

NIETZSCHE, FILÓSOFO DA RELIGIÃO¹

Alexandre H. Reis²

Muitos viajantes falam sobre isso
E a caça erra pelos penhascos
E o rebanho vagueia pelas alturas
Em sagrada sombra, porém,
Na verde encosta habita
o pastor e contempla os cimos.

Hölderlin. “Mãe Terra”

RESUMO: O presente artigo elabora uma discussão em torno das concepções religiosas elaboradas por Nietzsche em dois momentos distintos: em seu livro de estreia, *O nascimento da tragédia*, e no livro escrito na última fase de seu pensamento, *O Anticristo*. Tomamos como ponto inicial de nossa discussão uma querela teológica ocorrida no século XIX, quando os teólogos se dividiram em uma linha histórica de interpretação dos textos bíblicos, a exemplo de Friedrich Schleiermacher e Adolf von Harnack, e uma ortodoxa que se guiava sob uma chave dogmática, a exemplo de Christian Hermann Weisse. Nosso objetivo é mostrar que apesar da análise crítica do cristianismo desenvolvida em livros como *A Genealogia da moral*, Nietzsche abre espaço para a experiência religiosa tomando-a positivamente, seja em relação à experiência grega, em seu primeiro livro, seja em relação à vivência dos Evangelhos, no livro *O Anticristo*. Deste modo, defendemos a tese de que Nietzsche ocupa um lugar importante na filosofia das religiões, ao percorrermos seus argumentos nas duas obras citadas.

Palavras-chave: Experiência religiosa, Cristianismo, Dionisismo.

ABSTRACT: The current article brings a discussion around the religious conceptions introduced by Nietzsche in two distinct moments: in his debut book, *The Birth of Tragedy*, and in the book written in his last phase of his thought, *The Antichrist*. We take as starting point a theological squabble that took place in the nineteenth century, when theologians were divided between those who had a historical line of interpretation of the biblical texts, of which Friedrich Schleiermacher and Adolf von Harnack are examples, and the ones that had an orthodox line guided by a dogmatic key, such as Christian

1 Ao antropólogo da experiência religiosa, dr. Delcídes Marques, em agradecimento.

2 Professor assistente da Universidade Federal do Vale do São Francisco (UNIVASF). Doutorando na Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). E-mail: alexandre.hreis@univasf.edu.br.

Hermann Weisse. Our goal is to show that in spite of the critical analysis of Christianity developed in books as *The Genealogy of Morals*, Nietzsche leaves open space for the religious experience, deeming it positively, regarding either the Greek experience, in his first book, or the involvement with the Gospels, in his *The Antichrist* book. Therefore, we support the thesis that Nietzsche holds an important spot in the philosophy of religion, while we present his arguments in his two mentioned works.

Keywords: Religious experience, Christianity, Dionysism.

Cenário no qual é Apresentado o Problema a ser Enfrentado

Nos estudos de religião, do ponto de vista de uma análise histórica e crítica, é possível apontar para uma distinção entre os pensadores que tomam a religião como realidade a priori e os que a tomam como fenômeno a posteriori. Ou, dizendo de outro modo, os que tomam a religião sob o prisma dogmático e os que a tomam do ponto de vista histórico-crítico. Esta distinção é possível se observarmos o debate em torno da teologia estabelecido no século XIX, sobretudo quando alguns filósofos e teólogos levantaram a polêmica em torno do *Jesus histórico*, desafiando a teologia ortodoxa que defendia a infalibilidade e a inerência dos textos bíblicos, fundamentada numa leitura imanente destes textos sob uma rubrica metafísica e racionalista, como é o caso de Christian Hermann Weisse. Efetivamente, o tema do *Jesus histórico* não é anterior ao historicismo do século XIX, quando se colocaram algumas questões: quem realmente foi Jesus, tomado como pessoa de carne e osso, na história? O que pode o historiador dizer a este respeito? Como muito bem observou o celebre historiador das religiões, James M. Robinson, até os tempos modernos, as pessoas só poderiam saber sobre Jesus através de sua experiência religiosa na igreja, codificada nos credos e doutrinas sobre o Cristo³

Foi, portanto, no século de Nietzsche que os teólogos se dividiram: contra a ortodoxia da interpretação fechada das sagradas escrituras, alguns teólogos e estudiosos empreenderam uma leitura do texto bíblico sob a chave interpretativa da história. Daí o

3 ROBINSON. *Jesus according to the Earliest Witness*.

aparecimento de expressões vinculadas à busca pelo *Jesus histórico* e o abandono de explicações puramente metafísicas. A separação entre Jesus e Cristo se torna importante: Jesus é o da história e Cristo é o da fé. Este cenário era claramente dividido, repito, sob duas visões de mundo: de um lado, o prisma teológico foi refundado na constituição de uma onda teológica conservadora chamada “fundamentalista” por defender os fundamentos inquestionáveis da doutrina cristã: ressurreição, milagre, Palavra de Deus etc. Como observaram Murad e Libano, a “teologia dogmática parte de uma tese, remetendo-a ao ensinamento atual do magistério eclesiástico. Tratam de prová-la, ao mostrar como este ensinamento está expresso originalmente na Escritura.”⁴ Por outro lado, os expoentes da vertente histórico-crítica foram articulados em torno da chamada teologia liberal, apesar de terem alternativas bastante distintas em certos aspectos: Schleiermacher, Harnack, William Robertson-Smith, Renan e posteriormente Bultmann entram nessa lista. Segundo Hugh Mackintosh, a religião fora tomada no século XIX, pela corrente liberal, não mais como um fenômeno anterior à experiência do crente, intuída da própria natureza divina presente no homem, mas como um fenômeno histórico⁵. A religião é assim objeto da história. E é nesta perspectiva, que esta via de interpretação, como observam Murad e Libano, “reagindo contra a rigidez dogmática, introduzem o pensar histórico, sujeito a progresso.”⁶

Se podemos ler o contexto teológico do século XIX dentro deste embate de leituras do texto bíblico, de um lado a leitura dogmática e de outro, a leitura histórico-crítica, seríamos, de mediato, conduzidos a colocar Nietzsche nesse último grupo, uma vez que conhecemos suas críticas ao cristianismo: a análise que Nietzsche empreendeu do cristianismo é guiada pela genealogia enquanto método que pergunta pelo vir a ser dos valores da moral cristã no processo histórico, submetendo tal devir a uma compreensão filológica⁷. Renan e Schileiermacher, apesar de Nietzsche ter criticado diretamente o primeiro em seu livro, *O Anticristo*, exerceram fortes influências no modo como Nietzsche separou de certa forma a figura de Jesus do Cristo da teologia cristã.

4 MURAD; LIBANO. *Introdução à teologia*, p. 137.

5 MACKINTOSH. *Teologia Moderna*, p. 47.

6 MURAD; LIBANO. *Batista, op. Cit.*, p. 142.

7 Cf. NIETZSCHE. *A Genealogia da Moral*, “Primeira dissertação”.

Se as análises do cristianismo realizadas por Nietzsche em sua filosofia de maturidade não são as de um teólogo nem as de um religioso, isso não implica necessariamente que Nietzsche tome a experiência religiosa sob um olhar inteiramente negativo. O problema da religião o ocupou desde a infância, e a progressiva perda da fé, ao entrar na adolescência, ao confrontar-se com os caminhos da ciência, como relata em cartas a sua irmã, Elizabeth, parece ser uma perda da fé no cristianismo, embora seu entusiasmo com outras experiências religiosas parece ter aumentado diante de seu olhar para a Grécia das tragédias e dos rituais dionisíacos.

Dito isto, se nos deixarmos levar por essa facilidade, a de aceitar de imediato Nietzsche como um pensador que assume uma visão da religião como fenômeno cultural-histórico, estaríamos deixando de lado uma boa parte de suas lições sobre a religião grega, desde o período basileense até sua autobiografia, *Ecce Homo*. Nietzsche foi, podemos afirmar com segurança, um grande estudioso da religião, e suas análises ganham peso e desenvolvimento não somente quanto ao cristianismo, mas igualmente quanto à religião politeísta dos antigos gregos. Quanto ao cristianismo, seu posicionamento é histórico-crítico, e parece ter recebido influência da teologia liberal, sobretudo de Schleiermacher e de Renan, mas seu posicionamento frente à religião grega e aos Evangelhos deve ser tomado sob um prisma diverso do que aquele que o conduziu à análise do cristianismo.

É em relação aos cultos gregos, ou se me é permitido dizer, em relação à religião grega, em tudo diferente do cristianismo, que podemos compreender melhor o projeto filosófico desenvolvido por Nietzsche. Portanto, para compreender sua crítica ao cristianismo, não basta uma leitura atenta de sua obra fundamental, *A genealogia da moral*, ou de seu livro dirigido diretamente contra o cristianismo, *O Anticristo*. É preciso, antes mesmo de compreender porque Paulo será posto como o tipo contrário a Jesus, neste último livro, entender quem é Dioniso dentro de seu pensamento filosófico e dentro de sua possível visão religiosa de mundo. O que proponho que façamos neste ensaio é uma análise da aproximação de Nietzsche com a religião dos gregos, em sua vertente trágica, e com os Evangelhos e a figura histórica de Jesus de Nazaré. Dentro deste contexto apresentado, proponho ainda que Nietzsche não seja imediatamente

colocado do lado dos pensadores que tomaram a religião sob a ótica historicista ou liberal, sem que lhe seja atribuído um olhar positivo da experiência religiosa, seja do culto grego, seja dos Evangelhos.

O Culto Dionisiaco como Experiência Religiosa Afirmativa

Encontramos no projeto filosófico de Nietzsche uma posição que se determina como um verdadeiro campo de batalha contra toda perspectiva religiosa que estabeleça sua valoração dentro do *ethos* ocidental a partir de sistemas morais normativos e coercitivos estabelecidos pela casta sacerdotal. Mas, frente a este ponto facilmente verificável, devemos perguntar: as críticas de Nietzsche à teologia das religiões moralistas, sobretudo a cristã, significam uma recusa de todo conjunto de valores estabelecidos para a configuração de práticas religiosas? Ao criticar a religião cristã, em especial os teólogos cristãos⁸, estaria o filósofo alemão a recusar toda experiência religiosa?

Parece-me que as críticas de Nietzsche à teologia cristã não representam um abandono axiológico de práticas religiosas. Até onde consigo ver, para defender essa tese, há dois caminhos possíveis: 1) compreender os elogios que Nietzsche tece ao cristianismo primitivo e à figura de Jesus e 2) compreender como Nietzsche se serve em sua filosofia das figuras de Apolo e de Dionísio, símbolos religiosos dos antigos helenos que, em especial n' *O nascimento da Tragédia*, ganham o estatuto de princípios naturais ou ontológicos a partir dos quais a cultura grega antiga estabeleceu e sustentou as suas criações. Começemos por analisar este segundo caminho. Segundo a tese de Nietzsche, todas as instituições do mundo grego se desenvolveram em decorrência da aplicação dos valores apolíneos e dionisiacos que, intimamente entrelaçados, gestaram as tragédias gregas, talvez o mais importante acontecimento cultural e político da Antiga Grécia cuja raiz se fincava em bases axiológicas poderosamente religiosas.

8 Cf. *O Anticristo*, §8.

Prestemos agora atenção em uma passagem da Preleção de Nietzsche dedicada a esses rituais religiosos.

Os deuses gregos, na perfeição com que os encontramos já em Homero, não devem ser concebidos como rebentos da penúria e da necessidade (*Notwendigkeit*): tais entidades não foram inventadas certamente pela mente (*Gemüt*) abalada pela angústia: não foi para voltar as costas à vida que uma genial fantasia projetou suas imagens no azul. A partir delas fala uma religião da vida, não do dever, da ascese ou da espiritualidade. Todas estas figuras respiram o triunfo da existência, um sentimento exuberante de vida acompanha seu culto. Elas não apresentam exigências: nelas o existente é divinizado, seja ele bom ou mau. Medida a partir da seriedade, da santidade e do rigor de outras religiões, a religião grega corre o perigo de ser depreciada como uma fantástica brincadeira - se não se considera um traço frequentemente desconhecido da mais profunda sabedoria, por meio do qual aquele ser epicúrio dos deuses repentinamente aparece como criação do incomparável povo de artistas, e quase como a mais alta criação. A filosofia do povo é aquela que foi desvendada aos mortais pelo deus silvestre cativo. 'o melhor, primeiro lugar, é não ser, em segundo lugar é morrer depressa'.⁹

O deus silvestre cativo, do qual se fala no texto, é Sileno, o velho sátiro companheiro de Dioniso. A tese defendida por Nietzsche é que a sabedoria popular dos antigos gregos guardava os mistérios sobre a existência exprimindo-os em um pessimismo radical, negando da existência todo sentido e valor: uma cruz escondida sob as rosas, para lembrar a velha imagem de Goethe. A ideia é que os gregos encobriram aquela terrível *moira* que destina Aquiles à morte prematura e Édipo a um pavoroso matrimônio, com as figuras brilhantes de Zeus, de Apolo, de Hermes, etc. Na religião grega, os deuses nunca são responsáveis pela criação do mundo: a cosmogonia não é um problema grego: por não atribuírem a existência do mundo aos deuses, esses não eram, pois, responsáveis pela sua condição. Também os deuses eram submetidos às leis da *physis*, ou seja, à necessidade cega e inexorável dada pela própria natureza: a *ananké*.

9 NIETZSCHE, *A visão dionisíaca do mundo*, §2.

“Ver a existência, como inelutavelmente, em um espelho transfigurador e proteger-se com esse espelho contra a medusa - essa foi a genial estratégia da ‘Vontade’ helênica para poder viver.”¹⁰, afirma o filósofo.

Os cultos dedicados a Dioniso são a fonte a partir da qual nasceu o teatro trágico. Lembremos contudo, que se trata aqui de cultos religiosos. Estamos falando, portanto, do campo da crença. Se falamos hoje dos *mythos* gregos, devemos compreender essa palavra no sentido que os antigos davam a ela, não no sentido em que hoje usamos esse substantivo. As *narrativas* sobre o nascimento e sobre a morte de Dioniso devem ser compreendidas no campo religioso, e se quisermos realmente compreender seu culto, devemos usar mais nossa imaginação e menos a nossa erudição.

Os ditirambos, como nós sabemos, eram as odes cantadas e dedicadas ao deus Dioniso durante a colheita das uvas, e que eram executadas regularmente por um coro. O primeiro passo para a existência da tragédia parece ter sido, realmente, a história dos sofrimentos de Dioniso cantada pelo corifeu. Para a execução dessa representação, os gestos do coro imitavam as maneiras dos sátiros, ou seja, o coro fazia gestos num só tempo de alegria e de dor. É isso que nos fala Aristóteles¹¹, dizendo que a tragédia primitiva teve o caráter de um drama satírico, no sentido em que imitava os movimentos dos sátiros. A interpretação nietzscheana da tragédia estabelece uma compreensão determinada de que o coro representa a realidade mesma, que o que se segue na cena é uma *proto-visão*, o momento em que pela primeira vez também ao coro aparece o próprio Dioniso, falando como herói individualizado.

Representando o coro a própria realidade, a reconciliação do homem com a natureza aparece sob a magia dionisiaca que rompe a expressão apolínea da individuação. A poesia trágica de Ésquilo, de Sófocles e em parte a de Eurípides, possui essencialmente no olhar o poder de penetração que atinge esse fundo onde não existe o eu ou o tu, mas uma comunhão mística na qual todos são *um* com a Natureza: é precisamente aqui que há a dissolução do princípio de individuação no seio do fundo místico do dionisiaco. E é precisamente isso que representa, na metafísica de Dioniso, o

10 NIETZSCHE, Idem.

11 ARISTÓTELES, *Poética*, cap. IV.

papel do coro das tragédias: acolher o herói na sua desgraça e consolá-lo no seio da Natureza.

Se Nietzsche vê no fundo dionisíaco do mundo um aspecto ontológico, ou seja, um aspecto fundamental da própria realidade que está “por debaixo” do mundo fenomênico, ele está a produzir, não nos enganemos, uma imagem religiosa. Neste sentido, deixemos aqui a pergunta anteriormente colocada: podemos, efetivamente, a partir dos textos de juventude, *O nascimento da tragédia* e *A visão dionisíaca do mundo*, dispensar Nietzsche daquele grupo de pensadores que vê a religião como realidade a priori, como aponte antes? Ao lermos cuidadosamente os textos do início do período basileense, encontramos aí a presença marcante de uma visão metafísica de mundo, ao invés de uma leitura do fenômeno mítico grego que seja efetivamente marcada pela análise filológica, histórica e crítica. A este respeito, basta lembrar a reação da comunidade acadêmica da Basileia, as críticas de Wilamowitz-Möllendorf, ou o desapontamento do mestre de Nietzsche, o filólogo Ritschl, diante da ausência de elementos que possibilitassem uma leitura histórico-filológica do fenômeno estudado por Nietzsche, o aparecimento e desaparecimento da tragédia na Grécia Antiga.¹² Ritschl, ao ler *O nascimento da tragédia*, não teria dado uma devolutiva a seu autor, mas apenas expressado diante das teses aí defendidas: “Uma bobagem espirituosa”.¹³ Seria Nietzsche, portanto, um pensador dogmático que toma o fenômeno religioso grego sob uma ótica apaixonada? A esta pergunta, devemos, por honestidade intelectual, impor ao nosso espírito ainda uma última: essa visão de mundo permanecerá ao longo do desenvolvimento de nosso pensador, ou será por ele abandonada? A esta última pergunta só caberá uma resposta mais tarde.

A Prática dos Evangelhos como Experiência Religiosa Afirmativa

12 A este respeito, ver minha dissertação de mestrado: “*A metafísica de Dioniso, aspectos de uma dialética trágica*”, Belo Horizonte, FAFICH-UFMG, 2004 (Manuscrito).

13 Cf. SAFRANSKI. *Nietzsche, biografia de uma tragédia*, p. 73.

Como disse anteriormente, há duas maneiras de defender a tese segundo a qual afirmaríamos que ao criticar a teologia cristã não está Nietzsche a se afastar de uma afirmação axiológica da prática religiosa. Guardemos isso.

Apesar de encontrarmos afirmações do próprio Nietzsche considerando-se “ateu”, encontramos igualmente apontamentos em suas obras que permitem uma compreensão positiva da experiência religiosa, inclusive a cristã, em sua prática valorativa primitiva. Considero que uma leitura responsável que deseja compreender as críticas nietzschianas ao Cristianismo, seja em sua vertente católica ou protestante, deve levar em conta tais apontamentos, sob o risco da incompreensão.

Dito isso, poderíamos pensar que Nietzsche, crítico árduo da moral normativa criada pela igreja cristã nas sociedades em que exerceu seu projeto de civilização, colocar-se-ia como crítico ou opositor também da figura de Jesus de Nazaré. Todavia, não é o que encontramos nos livros de Nietzsche. A figura de Jesus recebe interpretações variadas e divergentes: característica marcante de uma filosofia perspectivista. Assim, é um truísmo afirmar que Jesus não constitui uma figura unívoca nos escritos de Nietzsche, o que exige do leitor uma preocupação filológica capaz de criar um fio de Ariadne em que perspectivas semelhantes se agrupem e que seja também capaz de compreender que nas visões valorativas muito distintas pode-se esconder por detrás da referência a Jesus, figuras diversas, como a de Paulo, por exemplo.

É prudente ao leitor de *O Anticristo*, ou qualquer outra obra de Nietzsche que mencione esse tema, perguntar se não é possível separar o tipo Jesus do tipo “o Crucificado”, pensando esse último como uma representação moral estabelecida pela teologia cristã sobre o legado evangélico de Jesus. Não seria a tipologia de o “Crucificado” uma interpretação ou má interpretação da obra evangélica e beatífica de Jesus? Este tema tem sido bastante discutido ultimamente.

Nas últimas obras de Nietzsche, é presença constante em alguns dos seus textos a apresentação de um conflito simbólico entre a figura do deus Dioniso e de um misterioso personagem identificado como “O Crucificado”. Com efeito, assim termina Nietzsche as últimas linhas do *Ecce Homo*, no § 9 da seção “Por que sou um destino”: “-Fui compreendido? – Dioniso contra o Crucificado”. Nietzsche redige ainda um

fragmento do qual resultam muitas controvérsias entre os seus estudiosos, que se indagam acerca de quem vem a ser o “Crucificado” tal como aparece no aforismo póstumo:

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

No parágrafo 35 do livro *O Anticristo*, Nietzsche desenvolverá uma reflexão que é em tudo distinta da expressa no fragmento póstumo citado, e observemos que tais escritos são do mesmo ano:

Esse “portador da boa nova” morreu como viveu, como ensinou – não para “redimir os homens”, mas para mostrar como se deve viver. A prática foi o que ele deixou para a humanidade: seu comportamento ante os juízes, ante os esbirros, ante os acusadores e todo tipo de calúnia e escárnio -seu comportamento na cruz. Ele não resiste, não defende seu direito, não dá um passo para evitar o pior; mais ainda, ele provoca o pior... E ele pede, ele sofre, ele ama com aqueles, naqueles que lhe fazem mal... As palavras que ele diz ao ladrão na cruz contêm todo o evangelho. “Este foi verdadeiramente um homem divino, um filho de Deus” – diz o ladrão. “Se sentes isso – responde o Salvador – “então estás no paraíso, és também um filho de Deus...” Não defender-se, não encolerizar-se, não atribuir responsabilidade... mas tampouco resistir ao mau – amá-lo...¹⁵

14 NIETZSCHE, KSA XIII, Fragmento Póstumo 14 [89] da primavera de 1888.

15 NIETZSCHE, *O Anticristo*, §35.

Jesus foi o maior homem que a humanidade conheceu, assim pensa Nietzsche. Contudo, não há como resgatar o Jesus histórico. É preciso, a partir dos Evangelhos (o que por si só exclui os textos de Paulo, que não compõe o Evangelho) intuir Jesus. Essa tarefa é realizada por Nietzsche à luz da construção e uma filosofia trágica. Não nos esqueçamos, contudo, que Nietzsche tinha um domínio do grego e um cuidado filológico em suas leituras dos Evangelhos. Não esqueçamos, igualmente, que o filho do pastor alemão, vivenciou e experimentou tais *Evangelhos*, ao menos em seus sentimentos, desde sua infância.

Com essas citações, tanto a do fragmento póstumo quanto a passagem d' *O Anticristo*, podemos compreender melhor as figuras de Jesus e do “Crucificado”. A morte do “Crucificado” representa uma maldição moral contra a vida; a Paixão de Jesus, por sua vez, é uma beatífica experiência do *amor fati*. Diante dessa chave interpretativa, podemos afirmar que Jesus de Nazaré e o “Crucificado”, tal como aparece nos textos de maturidade de Nietzsche, são duas figuras absolutamente distintas. Se aparentemente Jesus e “O Crucificado” constituem a mesma pessoa, são em verdade, a partir de um olhar atento, figuras intrinsecamente antagônicas, do ponto de vista ontológico e axiológico: o tal “Crucificado” não corresponde em hipótese algum a Jesus, tampouco seria uma expressão dos Evangelhos. Os elogios ao cristianismo primitivo se dão a partir de uma compreensão dos Evangelhos como prática, como modo de vida, como uma espécie de atitude diante do mundo. O evangelho do amor contra a teologia cristã. O amor à vida e a interioridade da experiência divina contra a edificação da Igreja. Talvez, no fundo, possamos estabelecer esses dois antagonismos. Mas tais pontos não são simples, nem pouco polêmicos.

Como podemos perceber na interpretação de Nietzsche, o “Crucificado” é um grande símbolo que aparece como o resultado de uma interpretação dos ensinamentos do fundador do cristianismo, mas, talvez por ser fecharem em um visão dogmática, não tenham podido aceitar verdadeiramente o amor como o pilar da experiência religiosa. O leitor de *O Anticristo* saber perfeitamente que é exatamente a figura de Paulo o alvo dessa crítica.

Dito tudo isso, resta afirmar que a figura misteriosamente chamada de o “Crucificado” nada mais seria do que um símbolo religioso que serve à fundamentação moral. Na leitura de Nietzsche, este símbolo substituiu Jesus ao longo do desenvolvimento da história do cristianismo, como uma espécie de outro sombrio de Jesus. Se compreendemos bem esse problema, devemos nos ater ao fato de que nem sempre nosso filósofo usa de maneira didática essa distinção: às vezes, a palavra Jesus pode significar em seus textos um valor negativo, quando Nietzsche critica o dispositivo moral que aproveita teologicamente da figura de Jesus para fundar uma doutrina coercitiva contra os instintos vitais.

Se por um lado temos uma oposição entre Jesus de Nazaré ao “Crucificado”, não fica, contudo, estabelecida uma relação de oposição entre Dioniso e Jesus. A pergunta que devemos agora fazer é se há uma relação direta ou indireta entre o que Nietzsche chama em seus textos de Dioniso e a figura de Jesus.

Voltemos a Dioniso. Ele é o deus que renasce na primavera após ser sacrificado por seus discípulos. Dioniso é o deus da sensualidade, da alegria, do amor à vida. Na descrição do pastor que sobe à colina e flagra o culto báquico, narrei apenas uma prática religiosa, não um fundamento teológico dessa prática. Não neguei, contudo, uma visão religiosa de mundo, uma visão filosófica que procura enxergar *para além da física* uma realidade anterior. Mas prestemos atenção a essa prática helênica tal como Nietzsche a vê: ela é livre de moralidade, ela torna divina e sensual toda dança, e celebra o corpo, juntamente com a perda da consciência, em seus rituais fechados aos iniciados. O que importa é o júbilo, a celebração da vida que renasce a cada estação da primavera, junto com o deus dilacerado.

Voltando ao cristianismo primitivo, os elogios à prática cristã evangélica não impedem nossa imaginação de aproximar Dioniso a Jesus (guardadas todas as diferenças, é claro), naquilo a que têm em comum: um modo de vida que jubila a vida, celebrando-a e não a negando. Aqui podemos antecipar uma distinção entre Jesus e o Cristianismo, mas não só uma distinção, uma oposição, sobretudo.

A prática evangélica por si mesma já seria uma manifestação jubilosa capaz de fortalecer o amor dos religiosos. Na ótica de Nietzsche, o pecado, a culpa, o

ressentimento, a intolerância para com as diferenças, são incoerentes a tal prática. São, pois, o fruto da teologia cristã, das igrejas cristãs, numa palavra, do cristianismo. Segundo uma das teses do livro *O Anticristo*, os teólogos e pregadores cristãos inventaram uma ideia segunda a qual Deus teria dado o seu filho como sacrifício para a remissão dos pecados humanos. Segundo o Nietzsche exegeta, esta ideia não estaria nos Evangelhos e seria exatamente contrária à seus ensinamentos¹⁶.

Permitam-me uma citação de Deleuze sobre o assunto. Ela está nas páginas 211-212 na edição portuguesa, Rés, de 2001, de seu brilhante livro *Nietzsche e a filosofia*:

(...) examine-se o que o Cristianismo chama “remissão”. Não se trata de modo algum de uma libertação da dívida, mas de um aprofundamento da dívida. Não se trata de modo algum de uma dor pela qual se paga a dívida, mas de uma dor pela qual nos vinculamos a esta, pela qual nos sentimos devedores para sempre¹⁷.

Até onde consigo ver, Nietzsche desejou entrever o Jesus vivo e preenchido pelo amor à vida a partir dos Evangelhos, e neste sentido, Nietzsche, crítico do cristianismo, coloca-se como cristão em um sentido específico do termo.

Algumas questões finais

Aos observamos bem as teses dos pensadores da teologia liberal do século XIX, mencionados no início deste texto, teremos de afirmar que não há nenhuma tese que seja efetivamente de Nietzsche, frente ao problema do Jesus histórico e à questão de o Cristo ter sido uma invenção de Paulo. Mas dentro de seu pensamento filosófico, tanto Cristo quanto Paulo aparecem como figuras hostis à *Vida*: é aí que está sua tese. A tentativa de afastar Jesus do apóstolo Paulo e derivar o cristianismo deste último, e não do primeiro, foi portanto uma tendência bastante comum aos historicistas do século de

¹⁶ NIETZSCHE, *O Anticristo*, p. 47.

¹⁷ DELEUZE. *Nietzsche e a filosofia*, p. 211-212.

Nietzsche. Se por um lado encontramos em Nietzsche uma tentativa de exegese, exercício que aprendeu nos anos de formação, suas contribuições a este respeito não são significativas¹⁸. Dentro deste contexto, o que chama a atenção não são, portanto, as contribuições de Nietzsche à crítica da teologia moderna, mas sua atitude perante a figura de Jesus, dentro de uma filosofia marcada pela crítica do cristianismo. Jesus é, diz o filósofo, “atraente no mais algo grau”¹⁹, e é compreendido como aquele que tem “o mais generoso coração”²⁰. Já Paulo é visto como um impostor, que encarnou o tipo que é *reverso do Salvador: é o gênio do ódio, o antípoda de Jesus*, são expressões presentes em seu livro dirigido contra *a maldição do cristianismo*. Segundo a exegese de Nietzsche, em seu livro *O Anticristo*, Paulo teria acrescentado ao cristianismo a) o conceito de sofrimento redentor, b) a doutrina do Juízo Final, c) a doutrina do culto com sacrifícios e a d) própria Igreja. Mas esta exegese não se sustenta na medida em que contra ela podem ser opostas as seguintes passagens: a) Mateus, 20/28, onde encontra-se a ideia do sofrimento redentor; b) Mateus, 25; c) Lucas 22/19; Mateus, 16/17²¹. Não é aí que os estudos de Nietzsche teriam algo de importante a acrescentar, mas na difícil relação que ele parece ter tido com a figura de Jesus e com a experiência religiosa dos Evangelhos. Resolver esta questão é tarefa que permite efetivamente tomar Nietzsche como filósofo da religião.

Referências

COPLESTON, F. *Nietzsche, filósofo da cultura*. Porto: Tavares Martins, 1979.

DELEUZE, G. *Nietzsche*. Lisboa: Rés, 2001.

MACKINTOSH, H. R. *Teologia Moderna: de Schleiermacher a Bultmann*. São Paulo: Novo Século, 2002.

NIETZSCHE, F. *A genealogia da moral*, tradução de Paulo César de Souza: São Paulo, Cia das Letras, 1998.

18 Ver a este respeito, COPLESTON, *Nietzsche, filósofo da cultura*, cap. VI.

19 NIETZSCHE, *Humano, demasiado humano*, §144.

20 NIETZSCHE, *Idem*, §235.

21 A este respeito, sugiro novamente a análise genial de Copleston, *op. cit.* Cap. VI e X.

- _____. *O Anticristo*. Trad. Paulo César de Souza, São Paulo: Cia das Letras, 2007.
- _____. *O nascimento da tragédia*. Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Cia das Letras, 1992.
- _____. *Humano, demasiado humano*. Trad. Paulo César de Souza, São Paulo: Cia das Letras, 2000.
- _____. *A visão dionisíaca do mundo*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- _____. *Ecce Homo*. Trad. Paulo César de Souza, São Paulo: Cia das Letras, 1995.
- _____. *Kritische Studienausgabe*, org. G. Colli e M. Montinari, MLinchen: DTV/Berlin-New York: Walter de Gruyter, vol. 13, 2003.
- MURAD, A. LIBANO, J. Batista. *Introdução à teologia: perfil, enfoques, tarefas*. São Paulo: Edições Loyola, 1996.
- ROBINSON, J. M. *Jesus according to the Earliest Witness*. Minneapolis: Fortress, 2007.
- SAFRANSKI, R. *Nietzsche, biografia de uma tragédia*. Trad. Lya Luft. São Paulo: Geração Editorial, 2001.