiões da humanidade, de forma que a apologia do ascetismo e da renúncia incondicional ao mundo em que vivemos se tornaram registros fundamentais do seu espírito religioso, que efetivamente não “liga” o homem ao divino, mas o separa violentamente. Se Jesus fizera de seu evangelho um modo alegre de se viver ao inspirar nos seus seguidores o desenvolvimento de uma relação ética capaz de suprimir os afetos tristes, o tenebroso “Crucificado” leva o homem a se inclinar perante os ditames pretensiosos da moralidade teológica.

Se Jesus é um extraordinário exemplo para a humanidade de como se deve viver (AC, § 35), a imagem do “Crucificado”, por outro lado, é digna de revolta, pois decorre da apropriação indevida de uma classe de homens que se autodenomina como “cristã”, mas que em verdade nada compreendeu e aplicou da palavra de Jesus na realidade cotidiana. Com efeito, a hierarquia sacerdotal cristã empregou esse conjunto de valores para desenvolver uma teologia e uma moral religiosa marcada pela legitimação do estado de medo do ser humano diante da potência divina, e de repressão dos instintos vitais como meio de dominação ideológica social.

O “Crucificado” se torna um meio de se conquistar a adesão integral do devoto aos mandamentos coercitivos estabelecidos, pois é proclamada pela moralidade normativa a idéia de que Jesus se sacrificou em favor da redenção da humanidade, de maneira que caberia ao devoto cumprir a sua parte nesse acordo cósmico, submetendo-se ao poder divino, em outras palavras, ao poder sacerdotal (GM, II, § 20). Ao contemplar a figura de Cristo na Cruz, o devoto cristão aprende pela dogmática cristã Jesus está ali pregado pelo benefício da humanidade, mas que cabe a cada um de nós fazer jus ao seu sofrimento. Circunstância mais grave do que despertar na consciência

devota afetos de piedade, intrinsecamente depressivos, reside no aprisionamento do sectário cristão diante dessas imposições sacerdotais. “O Crucificado” não representa de forma alguma a imagem da paz e do amor incondicionais encarnadas na vida de Jesus, mas o espírito de ressentimento transfigurado em suposto símbolo sagrado, utilizado pelas raposas sacerdotais para ampliar ainda mais o estado de tristeza dos crentes.

Mesmo quando Nietzsche opõe a figura de Dionísio em relação ao “Crucificado”, não devemos entender este como o Jesus histórico, mas justamente a distorção da mensagem evangélica mediante o seu uso para fins coercitivos contra as massas de fiéis, que, ignorante de seu próprio potencial amoroso, se deixou subjugar por teólogos aproveitadores; esta casta direcionou as aspirações de um futuro melhor projetada pelo rebanho na imagem de Jesus como o Juiz do Universo, a castigar todos aqueles que são contrários ao seu reinado divino. Dionísio, em seu martírio, representa a promessa eterna da vida, encontrada mesmo na morte, sendo assim o representante por excelência de uma filosofia trágica. Ainda que o evangelho de Jesus não expresse essa conotação trágica, não se pode imputar ao Nazareno o espírito depreciador da existência, pois mesmo a sua morte na Cruz significa a vitória dos afetos potentes (o amor e o perdão) sobre o espírito de ressentimento, ressuscitados pela reativa moralidade cristã.

Considerações Finais

Talvez um dos principais cuidados que devem ser tomados pelo pesquisador que se propõe a analisar as críticas nietzschianas ao Cristianismo seja o de evitar a entrega pessoal ao sentimento iconoclasta, muitas vezes destituído de maior fundamentação intelectual. Se Nietzsche empreende um projeto de destruição da moralidade cristã, tal objetivo visa proporcionar uma compreensão da vida mais potente, mais alegre. Nessas condições, essa polêmica empreitada nietzschiana não é apenas uma reatividade contra a instituição cristã, mas um processo de criação de novos valores, valores da vida e da imanência. Não há na filosofia de Nietzsche uma ruptura com o sentimento do sagrado, apenas este deixa a dimensão “supra-sensível”, um postulado deveras inconsistente, e se integra ao âmbito do terreno. Nessas condições, a afinidade que Nietzsche nutre pela personalidade de Jesus adquire uma excelente justificação, pelo fato de que o valoroso Nazareno, conforme a análise axial do pensador alemão, ainda que não afirmasse o mundo, tampouco o negava.

Para Jesus, o aspecto mais importante da vivência humana era o estabelecimento do contato efetivo entre o homem e o divino, que se daria não através de fórmulas preestabelecidas, mas do amor do coração, tornando assim as duas esferas extaticamente fundidas entre si. Por conseguinte, a prática crística vivenciada por Jesus torna-se para Nietzsche o exemplo ético que lhe servirá de arma contra a própria degeneração da experiência religiosa do Cristianismo institucionalizado, causa efetiva de tantos malefícios na história da humanidade. E nesse processo de denúncia contra a inversão dos valores tônicos da vida operada pela moralidade cristã, alia-se simbolicamente a Nietzsche justamente Jesus, cujo nome, ao invés de servir de esperança de amor e de alegria para massa de devotos, antes se tornou o ícone do sofrimento e da promessa moralizante de redenção.

Referências Bibliográficas:

- DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *O Idiota*. Trad. de Paulo Bezerra. São Paulo: Ed. 34, 2002.
- FINK, Eugen. *La Philosophie de Nietzsche*. Trad. francesa de Hans Hildenberg e Alex Lindenberg. Paris: Minuit, 1995.
- 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. 59-70.
- FREZZATI JR, Wilson Antonio. *A Fisiologia de Nietzsche: a superação da dualidade cultura/biologia*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2006.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Sämliche Werke. Kritische Studienausgabe*. Edição organizada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari. 15 Vols. Berlim: Walter de Gruyter, 1967-1978.
- _____. *Além do bem e do mal – Prelúdio a uma Filosofia do Futuro*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- _____. *O Anticristo*. Trad. de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2001.
- _____. *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.
- RENAN, Ernest. *Vie de Jesus*. Paris: Arléa, 2005.