

A idéia de “Deus” na cristologia de Nietzsche

Renato Nunes Bittencourt*

Resumo:

Neste artigo veremos de que modo Nietzsche, no contexto da experiência beatífica da doutrina evangélica de Jesus, compreende a noção de “Deus” através de um enfoque imanente e “extra-moral”, favorecendo assim a formulação de uma concepção da prática religiosa para além de determinações moralistas e coercitivas típicas das instituições teológicas normativas.

Palavras-Chave: Nietzsche; “Deus”; Beatitude; Jesus; Amoralidade.

The idea of "God" in Nietzsche's Christology

Abstract:

In this article we will see of that Nietzsche way, in the context of the beatific experience of the gospel doctrine of Jesus, understands the notion of “God” through a focalization immanent and “extra-moral”, thus favoring the formularization of a practical conception of the religious one it stops beyond typical moralists and coercive determination of the normative theological institutions.

Keywords: Nietzsche; “God”; Beatitude; Jesus; Amortality.

Introdução

Pensar uma interpretação imanente da noção de “Deus” em Nietzsche é certamente um exercício insólito, principalmente se levarmos em consideração a consolidada tradição dos estudos nietzschianos dedicados a problematização de temas polêmicos sobre a moralidade religiosa, em especial no enfoque cristão. Nietzsche fornece indícios nítidos da disposição axiológica pela qual ele se baseia ao pensar a questão de “Deus”:

Não conheço em absoluto o ateísmo como resultado, menos ainda como acontecimento: em mim ele é óbvio por instinto. Sou muito inquiridor, muito *duvidoso*, muito altivo para me satisfazer com uma resposta grosseira (EH/EH, “Por que sou tão inteligente”, § 1).

* Doutor em Filosofia pelo PPGF-UFRJ.

Todavia, é plenamente possível constatar que, apesar de se considerar como “ateu”, Nietzsche fornece indícios em sua filosofia que favorecem uma compreensão positiva da experiência religiosa, inclusive a cristã, sobretudo na sua formulação valorativa originária; tal característica surpreendente merece que se dedique uma adequada reflexão filosófica, justamente como uma forma de se elaborar uma nova maneira de compreendermos as críticas nietzschianas ao Cristianismo, seja em sua vertente católica ou protestante, e de que maneira tais críticas não atingem o âmago da doutrina evangélica de Jesus: sua experiência religiosa se desenvolveu a partir de perspectivas existenciais completamente distintas daquelas que a instituição cristã, suposta mantenedora do legado religioso do Nazareno, viria a estabelecer na civilização ocidental e na expansão da moralidade cristã pelo mundo. Para que se torne viável um entendimento pleno da imanência da experiência divina no contexto da práxis crística originária mediante as reflexões nietzschianas, é imprescindível que conheçamos o percurso desenvolvido pelo filósofo nesse esforço pela compreensão da doutrina evangélica de Jesus.

A “Psicologia do Redentor” de Nietzsche e sua compreensão imanente de “Deus”

O “Jesus” de Nietzsche é destituído de todo traço transcendente e moral que lhe fora concedido pela visão de mundo cristã. Todavia, 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. Jesus efetivou uma prática de vida religiosa pautada na valoração intensiva da realidade, utilizando como instâncias sustentadoras de sua doutrina existencial a necessidade do ser humano, sob quaisquer circunstâncias, vivenciar plenamente os sentimentos de amor e de alegria: tais disposições afetivas favorecem o alcance da beatitude evangélica, considerada como um estado existencial destituído de qualquer relação intrínseca com a ordem extensiva da realidade. Após tal problematização preliminar, eis então o grande questionamento de Nietzsche: qual a tipologia psicológica de Jesus? Essa indagação nasce de uma polêmica contra a interpretação cristológica de Ernest Renan, que concede a Jesus as qualidades de “herói” e de “gênio”. Com efeito, Renan enuncia a extravagante idéia de Jesus como o “Herói da Paixão”, concedendo-lhe inclusive disposições típicas de um personagem revolucionário: “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 fortificarem e consolarem” (RENAN, *Vida de Jesus*, Cap. XXIII, p. 312).¹ Pelo conceito de “herói” se pressupõe uma pessoa dotada 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. Ora, 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.

Renan apresenta ainda em *São Paulo*, Cap. III, p. 46, a tese de que Jesus seria um “Homem de Gênio”. Nietzsche refuta essa tese 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 expressam em seu corpo a singularidade do seu criador. Jesus de forma alguma coadunava com os valores culturais que possibilitam o surgimento do gênio, pois 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 consistiu na supressão de toda atividade mental dedutiva típica de um intelectual ou de um pesquisador acadêmico.

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. Ressaltemos 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

¹ Já no Cap. XXVIII, p. 373 da *Vida de Jesus*, Renan faz referência a uma “vontade heróica” de Jesus. Podemos considerar que foi a partir dessas afirmações que Nietzsche baseou as suas críticas ao conceito de “Herói” defendido por Renan.

Nazareno (AC/AC, § 46). Se porventura a verdade é mesmo tão necessária para o desenvolvimento saudável da existência, a questão da verdade, no contexto 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 doutrina evangélica de Jesus 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”.²

A falha da interpretação de Renan seria precisamente 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 (AC/AC, § 29). Para Nietzsche, tais perspectivas defendidas pelo pensador francês seriam sinais de uma grande estultícia, pois a vida e a obra evangélica de Jesus contrariavam toda a idéia de “herói” ou “gênio”, conforme pretendido por Renan (AC/AC, § 29).³ Em ambos os conceitos, existe uma forte influência do ideário

² Para mais detalhes dessa questão, ver FREZZATTI JR., *A Fisiologia de Nietzsche*, p. 165-166.

³ Nietzsche, diga-se de passagem, demonstra continuamente uma grande aversão pela obra de Renan, conforme podemos ver em GD/CI, “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

valorativo do Romantismo, circunstância que demonstra a incompatibilidade desses atributos ao tipo psicológico do Nazareno, que viveu numa realidade alheia a tais qualificativos. Para Nietzsche, 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.⁴ Conforme Nietzsche destaca,

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” (AC/AC, § 29).⁵

Para Nietzsche, a historiografia usual encontra-se impedida de analisar objetivamente os “fatos”, visto que 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 atividade historiográfica. 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

justamente essa fixação do historiador francês pelas categorias de “herói” e “gênio, esses grosseiros erros do ‘bufão’ *in psychologicis*” (AC/AC, § 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 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”, 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].

⁴ Para mais detalhes dessa questão Cf. GIACÓIA JR., *Labirintos da Alma*, p. 70.

⁵ Essa citação nietzschiana é mais uma prova textual que demonstra a influência exercida por Renan na sua formulação da “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”.

da filologia para a compreensão da plethora de valorações de um texto antigo, do qual não temos mais as particularidades do momento “histórico” em que o mesmo foi criado, como, por exemplo, se vislumbrar a compreensão dos pormenores semânticos de um documento, 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 podemos 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. Esta atitude de Nietzsche está em absoluta consonância com sua crítica ao historicismo oitocentista, ou seja, da concepção de historiografia compreendida como análise científica dos fatos do passado, empreendida desde a redação da *Segunda consideração intempestiva*. 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.⁶

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 (AC/AC, § 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

⁶ Vejamos também 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”.

qualquer momento. É Dostoiévski. Ele adivinhou Cristo: – e ele permaneceu instintivamente protegido da representar esse tipo com a vulgaridade de Renan (NF/FP 15 [9] da primavera de 1888).

Com efeito, 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. 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).

Míchkin manifesta algo do espírito crístico em seu modo de ser, talvez uma espécie de simbólico avatar moderno de Jesus.⁷ 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. De acordo com a

⁷ 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.

argumentação de Anton Uhl, 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 Cristianismo que faz guerra, condena, tortura, jura, odeia (UHL, A. “Dor por Deus e dor pelo Homem: Nietzsche e Dostoiévski”, p. 53).

Na cristologia nietzschiana, o termo “idiota” 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 a Pôncio Pilatos: “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). 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. 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).

Mediante a apresentação desse discurso evangélico, há que se notar o quão distante está 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 simbologia do “Reino de Deus” como dimensão de alegria atemporal somente pode ser formulada por 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.⁸ 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 (MULLER-LAUTER, *Nietzsche: His philosophy of contradictions and the contradictions of his philosophy*, p. 53). 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”, 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 efetivamente existentes. O Cristianismo originário é a infância livre de toda discórdia e contradição e acolhida ao mesmo tempo no espiritual, um ser-homem que descansa ingenuamente em si mesmo. Na própria narrativa bíblica encontramos a corroboração dessa idéia: “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).

⁸ Essa tese também é defendida por Fernando de Moraes Barros em *A Maldição Transvalorada*, p. 63.

Na personalidade de Jesus não há o menor indicio de reatividade diante da ordem estabelecida, poderíamos dizer até mesmo que esta, 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. As disposições evangélicas demonstradas por Jesus eram experiências interiores sem qualquer correspondência com a realidade efetiva, de maneira que o seu dito “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 (AC/AC, § 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 (AC/AC, § 27). Ao analisar essa questão, Walter 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 (Cf. KAUFMANN, W. *Nietzsche - Philosopher, Psychologist, Antichrist*, p. 176). 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 (NF/FP 11[364] de novembro de 1887 / março de 1888).

A mensagem legada pelo Jesus Cristo histórico para os pósteros seria a expressão característica de uma qualidade de homem definido por Nietzsche como “espírito livre” (AC/AC, § 32). Nessas circunstâncias, o filósofo retoma uma problemática axiológica enunciada na época de *Humano, demasiado humano*, que compõe precisamente o subtítulo desta obra: “Um livro para espíritos livres”; estes são aqueles tipos singulares que conseguiram se posicionar acima das limitações de uma dada época histórica, que tiveram a disposição de se colocarem acima dos dogmas e dos preconceitos estabelecidos. No contexto da sua interpretação da práxis evangélica, Nietzsche considera Jesus um “espírito livre” ao salientar que “o que é concreto não importa, a palavra mata, tudo o que é sólido mata” (AC/AC, § 32). A justificativa para tal denominação se dá pelo fato de que o Nazareno, através do desenvolvimento de sua obra evangélica, teria pretendido renovar os alicerces de uma religião judaica ultrapassada e desgastada pela decadência dos seus sacerdotes, cuja perpetuação dessa tradição vazia teria auxiliado no afastamento dos fiéis da prática religiosa efetiva, devido ao excesso de formalidades, o distanciamento do homem em relação ao âmbito divino por causa dos entraves doutrinários instituídos pela hierarquia sacerdotal, que, ao invés de servir de catalisador do processo de interação do devoto para com a esfera divina, na verdade acaba por desligar essa conexão sagrada, estatuidando a idéia de “Deus” como uma personalidade transcendente ao mundo. O amor crístico, configurado pela própria experiência da mensagem evangélica, viabilizaria o nascimento de um sentimento de amor irrestrito entre os indivíduos, através da descoberta da unidade mística fundamental, que proclama a idéia de que todos os seres humanos são “filhos de Deus”, cada um é igual a todos, sem qualquer restrição (AC/AC, § 29).⁹ Para Nietzsche,

Esse “portador da boa nova” morreu como viveu, como ensinou – não para “redimir os homens”, mas para mostrar como se deve viver. A *prática* foi o que ele deixou para a humanidade: seu comportamento ante os juízes, ante os esbirros, ante os acusadores e todo tipo de calúnia e escárnio – seu comportamento na cruz. Ele não resiste, não defende seu direito, não dá um passo para evitar o pior; mais ainda, ele provoca o pior... E ele pede, ele sofre, ele ama com aqueles, *naqueles* que lhe fazem mal... As palavras que ele diz ao *ladrão* na cruz contêm todo o evangelho. “Este foi verdadeiramente um homem divino, um filho de Deus” – diz o ladrão.¹⁰ “Se sentes isso – responde o Salvador – “então estás no *paraíso*, és também um filho de Deus...”

⁹ O contexto evangélico de tal questão se encontra em Mateus, 5, 43-48.

¹⁰ Nietzsche comete um equívoco de citação ao colocar na boca do ladrão a frase na qual se proclama a divindade de Jesus, quando na verdade teria sido um centurião romano que enunciara tal sentença.

Não defender-se, não encolerizar-se, não atribuir responsabilidade...
mas tampouco resistir ao mau – *amá-lo...* (AC/AC, § 35).

A compreensão do espírito crístico originário está no preceito de “não resistirmos ao homem mau” (Lucas, 5, 39), ou seja, não levantarmos oposição aos nossos detratores mesmo nas condições mais desfavoráveis, pois a vivência evangélica rompe com os parâmetros valorativos da realidade cotidiana, e o fato do indivíduo lutar por seus direitos e tomar parte na ordem estabelecida contradiz a plenitude existencial proporcionada pela aplicação da ética evangélica. A capacidade beatífica de não resistirmos ao mal com o uso da violência sofrida significa a supressão da reatividade perante nossos ofensores, que recebem o amor como resposta. Há que se destacar que a formulação do final da citação precedente se assemelha consideravelmente à que Nietzsche utiliza no *Ecce Homo* para definir o conceito de *amor fati*: “Minha fórmula para a grandeza do homem é *amor fati*: nada querer diferente, seja para trás, seja para a frente, seja em toda a eternidade. Não suportar apenas o necessário, menos ainda ocultá-lo – todo idealismo é mendacidade ante o necessário – mas amá-lo...” (EH/EH, “Por que sou tão inteligente, §10). Esse posicionamento diante da existência fez de Jesus um valoroso realizador do conceito nietzschiano de *amor fati*, pois que o Nazareno afirmou o sofrimento titânico que lhe foi imposto pelo clero judeu sem formular qualquer imprecação contra os seus inúmeros detratores; na verdade, nada fez para afastar de si esse destino. Conforme a interpretação concedida por Oswaldo Giacóia Jr. ao tema problematizado por Nietzsche,

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

Por viver em contínuo estado de beatitude, Jesus se demonstrou capaz de vivenciar de forma plena toda experiência de sofrimento, pois nenhuma dor, nem mesmo a morte, são capazes de destruir a genuína felicidade baseada na interação imediata com o âmbito divino. A experiência cristã originária se realiza na própria imanência da vida, independentemente de uma hierarquização de vários níveis dimensionais da espiritualidade. A vivência crística nos permite ver que o Reino dos

Céus não está acima do mundo físico, da Terra, mas se encontra imediatamente unido a ela. Conforme os Evangelhos, Jesus teria afirmado que o “Reino de Deus está dentro de nós” (Lucas 17, 21). Interpretando esse trecho Nietzsche diz que

O “reino do céu” é um estado de coração – não algo que virá “acima da Terra” ou “após a morte” [...] O Reino de Deus não é nada que se espere; não possui ontem nem depois de amanhã, não virá em “mil anos” – é a experiência de um coração; está em toda parte, está em nenhum lugar... (AC/AC, § 34).

No comentário nietzschiano da imanência do “Reino de Deus” se descarta o milenarismo escatológico presente no *Apocalipse*, compreendido sob uma perspectiva moralizante pela Igreja Cristã no decorrer dos séculos, na crença de que Jesus retornaria para julgar o mundo. Mais ainda, a crença estabelecida na existência de uma dimensão divina para além do mundo também é abalada, o que de modo algum retira da vivência crística a sua vitalidade, pois não é condição indispensável para a beatitude que haja um mundo supra-sensível denominado como “Céu” ou “Paraíso”. Se Jesus enfatizou que o “Reino dos Céus” se encontra na própria interioridade humana, isso significa que não é necessária a adequação pessoal a critérios normativos externos, ou seja, a submissão a uma casta sacerdotal, detentora do método moral que conduz ao “Paraíso”.

Uma circunstância surpreendente na interpretação nietzschiana sobre a “Boa Nova” de Jesus consiste na postulação de uma possível compreensão de “Deus” para além da noção de “substância”, “pessoa”, “Ser”, em suma, para além de qualquer tipo de conceituação ontológica e teológica categoricamente definida. “Deus”, muito mais do que uma realidade ulterior aos elementos intrínsecos da condição humana, em verdade se encontra imediatamente presente nela, na medida em que o indivíduo realiza a experiência sagrada da beatitude e se sente efetivamente associado ao âmbito divino. A possibilidade de se compreender “Deus” como um estado de júbilo indescritível, um processo de beatitude contínua, favorece a formulação de uma idéia imanente de Deus, distinta da conceituação moral própria da instituição dogmática da teologia. Por conseguinte, Jesus enunciaria as bases de uma experiência religiosa alicerçada numa compreensão imanente da experiência divina, caracterizada como *amoral* ou “extra-moral”. Jesus estabelece uma doutrina religiosa em que o “pecado”, isto é, um tipo de dispositivo simbólico moralista de coerção da ação humana, é suprimido da valoração religiosa crística. Conforme o relato evangélico acerca da cura de um cego de nascença:

Ao passar, ele viu um homem, cego de nascença. Seus discípulos lhe perguntaram: “Rabi, quem pecou, ele ou seus pais, para que nascesse cego?” Jesus respondeu: “Nem ele nem seus pais pecaram, mas é para que nele sejam manifestadas as obras de Deus” (João, 9, 1-3).

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

A vida do Redentor não foi senão *essa* prática – sua morte também não foi senão isso... Ele não tinha mais necessidade de nenhuma fórmula, de nenhum rito para o trato com Deus – nem mesmo oração. Acertou contas com toda a doutrina judaica da penitência e reconciliação; sabe que apenas com a prática de vida alguém pode sentir-se ‘divino’, ‘bem-aventurado’, ‘evangélico’, a qualquer momento um ‘filho de Deus’. *Não* a “penitência”, não a oração pelo perdão’ é um caminho para Deus: somente a prática evangélica conduz a Deus, ela justamente *é* Deus – O que foi *liquidado* com o evangelho foi o judaísmo dos conceitos “pecado”, “perdão dos pecados”, “fé”, “redenção pela fé” – toda a doutrina eclesíastica judaica foi negada na “boa nova” (AC/AC, § 33).

Nesse trecho há importantes idéias que auxiliam na decifração da “Psicologia do Redentor” nietzschiana, e uma dessas idéias consiste no que vem a ser “Deus” no contexto da experiência crística: primeiramente, há que se destacar que estamos versando sobre um estado extático que a discursividade gramatical não é capaz de representar de maneira conveniente, pois é uma vivência religiosa marcada pela inefabilidade. Se a prática evangélica é “Deus”, isso significa que pelo signo “Deus” não se deve entender uma personalidade, mas um estado de beatitude indizível, manifestado na interioridade daquele que atinge tal nível de júbilo diante da realização de ações e de pensamentos de amor, de beleza, de serenidade, decorrentes da certeza de que se vive intimamente unificado ao âmbito “divino”. Para Christoph Türcke,

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

Podemos afirmar que a crença em um Deus personal no contexto da prática cristã é uma espécie de empobrecimento axiológico na interpretação da idéia de “Deus”, pois este poderia ser compreendido como um estado de consciência caracterizado pela manifestação plena da alegria e da beatitude, que se encontram presentes no próprio íntimo daquele que percebe a sua relação imediata com o divino e os seus jubilosos modos de expressão. Conforme argumenta Abir Taha,

Assim, o Cristianismo primitivo representa para Nietzsche (como para os místicos cristãos) uma experiência interior, uma prática, e não uma “verdade” exterior. Por conseguinte, o verdadeiro Cristianismo não implica de modo algum uma aderência cega a uma quantidade limitada de idéias fixas (“Deus”, “Além”, “Paraíso”...), mas acima de tudo uma experiência espiritual direta com o “Deus interior” dos místicos (TAHA, A. *Le Dieu à venir de Nietzsche ou la rédemption du divin*, p. 20).

“Deus”, muito mais do que uma personalidade tal como compreendida pela visão tradicional do “monótonoteísmo”, seria um núcleo de forças intensivas em contínua expansão na pessoa tomada por esse sentimento de amor sem fronteiras. O Deus do monoteísmo judaico-cristão é oposto ao “divino”. A experiência crística, imanente e singular, se caracteriza por ser uma interação imediata da pessoa com o “divino” ocorrendo assim na própria afetividade humana, e quanto mais potente o amor, do ponto de vista qualitativo, mais transfiguradora é essa experiência. A prática evangélica tal como definida por Nietzsche é justamente a capacidade de se viver em estado de beatitude, de silêncio, de quietude, de amor incondicional, e essas qualidades se granjeiam mediante a compreensão de que, no fundo, nunca ocorreu a ruptura entre a instância humana e a instância divina, pois que intrinsecamente complementares. Portanto, é uma incoerência se pensar a relação entre a condição humana e a divina, no contexto da vivência evangélica, como uma relação de tensão, decorrente da percepção humana de sua própria finitude e limitação diante da magnificência e onipotência do divino. A unidade do homem com “Deus” é instaurada pelo amor, livre de dogmas e preceitos normativos que, ao invés de motivarem a potencialização da vida humana, na verdade levam ao seu enfraquecimento e depressão. Não há, portanto, a necessidade da crença numa dimensão espiritual ontologicamente e axiologicamente superior ao mundo em que vivemos, pois que na própria experiência religiosa podemos nos regalar afetivamente com a alegria do contato com a divindade. Conforme destaca George

Allen Morgan, “Jesus não formou um dogma ou culto, mas uma forma de vida prática em que se desenvolveu um meio para obter a paz interior” (MORGAN, *What Nietzsche means*, p. 343). Mais ainda, pode-se perceber que Nietzsche compreende no âmbito desta experiência religiosa imanente a idéia de “Deus” para além de uma configuração personal, mas como uma dinâmica prática de vida, uma conduta especial que promove a beatitude imediata. Quem realiza o âmago da experiência crística encontra imediatamente o divino em si mesmo, ou seja, ela não é um itinerário teleológico rumo a Deus, mas a própria revelação intrínseca de Deus na sua interação com o humano. Tal como destacado por Peter Berkowitz, em vez de ensinar uma fé, Jesus mostrou como experimentar a eternidade dentro dos limites da finita vida humana (BERKOWITZ, P. *Nietzsche – La Ética de um immoralista*, p. 148). “Jesus é aquele que realiza novo modo de viver, não que propõe um novo saber” (VANNINI, M. “Friedrich Nietzsche – Uma relação de amor-ódio com Jesus e uma surpreendente tentativa de identificação”, p. 513). Nessa perspectiva, Nietzsche, demonstrando uma surpreendente visão pessoal acerca da experiência crística, considera que

O profundo instinto para como alguém deve *viver* a fim de sentir-se “no céu”, sentir-se “eterno”, enquanto, conduzindo-se de qualquer outro modo, não se sente absolutamente no céu: apenas esta é a realidade psicológica da “redenção”: – uma nova conduta, *não* uma nova fé... (AC/AC, § 33).

Quando enuncia aos seus discípulos a sentença “Eu e o Pai somos um” (João 10, 30), Jesus dá mostra de um monismo, pois o distanciamento entre o “divino” e o “humano”, tão destacado pela casta sacerdotal judaica como forma de motivar o entristecimento do fiel, em verdade inexistente; existe sim a incapacidade do homem que não vise em estado de beatitude se relacionar intrinsecamente com o divino, e para que se estabeleça essa vivência transfiguradora, somente é necessário o amor, a quietude íntima, jamais a adequação individual a preceitos normativos e fórmulas mortas. As orações somente são úteis para reforçar o vínculo afetivo do devoto para com o âmbito divino, mas não é a sua condição indispensável, tal como preconizado pelo clero. O ato de se afirmar que o estado beatífico promove a identificação imediata entre o humano e o divino é uma idéia desfavorável para os detentores do poder eclesiástico, decorrendo daí os ressentimentos dos fariseus perante Jesus, que apregoava a possibilidade de cada um compreender a unidade com o “Pai”. Nietzsche considera que, com a palavra “Filho” se expressa a entrada no sentimento geral de transfiguração de todas as coisas (a

beatitude), e com a palavra “Pai”, esse sentimento mesmo, o sentimento de eternidade, de perfeição (AC/AC, § 34). Por meio dessas palavras, Nietzsche enfatiza precisamente a relação de unicidade entre ambas as esferas, intrinsecamente complementares, ainda que expressem perspectivas axiológicas distintas. Todavia, esse monismo que associa ontologicamente “Pai” e “Filho” proporciona a integração de ambos numa única entidade, e é o amor que gera essa fusão, que somente pode ser vivenciada pelo coração, pois é uma experiência extra-racional, para além do poder descritivo da lógica da linguagem.

Essa interação imediata entre esses dois pólos ontológicos é uma espécie de êxtase, pois que o “Filho” penetra na esfera beatífica do “Pai”, tornando-se uno com ele, ou, ainda mais, conhecendo no “Pai” a si mesmo, pois nessa relação extática descobre-se que o “Pai” nunca estivera distante do “Filho”, mas imerso na sua própria singularidade, velado, todavia, pelas condições comuns das vivências externas. Através do desabrochar do amor, no entanto, o “Filho” compreende intuitivamente a identidade do “Pai”, e a partir dessa experiência inefável se rejubila, rompendo com a ordem temporal extensiva. A eternidade, para Jesus, era vivenciada na imanência de nosso próprio âmago, jamais numa dimensão para além do próprio jogo de forças que nos constitui. Mediante essas explanações, justifica-se a idéia do “Reino de Deus” como estado de coração tal como defendida por Nietzsche, pois nada é mais estranho a essa experiência sagrada do que a sua adequação aos segmentos extensivos da realidade, aos seus parâmetros normativos e convenções rituais. Viver nesse estado de interação com o divino promove a ruptura com a cadeia linear do mundo representativo, que impede justamente a vivência afetiva que abole as fronteiras do “Filho” e do “Pai”. A atividade evangélica de Jesus consistiu justamente em motivar nos seus seguidores a capacidade de cada um alcançar esse estado sagrado de júbilo, pois essa relação suprime da vida humana todo sentimento de amargura e tristeza. Para Oswaldo Giacóia Jr.,

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

A religiosidade beatífica vivenciada por Jesus não combina, de modo instintivo, com hierarquias consolidadas pela autoridade social; essa nova experiência religiosa

prima pela capacidade singular de cada pessoa se libertar dos entraves afetivos que prejudicam a participação nessa experiência de amor divino. Através da afinidade com o sentimento de união do indivíduo com os demais homens e com o seu “Deus interior”, manifestar-se-ia uma fulgurante alegria de viver que superaria a formalidade dos costumes exteriores impostos pela tradição clerical, permitindo-se então a elevação do ser humano a um estado de interação intrínseca com a própria vitalidade presente no seio da natureza, expressão imediata do âmbito “divino”. De acordo com Abir Taha,

Nietzsche repudia o Cristianismo justamente porque este, no lugar de ser (como Jesus o queria), uma mensagem espiritual libertadora que enaltece o retorno à noção de Homem-Deus da religião natural e nobre da Antiguidade, nada mais é, no fim das contas, que uma consagração e uma confirmação do monoteísmo, do Judaísmo (TAHA, A. *Le Dieu à venir de Nietzsche ou la rédemption du divin*, p. 22).

No âmbito da experiência crística, quando a pessoa sente “Deus” como um princípio vital de amor, passa então a viver no “Paraíso”. Por sua vez, fora de “Deus” tudo se torna existencialmente vazio. Imerso nessa dimensão beatífica, o ser humano, para relacionar-se com o âmbito divino, não necessitaria nem de fórmulas preestabelecidas, muito menos ritos, pois somente através da prática de vida, tal como Nietzsche salienta, alguém pode se sentir “divino”, “bem aventurado”, “evangélico”, um “Filho de Deus”, vivendo em estado de júbilo e desprovido do opressivo sentimento de pecado (AC/AC, § 33). Para aquele que vive intensamente imerso na interação imediata com o divino, os rituais e as orações, se tornam elementos secundários, pois não são práticas imprescindíveis para que possa ocorrer o contato com a esfera sagrada, pois o indivíduo já se encontra nessa esfera sagrada, ele na verdade vive nela. Conforme a interpretação de Nietzsche, Jesus demonstra que não há a necessidade nem de fórmulas nem de ritos para o indivíduo alcançar a comunhão com “Deus”. Jesus evidencia aos seus seguidores que o divino pode ser cultuado sem a necessidade de fórmulas, rituais complexos e discursos realizados de antemão; pelo contrário, tudo aquilo que mata a inspiração e a originalidade do adepto na sua discursividade com o divino na verdade não promove uma autêntica vivência religiosa, correndo o risco de gerar a instauração de estados não-evangélicos na consciência do fiel. A pessoa que vivência mediante o amor essa interação sagrada com o “Pai” não depende de orações pré-estabelecidas, pois sua própria vida beatífica já é um autêntico discurso sagrado, e não são fórmulas fixas que promoverão essa aproximação entre ambas as esferas. Jesus estabelece uma

doutrina religiosa em que o “pecado”, isto é, um tipo de dispositivo simbólico moralista de coerção da ação humana, é suprimido da valoração religiosa crística, favorecendo assim o estabelecimento de uma experiência “extra-moral” no âmbito da religiosidade, sacralizando a existência mediante a disposição real da beatitude.

Referências Bibliográficas:

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

BERKOWITZ, Peter. *Nietzsche – La Ética de um immoralista*. Trad. de María Condor. Madrid: Teorema, 2000.

BISER, Eugen. *Nietzsche y la destrucción de la conciencia cristiana*. Trad. Esp. de Josué Enzaguire. Salamanca: Ed. Sigueme, 1974.

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

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.

GIACÓIA JR., 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.

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

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

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

MORGAN, George Allen. *What Nietzsche means*. Cambridge: Harvard University Press, 1941.

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

University Press, 1999.

_____. *Über Freiheit und Chaos. Nietzsche – Interpretationen II*. Berlim: Walter de Gruyter, 1999.

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

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

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

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

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

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

_____. *Vida de Jesus*. Trad. de Eduardo Augusto Salgado. Porto: Livraria Chardron, Lello e Irmão, 1915.

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

TÜRCKE, Christoph. *O Louco: Nietzsche e a mania da razão*. Trad. de Antônio Celiomar Pinto de Lima. Petrópolis: Vozes, 1993.

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.

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.

Documentos

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