



Acta Scientiarum. Human and Social Sciences

ISSN: 1679-7361

eduem@uem.br

Universidade Estadual de Maringá

Brasil

Nunes Bittencourt, Renato

Nietzsche e a beatitude da prática evangélica como signo da imanência

Acta Scientiarum. Human and Social Sciences, vol. 31, núm. 1, 2009, pp. 97-105

Universidade Estadual de Maringá

Maringá, Brasil

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=307325328012>

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais artigos
- Home da revista no Redalyc

redalyc.org

Sistema de Informação Científica

Rede de Revistas Científicas da América Latina, Caribe, Espanha e Portugal

Projeto acadêmico sem fins lucrativos desenvolvido no âmbito da iniciativa Acesso Aberto

Nietzsche e a beatitude da prática evangélica como signo da imanência

Renato Nunes Bittencourt

Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil. E-mail: renunbitt@yahoo.com.br

RESUMO. Neste texto pretendemos deter-nos na análise de Nietzsche acerca da ideia de beatitude crística tal como apresentada n' *O Anticristo*, e de que maneira essa vivência religiosa se fundamenta numa base axiológica imanente. Certamente o elemento mais surpreendente dessa perspectiva reside no fato de que Nietzsche, um filósofo contrário aos parâmetros axiológicos da moralidade cristã instituída, constata a presença de elementos afirmativos e jubilosos na prática evangélica de Jesus, um 'espírito livre'. Nietzsche interpreta a ideia de 'Reino dos Céus' como uma experiência do coração, um estado de beatitude decorrente da compreensão da unidade efetiva entre o homem e o divino, destituída de qualquer determinação moral. Mais ainda, tal como detectado por Nietzsche, a ideia de dor na vivência crística originária, ao invés de compactuar com uma depreciação da existência, tal como realizado pela moralidade cristã, em verdade representa a sua mais significativa aprovação. Nessas circunstâncias, a dogmática 'cristã' se fundamenta numa valoração anticrística, situação que, junto ao escrito nietzschiano, propomo-nos a apresentar como mote deste escrito.

Palavras-chave: Jesus, *amor fati*, 'idiota', amoralidade, axiologia crística.

ABSTRACT. Nietzsche and the beatitude of the practical evangelical as sign of the immanence. This text focuses on the analysis of Nietzsche concerning the idea of beatitude as presented in *The Antichrist*, and how this religious experience is based on an immanent axiology. Certainly the most surprising element of this perspective lies in the fact that Nietzsche, a philosopher contrary to the axiological parameters of instituted Christian morality, evidences the presence of affirmative and jubilant elements in the gospel practice of Jesus, a 'free spirit'. Nietzsche interprets the idea of 'Kingdom of Heaven' as an experience of the heart, a state of beatitude resulting from the understanding of the effective unit between man and the divine, devoid of any moral determination. Moreover, as detected by Nietzsche, the idea of pain in the originating Christic existence, instead of combining with a depreciation of existence as done by Christian morality, actually represents its more significant approval. Under these circumstances, the 'Christian' dogma is based on an anti-Christic valuation – a situation that, along with Nietzschean writing, we propose as the theme of this writing.

Key words: Jesus, *amor fati*, 'idiot', amorality, Christic axiology.

Introdução

A grande motivação das críticas de Nietzsche ao Cristianismo decorre do fato de o filósofo considerar que tal religião promoveu a denegação do valor imanente da vida que, segundo essa moral, torna-se uma mera etapa do percurso da alma humana rumo ao estado de redenção espiritual. A desvalorização das qualidades intrínsecas da vida efetiva operada pela perspectiva cristã, segundo Nietzsche, nasce da incapacidade daqueles que estão insatisfeitos com as suas próprias condições existenciais de elaborar um modo criativo e jubiloso de viver, em que os elementos imanentes se manifestariam de forma favorável, de maneira que o corpo humano e a própria natureza da

qual fazemos parte se tornam desprezíveis (NIETZSCHE, 2007). Para o filósofo alemão, a moral sacerdotal cristã operou essa distorção axiológica, encontrando o seu fundamento ontológico não mais na própria configuração da existência humana, mas numa dimensão valorativa que retira da vida, enquanto expressão da imanência, a sua importância efetiva (NIETZSCHE, 2007). Dá-se, assim, a equação lógica segundo a qual se o corpo humano padece é porque ele é intrinsecamente ruim, pois sua natureza é corruptível, merecendo o desprezo por quem se propõe a evoluir espiritualmente. Mediante tais circunstâncias, a realidade em que vivemos perde a sua significação autêntica, sendo postulado um além-mundo no qual o

ser humano, livre do apego carnal, poderia atingir a sua plenitude espiritual.

Entretanto, conforme veremos no decorrer do presente texto, Nietzsche considera existir um grande distanciamento axiológico entre a moral cristã vigente ao longo dos séculos e a mensagem original da prática cristã, enunciada e vivida por Jesus de Nazaré, que jamais teria empreendido uma luta contra os parâmetros de valor da vida imanente; pelo contrário, a conduta evangélica vivenciada por Jesus, tal como Nietzsche aponta claramente no decorrer de *O Anticristo*, representa a possibilidade de o ser humano instaurar a plenitude da experiência do sagrado na sua existência cotidiana, suprimindo as condições que prejudicam a instauração dos estados afetivos que possibilitam ao indivíduo constituir um gênero de vida alegre e potente. Alcançar a beatitude e fazer dela um estado de comunhão interpessoal é o cerne da mensagem evangélica, muito distante dos efeitos degenerativos do ressentimento e da decadência psicofisiológica implicada pelo espírito de vingança da moral sacerdotal, ávida em suprimir toda valoração destoante do padrão normativo em vigor.

A vivência de beatitude é intrinsecamente singular, mas isso não impede que ela possa ser experimentada numa dimensão social, numa expressão extensiva. O que importa realmente é o indivíduo conseguir alcançar esse estado sagrado em que a lógica das palavras não é capaz de representar na sua mais genuína completude. A beatitude é a experiência transfiguradora que despertará em Nietzsche o seu olhar para Jesus, que fez de sua existência uma vida contínua na beatitude, da qual, aliás, ele jamais se separou, incluindo nas situações de maior tensão. Na perspectiva nietzschiana, a beatitude não é uma experiência metafísica que pressupõe a elevação espiritual do homem em detrimento da sua corporeidade, mas, sim, a profunda vivência que o unifica ao todo circundante pela alegria e pelo amor. Clément Rosset considera que a questão da beatitude é em Nietzsche o seu pensamento fundamental, em torno do qual se organizam e se hierarquizam os outros pensamentos. Uma adesão pura e incondicional ao real, que não passa pelo pensamento de uma Providência, nem, é claro, de uma Filosofia da História, mas implica, em compensação, um conhecimento do Trágico (ROSSET, 2000).

Vejam, então, de que maneira a instituição cristã levou Nietzsche a elaborar as suas mais intensas reflexões sobre o valor da vida humana e da necessidade em suprimir o peso de uma concepção moral que torna a nossa própria existência uma horrenda mácula a ser expiada mediante uma vida

repleta de dissabores, vida que perde o seu valor genuíno para se tornar apenas uma etapa de um processo de elevação ulterior da alma humana noutra dimensão da realidade. O projeto civilizatório cristão se desenvolve hegemonicamente pelas disposições supressoras da diferença e da distorção sobre o valor sagrado da vida, além de bem e de mal.

Nietzsche afirma a necessidade de, para uma adequada compreensão do legado evangélico de Jesus, depurada das suas agregações discrepantes, uma interpretação sobre o sentido da vida e da obra do Nazareno. Eis a maneira pela qual seria elaborada a *Psicologia do Redentor* proposta por Nietzsche, que motiva forte polêmica acerca da definição da personalidade de Jesus. Nesse ponto de nossa análise, deve ficar claro que Nietzsche não reconhece na pessoa de Jesus a sua natureza divina, conforme estabelecido pela tradição eclesiástica e teológica do Cristianismo. Afinal, apesar de toda a sua vivência de juventude no âmbito da prática protestante cristã, Nietzsche, no decorrer de seu amadurecimento intelectual e pessoal, rompe radicalmente com uma compreensão de mundo sectária da crença na existência de um Deus moral (teológico), conforme estabelecido pelas religiões de massa da história da humanidade. Dessa maneira, o 'Jesus' de Nietzsche é destituído de todo traço transcendente que lhe fora concedido pela visão de mundo cristã. Todavia, isso de modo algum pode ser considerado pelo estudioso da práxis de Jesus como um desagravo ao seu legado evangélico, pois apesar de interpretar a vida do Nazareno como um acontecimento beatífico apenas no seu aspecto imanente, especialmente o psicológico-afetivo, Nietzsche não lhe nega o seu valor de pessoa singular, sua independência existencial perante as determinações da ordem estabelecida. Para Nietzsche, aquela que seria a autêntica figura histórica de Jesus estaria fixada em seu tipo psicológico, suposto que este tivesse sido transmitido, uma vez despojado dos traços estranhos e incongruentes com que o estabelecimento moral o teria desfigurado:

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, 2007, p. 35)¹.

¹ Essa citação nietzschiana é uma prova textual que demonstra a influência exercida por Ernest Renan na formulação da sua *Psicologia do Redentor*. Com

O projeto evangélico de Jesus 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, “as convicções são prisões” (NIETZSCHE, 2007, p. 65); não há nada mais prejudicial para a vivência intensa da experiência crística do que o desejo moroso de 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.

Nietzsche pretende conceder uma definição categórica para a personalidade de Jesus, definição esta que seria a senha 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, uma pessoa indiferente aos valores estabelecidos usualmente pela sociedade, por não compactuar com as circunstâncias que envolvem a realidade cotidiana (NIETZSCHE, 2007). Ao delinear o tipo psicológico de Jesus pelo conceito de ‘idiota’, Nietzsche demonstra ser influenciado por Dostoiévski, cujo pensamento lhe serve de apoio para a sua própria contraposição à erudita 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 de representar esse tipo com a vulgaridade de Renan (NIETZSCHE, 1980, p. 409).

Com efeito, Dostoiévski, no romance *O Idiota*, por meio da figura do príncipe Míchkin, apresenta a mescla de sublimidade e inocência da beatífica personalidade do indivíduo jogado numa realidade social marcada pelo egoísmo dos indivíduos, sendo incapaz de compreender e adquirir domínio cabal sobre as vicissitudes externas que o rodeiam. Todavia, Míchkin não se corrompe existencialmente nessas experiências terríveis, e somente a pessoa capaz de se destacar desse jogo 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 do que a falsa consciência devota ‘cristã’, que prega um Cristianismo deformado, prenhe de calúnia e deturpado, ou seja, um verdadeiro ‘Anticristo’ (DOSTOIÉVSKI, 2002).

Talvez uma das chaves que nos permitam decifrar essa ideia de ‘idiota’ na vivência crística se encontre, no contexto da narrativa evangélica, no momento em que Jesus diz a Pôncio Pilatos que ‘o seu Reino não é deste mundo’². Ao contrário das esperanças messiânicas dos judeus da 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.

O ‘idiota’ se constitui, conforme a tipologia delineada por Nietzsche, como uma pessoa original, própria, autêntica, pois ele não combina, de forma instintiva, com as características medíocres do espírito de rebanho. A tipologia do ‘idiota’ representa uma pessoa de caráter ‘extra-social’, que não se enquadra nos critérios normativos da coletividade social. Jesus vivia apenas em unidade consigo mesmo e o simbolismo em torno do qual ele orbitava estava inevitavelmente à margem de todo requinte político, artístico ou científico (BARROS, 2002). Acompanhando a argumentação de Müller-Lauter (1971), podemos até mesmo dizer que a atividade de Jesus e seus próprios valores intrínsecos estavam além de toda a moral. De acordo com os critérios axiológicos dos fariseus que o condenaram, Jesus teria sido uma pessoa ‘imoral’, pois teria empreendido uma obra contra a combatida tradição judaica. Essa perspectiva, todavia, decorre da moralidade farisaica em lutar contra todos aqueles que de alguma forma ameaçavam as suas instituições. Jesus se encaixa de maneira mais adequada no perfil ‘amoral’, pois sua práxis não reflete a luta contra a ordem estabelecida, mas a compreensão de que o Estado e os costumes sociais são desprovidos de significação. 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, 1981, p. 103).

efeito, Renan, na Introdução de sua *Vida de Jesus* (RENAN 1915, p. 17-18), 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”.

² “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]. Bíblia de Jerusalém.

A tipologia simbólica do ‘Idiota’ é a de uma pessoa com traços de inocência e ingenuidade na sua personalidade, pois que ele não participa da constituição do sistema normativo de sua cultura; sendo ‘inocente’, ele é, portanto, ‘amoral’, visto que a sua axiologia não se fundamenta em valores normativos de ‘Bem’ ou ‘Mal’ e tampouco os reconhece como efetivamente existentes. Aliás, na própria narrativa bíblica encontramos a corroboração dessa ideia, quando Jesus, ao ser denominado ‘bom’ por um homem admirado por suas qualidades, rechaça tal titulação, afirmando que apenas ‘Deus’ pode ser considerado como tal³. A valoração crística está para além dessas tradicionais dicotomias morais, que se agregaram no desenvolvimento de toda história da civilização humana. Conforme expõe Eugen Biser, 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 (BISER, 1974).

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, 2007). Jesus não pretendia formar 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 ideia 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 nesse processo. Se ao longo da história da moral cristã existiram de fato pessoas elevadas e de atitudes reconhecidamente generosas, isto se deveria aos atributos beatíficos dessas pessoas, e não pela sua pertença ao sistema da Igreja enquanto instituição ordenadora. Quando Nietzsche diz que ‘o Cristianismo [originário] nega a Igreja’, tal discurso deve ser compreendido como uma crítica ao projeto sacerdotal de se organizar pelos aparatos eclesiásticos, tendo em vista o estabelecimento de uma relação entre o devoto e o âmbito divino que

venha a se efetivar por meio da mediação clerical (NIETZSCHE, 2007). 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)⁴. O processo institucional do clero cristão, ao invés de aproximar o devoto da dimensão sagrada, bloqueia o ímpeto religioso que envolvia os indivíduos dotados de genuína devoção perante o âmbito divino. Ora, todos os indivíduos imbuídos do amor crístico se tornam plenamente capacitados a interagir com o divino, sem a necessidade de uma intermediação hierárquica do sacerdote.

Nietzsche certamente surpreende o estudioso do problema civilizatório e moral da instituição cristã ao desenvolver a ideia de que seria possível, com certa tolerância da expressão, considerar Jesus como ‘um espírito livre’, “pois o que é concreto não lhe importava, pois a palavra mata, tudo o que é fixo mata” (NIETZSCHE, 2007, p. 39). Ora, a noção de ‘espírito livre’, em Nietzsche, representa a pessoa que conseguiu se desvencilhar do peso opressivo da moral estabelecida e criar valores novos que a colocam numa situação de extemporaneidade diante da tradição cultural em vigor, tal como o próprio subtítulo de *Humano, demasiado humano* evidencia, ‘um livro para espíritos livres’ (NIETZSCHE, 2003). Essa associação nietzschiana se justificaria pelo fato de que o Nazareno, em sua obra evangélica, teria pretendido renovar os alicerces de uma religião judaica desgastada pela decadência axiológica dos seus sacerdotes, cuja perpetuação dessa tradição vazia motivou o afastamento dos fiéis da prática religiosa efetiva; com efeito, os sacerdotes, ao invés de servirem de catalisadores do processo de interação do devoto para com a esfera divina, na verdade acabam rompendo essa conexão sagrada. A moral normativa imposta pela casta sacerdotal não permite que o indivíduo se realize internamente, alcançando, assim, o estado de alegria mística que rompe com a extensividade do tempo cronológico. Parafraseando o discurso evangélico, podemos afirmar que o sistema sacerdotal, além de não conseguir estabelecer conexão com a dimensão divina, não deixa que os demais também o façam⁵. Nessas condições, o processo religioso fundamentado na intermediação dos sacerdotes como os detentores do discurso divino suprime o elemento primordial da vivência religiosa: o

³ “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). Bíblia de Jerusalém (2002).

⁴ Bíblia de Jerusalém (2002).

⁵ “Ai de vós, escribas e fariseus, hipócritas, porque bloqueais o Reino dos Céus diante dos homens! Pois vós mesmos não entraís, nem deixais entrar os que querem!” (Mateus, 23, 13-14). Bíblia de Jerusalém (2002).

despertar do júbilo na afetividade do indivíduo, mediante o desenvolvimento de uma relação mística com a divindade fundamentada no caráter único dessa vivência, pois a experiência religiosa atinge a sua máxima plenitude quando ocorre a valorização da singularidade nesse processo. A moral sacerdotal, pelo contrário, pretende até mesmo impor o modo pelo qual o indivíduo deve direcionar a sua consciência para Deus, a fim de que todos os fiéis sigam um sistema único de devoção.

Contrapondo-se a essa concepção normativa que rejeita a singularidade da experiência religiosa, Jesus, como um 'espírito livre', plasticamente criador, visaria ao desenvolvimento de uma ética da alegria, capaz de proporcionar a geração de sentimentos afirmativos, que suprimiriam as vivências tristes e depressivas da afetividade humana. No cerne desses sentimentos afirmativos podemos encontrar o amor, mas não numa qualidade de amor idealizado, isto é, um mero conceito de linguagem sem qualquer correspondência efetiva com a vivência transformadora desse afeto. O amor crístico, configurado pela própria experiência da mensagem evangélica, viabilizaria o nascimento de um sentimento de amor irrestrito entre os indivíduos, pela descoberta da unidade fundamental, que proclama a ideia de que todos os seres humanos são 'filhos de Deus', cada um é igual a todos, sem qualquer restrição (NIETZSCHE, 2007). Nessas condições, Jesus transmite a mensagem beatífica de que é salutar que cada pessoa desenvolva o amor na máxima intensidade em sua vida, tendo-se por meta a compreensão afetiva e criativa entre os indivíduos, favorecendo, assim, uma autêntica comunhão.

Como consequência da má interpretação da Paixão de Cristo, ainda que se preconize como um dos dogmas mais importantes o que se refere ao evento da dita Ressurreição, perde-se a compreensão global da vivacidade e poder transformador de sua mensagem, a partir do momento em que os seus fiéis seguidores não compreendem na sua experiência dolorosa um caráter de afirmação evangélica da existência, na qual o âmago de sua prática é transmitido para a humanidade (NIETZSCHE, 2007). A ideia que se faz de Jesus como aquele que sofreu para redimir a humanidade das suas faltas, assim como da imagem da Paixão como recurso destinado a exercer efeito moral sobre a consciência dos fiéis, não corresponde ao genuíno espírito crístico, que suprime toda noção de dívida moral a ser quitada pelo ser humano perante Deus ao longo de sua história de redenção. A Paixão, que representaria a culminação gloriosa da obra evangélica de Jesus, torna-se o mecanismo teológico

que reteria a individualidade dos fiéis diante dos seus parâmetros normativos. 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 ladrão⁶. 'Se sentes isso – responde o Salvador – 'então estás no 'paraíso', és também um filho de Deus [...] Não defender-se, não encolerizar-se, não atribuir responsabilidade [...] mas tampouco resistir ao mau – 'amá-lo' (NIETZSCHE, 2007, p. 42).

Uma das chaves para a compreensão do espírito crístico originário está no preceito de "não resistirmos ao homem mau" e "amarmos os nossos inimigos" (Mateus, 5, 39-44)⁷ ou seja, não levantarmos oposições violentas aos detratores, mesmo nas condições mais desfavoráveis, pois a vivência evangélica rompe com os parâmetros valorativos da realidade cotidiana, e o fato de o indivíduo lutar por seus direitos e tomar parte na ordem estabelecida contradiz a liberdade existencial proporcionada pela aplicação da práxis evangélica. A capacidade beatífica de não resistirmos ao mal que nos é feito significa a supressão da reatividade violenta perante nossos ofensores; se estes nos atormentam, devem receber como resposta o amor, que dissolve todo ímpeto vingativo. Há que se destacar uma situação surpreendente: a formulação do final da citação precedente é extremamente semelhante àquela utilizada por Nietzsche 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" (NIETZSCHE, 2001, p. 51). Uma pergunta, então, torna-se inevitável: porventura Nietzsche identifica na Paixão de Jesus uma espécie de vivência sagrada do *amor fati*?

Podemos responder afirmativamente tal indagação, pois o Nazareno se apropriou do

⁶ É importante destacarmos que 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 essa sentença (Mateus, 15, 39). Bíblia de Jerusalém (2002).

⁷ Bíblia de Jerusalém (2002).

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. Mesmo quando supostamente deu mostras de fraquejar diante da dor, superou esse temor diante da iminência do seu próprio aniquilamento na certeza de que sua vida não fora despropositada nem ausente do sentimento evangélico de amor e paz que tanto se esforçara para fazer compreender aos seus interlocutores. Mediante essas colocações, torna-se claro que o *amor fati* vivenciado por Jesus na sua Paixão não resulta de uma passividade pessoal perante o fluxo caótico da realidade, mas da capacidade de afirmar justamente os elementos contraditórios da vida pela elevação máxima dos sentimentos amorosos e reconciliadores do perdão. Nietzsche, § 10 da primeira dissertação da *Genealogia da Moral* (NIETZSCHE 2000), associa a capacidade de esquecimento ao perdão, decorrente do processo assimilador de vivências desagradáveis realizado pelo esquecimento; esse estado de saúde psicofisiológica ocorre por excelência na tipologia 'nobre', na pessoa capaz de digerir de maneira razoável as suas experiências afetivas sem se deixar perturbar por estímulos reativos e rancorosos. Ao fazer do perdão incondicional um mecanismo de obtenção da beatitude, Jesus revela essa disposição nobre em seu modo de ser, pois a sua felicidade não depende da realidade externa para se concretizar, tampouco o seu plano existencial depende das figurações extrínsecas; pelo contrário, a axiologia crística é do âmbito da interioridade, não como antítese do externo, mas como não-reconhecimento de tudo aquilo que não é interno. Conforme a interpretação concedida por Oswaldo Giacóia Junior ao tema problematizado por Nietzsche,

A prática vivenciada do amor universal, pregada por Jesus de Nazaré, conduziu-o à morte como a consequência inevitável dessa pregação. O que dela remanesceu não foi uma doutrina, não foram dogmáticos artigos de fé, mas o modelo de uma práxis: a atitude, a postura perante os acusadores, os perseguidores, caluniadores, magistrados, a efetiva não-resistência ao ódio, ao escárnio, ao extremo da ignomínia e do martírio na cruz: não resistir ao mau, não se defender, não sustentar o próprio direito, compadecer-se sinceramente de quem pratica o mal (GIACÓIA JUNIOR, 1997, p. 77).

Na Paixão de Jesus se evidencia a culminação de sua mensagem beatífica, justamente a possibilidade de vencermos o colérico espírito de reparação pelo perdão diante de nossos 'inimigos'. Jesus se demonstrou capaz de vivenciar de forma plena toda experiência de sofrimento, pois nenhuma dor, nem

mesmo a morte, é capaz de destruir a genuína felicidade baseada na interação com o divino. Por esse motivo podemos perceber indubitavelmente na cena da Paixão não mais uma disposição pessimista que serve de suporte ideológico para a negação da vida, o recuo do homem solitário diante da incapacidade de enfrentar o estado da dor, mas, pelo contrário, a sua beatífica celebração; essa intensa dor não se associa ao projeto de depreciação da existência, tal como aproveitado de forma tão precisa e caluniosa pela moralidade cristã. O estado de júbilo crístico que transborda da Paixão decorre da certeza de que as disposições tonificantes do amor, da resistência, do perdão e da serenidade prevalecem poderosamente diante das inclinações grosseiras dos agressores. A interpretação da Paixão como a esperança de redenção mediante o sacrifício do 'Cristo-Cordeiro de Deus' que tomou para si os pecados humanos denota incompreensão da mensagem evangélica originária, que, malgrado o fato de ter sido modificada ao gosto escuso dos detentores do discurso eclesiástico oficial, pode, todavia, ser apreendida intuitivamente pela vivência psicológica. O *amor fati* vivenciado por Jesus, portanto, é a incapacidade instintiva de renunciar ao estímulo da dor, e este é o elemento trágico de sua existência, pois não há uma intervenção superior para retirá-lo desse estado de tormento, o qual, na verdade, não serve de objeção ao existir, mas antes se configura como a sua poderosa expressão.

Quando Nietzsche considera haver uma incongruência na ideia da Ressurreição, decorre do fato de que a visão de mundo cristã fez da crença nesse dogma a condição *sine qua non* para o estabelecimento da sua disposição religiosa, quando a história dos Evangelhos por si só já deveria servir de instrumento capaz de reforçar as disposições beatíficas dos fiéis. O caráter mais elevado da prática crística não depende da ocorrência de eventos que sirvam de confirmação da autoridade sagrada de Jesus, procedimento tão bem articulado pelo discurso teológico cristão, mas da capacidade de viver efetivamente na sua esfera transfiguradora. Para malgrado da possibilidade de afirmação de uma experiência crística na história da Cristandade, a ideia da Ressurreição se tornou, então, um instrumento de dominação ideológica, e não a certeza da perpetuação da 'vida', para além da 'morte' e das suas figurações singulares. A própria ideia de 'hora da morte', tão tradicional para a moralidade cristã, não faz sentido algum para a experiência evangélica, talvez seja mesmo a sua antagonista. Somente existe a 'vida eterna', e esta encontra a sua expressão no átimo de tempo, no instante criativo da experiência beatífica. Segundo Nietzsche,

Todo o conceito de morte natural ‘está ausente’ no evangelho: a morte não é uma ponte, uma passagem, ela não está presente, pois pertence a um mundo inteiramente outro, apenas aparente, útil apenas para signos. A ‘hora da morte’ não é um conceito cristão – a ‘hora’, o tempo, a vida física e suas crises não chegam a existir para aquele que ensina a ‘boa nova’ [...] (NIETZSCHE, 2007, p. 41-42).

A beatitude crística exclui da pessoa a consideração pela morte e mesmo pela vida enquanto mera extensividade, pois a alegria evangélica transfigura a própria individualidade, imergindo-a no divino. A experiência cristã original se realiza na própria imanência, independentemente de uma hierarquização de vários níveis dimensionais da espiritualidade. Tal vivência sagrada demonstra que o ‘Reino dos Céus’ não está acima da Terra, mas se encontra imediatamente unido a ela. É por isso que, de acordo com os Evangelhos, Jesus teria afirmado que o “Reino de Deus está dentro de nós.” (Lucas, 17, 21)⁸. Ao interpretar tal sentença, Nietzsche realiza uma espécie de paráfrase, considerando que

[...] O ‘reino do céu’ é um estado de coração – não algo que virá ‘acima da Terra’ ou ‘após a morte’ [...] O Reino de Deus não é nada que se espere; não possui ontem nem depois de amanhã, não virá em ‘mil anos’ – é a experiência de um coração; está em toda parte, está em nenhum lugar (NIETZSCHE, 2007, p. 41-42).

Essa ideia nietzschiana se contrapõe ao milenarismo escatológico do *Apocalipse*, interpretado sob uma perspectiva moralizante pela Igreja Cristã no decorrer dos séculos, na crença de que Jesus retornaria para julgar o mundo; também é abalada a crença estabelecida na existência de uma dimensão divina para além do mundo, o que não retira a força da vivência crística, pois não é condição indispensável para a beatitude que haja um mundo suprassensível denominado como ‘Céu’, ‘Paraíso’. Se Jesus enfatizou que o ‘Reino dos Céus’ se encontra na própria interioridade humana, isto significa que não é necessária a adequação pessoal a critérios normativos externos, ou seja, a submissão a uma casta sacerdotal, pretensamente detentora do método moral que conduz ao ‘Paraíso’. Podemos considerar esse ‘estado de coração’ descrito por Nietzsche como o inefável estado afetivo caracterizado pela presença de um sentimento de júbilo e de bem-estar íntimo na vida do indivíduo que compreende intuitivamente a existência de uma unidade amorosa que envolve todos os seres humanos. Tal como Nietzsche expõe

continuamente, o ‘Reino dos Céus’ não precisaria de modo algum estar situado em uma dimensão espiritual suprassensível, conforme a instituição teológica que se desenvolveria mediante a herança ética legada por Jesus viria a instituir dogmaticamente e a massa de fiéis viria a acatar. O ‘Reino dos Céus’ é desprovido de extensividade, e tal característica primordial o torna uma experiência jubilosa desvinculada da participação pessoal nos parâmetros morais estabelecidos pela ordem sacerdotal, circunstância que seria, na verdade, a sua tristonha supressão.

Nietzsche focaliza a sua perspectiva valorativa para o caráter de pura intensidade na visão desse referido ‘Reino dos Deus’, que consiste na ausência da ideia de fixidez e de delimitação extensiva e temporal diante da imagem que a moral cristã faz do suposto Plano Divino, considerado ontologicamente separado do mundo terreno. Nietzsche exclui da ideia estabelecida do ‘Reino de Deus’ a expectativa teleológica de um poder divino a se sobrepor sobre a ordem do mundo (NIETZSCHE, 2007). O ‘Reino de Deus’ enunciado por Jesus não possui traços milenaristas, conforme os teólogos e doutores da fé cristã posteriormente consolidariam como verdades inquestionáveis; não é um evento escatológico, mas uma vivência na eternidade do afeto de amor e comunhão dos homens.

Jesus demonstrara para aqueles que se abriram aos seus ensinamentos que, para alguém se sentir no ‘Céu’, para se sentir ‘eterno’, é necessário desenvolver uma nova compreensão da existência, plenamente alegre. Conforme argumenta Oswaldo Giacóia Junior (1997), para Jesus, o ‘Reino de Deus’ não pode ser pensado como promessa de um paraíso ultramundano, porém como vivência plena e atemporal do amor e da renúncia a toda oposição, a toda forma de ressentimento. A alegria e o amor dissolvem as limitações pessoais que impedem a compreensão de que a vida no júbilo crístico torna alguém ‘eterno’ (NIETZSCHE, 2007). O ‘Reino de Deus’, tal como interpretado pelo filósofo alemão, encontra-se na consciência e na disposição afetiva de todo aquele que é capaz de compreender a realidade circundante pela perspectiva da alegria e do amor, considerando a configuração do mundo circundante como uma força constituinte de seu próprio âmag. Tudo passa a fazer parte de uma grande unidade imanente, permeada pelo espírito de alegria que unifica todos os seres: trata-se da beatitude e da inocência do homem livre do peso do ressentimento e do medo.

Quando Jesus enuncia aos seus discípulos a sentença “Eu e o Pai somos um” (João, 10, 30)⁹ dá

⁸ Bíblia de Jerusalém (2002).

⁹ Bíblia de Jerusalém (2002).

mostra do mais puro monismo, pois o distanciamento entre o divino e o humano, tão destacado pela casta sacerdotal como forma de motivar o estritamento do fiel, em verdade inexistente; existe, sim, a incapacidade do homem que não vise, em estado de beatitude, relacionar-se 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 divino, mas não é a sua condição indispensável, tal como preconizado pelo clero.

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', este sentimento mesmo, o sentimento de eternidade, de perfeição (NIETZSCHE, 2007). Por meio dessas palavras, Nietzsche enfatiza precisamente a relação de unicidade entre ambas as esferas sagradas, 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 extrarracional. 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, no entanto, pelas condições comuns das vivências externas. A eternidade, para Jesus, era vivenciada na imanência do âmago humano, jamais numa dimensão para além do próprio jogo de forças que nos constitui. 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 depressivo. Segundo Oswaldo Giacóia Junior (1997, p. 77),

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.

A religiosidade beatífica de Jesus não coaduna com hierarquias consolidadas pela autoridade social; esse estado religioso prima pela capacidade singular

de cada um se livrar dos entraves afetivos que prejudicam a participação na experiência de amor divino. Esse 'estado de coração' manifestar-se-ia em toda pessoa que viesse a despertar um conjunto de afetos benéficos para o desenvolvimento saudável da vida, tais como o amor incondicional diante do outro e a capacidade de perdoar as ofensas sofridas, suprimindo-se, assim, os estados rancorosos da afetividade, que afastam o indivíduo da esfera crística (Mateus, 5, 43-44)¹⁰. Para 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 eclesástica judaica foi negada na 'boa nova' (NIETZSCHE, 2007, p. 40-41).

Pela afinidade com o sentimento de união do indivíduo aos demais homens e a 'Deus', manifestar-se-ia uma fulgurante alegria de viver que superaria as formalidades e costumes exteriores impostos pela tradição clerical, permitindo-se a elevação do ser humano a um estado de interação imediata com a própria vitalidade presente no seio da natureza, expressão imediata da Divindade. No contexto da vivência crística descrita por Nietzsche, sentimos Deus como um princípio vital de amor, passamos a viver no 'Paraíso'. O ser humano, para relacionar-se com o âmbito divino, não necessitaria de fórmulas preestabelecidas, pois somente pela prática de vida, tal como Nietzsche salienta, alguém pode sentir-se 'divino', 'bem-aventurado', 'evangélico', um 'Filho de Deus', em estado de júbilo e desprovido do atormentador sentimento de pecado (NIETZSCHE, 2007).

Para aquele que vive intensamente imerso na interação imediata com o divino, os rituais e as orações se tornam elementos secundários, pois não são mais práticas imprescindíveis para que possa ocorrer o contato com a esfera sagrada: o indivíduo já se encontra nessa esfera sagrada, ele 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

¹⁰ Bíblia de Jerusalém (2002).

comunhão com Deus (NIETZSCHE, 2007). 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. Nessa perspectiva, Nietzsche, demonstrando uma surpreendente visão pessoal acerca da experiência proporcionada pelo espírito crístico, considera que

O profundo instinto para como alguém deve 'viver' a fim de sentir-se 'no céu', sentir-se 'eterno', enquanto, conduzindo-se de qualquer outro modo, não se sente absolutamente no céu: apenas esta é a realidade psicológica da 'redenção': - uma nova conduta, 'não' uma nova fé (NIETZSCHE, 2007, p. 41).

A beatitude proporcionada pela vivência evangélica se dá, portanto, para além dos parâmetros morais de 'bem' e 'mal', pois não requer da pessoa a submissão a um conjunto de regras a ser seguido incondicionalmente, mas um novo modo de valorar acerca da realidade circundante, mediante a supressão do ressentimento e dos seus sintomas. Pensar a beatitude crística como uma práxis religiosa da imanência requer, dos seus adeptos, uma capacidade de transmutar os afetos reativos em abertura para o outro, numa autêntica capacidade de amar a diferença e perdoar os agravos sofridos, tornando, assim, tal experiência sagrada favorável ao existir.

Afirmando as qualidades valorativas de Jesus no contexto de sua vida evangélica, Nietzsche exibe claramente que sua filosofia não é um combate contra qualquer tipo de religião pelo fato de ser uma religião, mas apenas contra as disposições religiosas que promovem um adoecimento contínuo do homem, o empobrecimento das suas valorações e da sua própria vida. Jesus se manifesta no discurso nietzschiano como um personagem 'amoral', acima da perspectiva normativa de conduta; tal qualidade é que lhe permitiu proclamar uma genuína relação imanente com o divino, para além de toda influência externa das determinações sacerdotais e dos seus mecanismos de controle via insuflação de conceitos imaginários, especialmente o 'pecado' e o 'temor a Deus'. Vivendo na esfera da beatitude, a pessoa se encontra em estado de unicidade com o divino, abolindo, assim, qualquer consciência de culpa e seus subsequentes afetos tristes.

Referências

- BARROS, F. M. **A maldição transvalorada**: o problema da civilização em O Anticristo de Nietzsche. São Paulo: Discurso Editorial, 2002.
- BÍBLIA DE JERUSÁLEM. Direção editorial de Paulo Bazaglia. São Paulo: Paulus, 2002.
- BISER, E. **Nietzsche y la destruccion de la conciencia cristiana**. Trad. Esp. de Josué Enzaguirre. Salamanca: Ediciones Sigueme, 1974.
- DOSTOIÉVSKI, F. **O idiota**. Trad. de Paulo Bezerra. São Paulo: Ed. 34, 2002.
- GIACÓIA JUNIOR, O. **Os labirintos da alma**: Nietzsche e a auto-supressão da Moral. Campinas: Unicamp, 1997.
- GISEL, P. Perspectivismo nietzscheano e discurso teológico. In: **NIETZSCHE e o Cristianismo**. Trad. de Lucia Mathilde Endlich Orth. Petrópolis: Vozes, 1981. p. 102-112.
- MÜLLER-LAUTER, W. **Nietzsche: seine philosophie der gegensätze und die gegensätze seiner philosophie**. Berlim: Walter de Gruyter, 1971.
- NIETZSCHE, F. **Sämliche Werke**: kritische studienausgabe. Berlim: Walter de Gruyter, 1980. 15 v. (Edição organizada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari).
- NIETZSCHE, F. **Genealogia da moral**: uma polêmica. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- NIETZSCHE, F. **Ecce Homo**: como alguém se torna o que se é. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- NIETZSCHE, F. **Humano, demasiado humano**: um livro para espíritos livres. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- NIETZSCHE, F. **O Anticristo**: Ditirambos de Dioniso. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- RENAN, E. **Vida de Jesus**. Trad. de Eduardo Augusto Salgado. Porto: Livraria Chardron de Lelo e Irmão, 1915.
- ROSSET, C. **Alegria**: a força maior. Trad. de Eloisa Araújo Ribeiro. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

Received on December 26, 2008.

Accepted on April 10, 2009.

License information: This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License, which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original work is properly cited