

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO PAULO  
ESCOLA DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**ADRIANO GERALDO DA SILVA**

**O CRISTIANISMO E NIETZSCHE:  
UMA POSSIBILIDADE FILOSÓFICA DE DIÁLOGO**

**GUARULHOS  
2016**

**ADRIANO GERALDO DA SILVA**

**O CRISTIANISMO E NIETZSCHE:  
UMA POSSIBILIDADE FILOSÓFICA DE DIÁLOGO**

Dissertação apresentada à Universidade  
Federal de São Paulo como requisito parcial  
para obtenção do título de Mestre em Filosofia  
Área de concentração: História da Filosofia  
Orientação: Prof. Dr. Juvenal Savian Filho

**GUARULHOS  
2016**

Silva, Adriano Geraldo da.

O Cristianismo e Nietzsche: uma possibilidade filosófica de diálogo /  
Adriano Geraldo da Silva. – 2016.  
115 f.

Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal de São  
Paulo, Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Guarulhos, 2016.  
Orientação: Prof. Dr. Juvenal Savian Filho.

Título em inglês: Christianity and Nietzsche: a philosophical possibility  
of dialogue

1. Filosofia. 2. Nietzsche. 3. Cristianismo. I. Juvenal Savian Filho. II. O  
Cristianismo e Nietzsche: uma possibilidade filosófica de diálogo.

**ADRIANO GERALDO DA SILVA  
O CRISTIANISMO E NIETZSCHE:  
UMA POSSIBILIDADE FILOSÓFICA DE DIÁLOGO**

Dissertação apresentada à Universidade  
Federal de São Paulo como requisito parcial  
para obtenção do título de Mestre em Filosofia  
Área de concentração: História da Filosofia

Aprovação: \_\_\_\_/\_\_\_\_/\_\_\_\_

---

Prof. Dr. Juvenal Savian Filho  
Universidade Federal de São Paulo

---

Prof. Dr. Juliano de Almeida Oliveira  
Faculdade Católica de Pouso Alegre

---

Prof. Dr. Ivo da Silva Júnior  
Universidade Federal de São Paulo

*Ao meu avô, José Andrade da Silva,  
cuja existência conheceu o ocaso quando  
eu ainda estava no primeiro semestre do  
mestrado. Minha homenagem àquele que  
sempre amou a sabedoria e o  
conhecimento, embora a vida não lhe  
tenha dado a oportunidade de estudar!*

## **AGRADECIMENTOS**

Agradeço aos meus pais, João e Dione, cuja simplicidade, paciência e amor sempre me motivaram na caminhada, acreditando e apostando em minhas decisões. Nada do que aprendi até hoje teria alguma validade se não fosse o exemplo, a perseverança e o esforço que me ensinaram desde a tenra idade.

Agradeço cordialmente ao meu orientador, Prof. Dr. Juvenal Savian Filho, por acreditar no meu trabalho desde o começo e por me conceder a honra de ser seu orientando. Agradeço principalmente pela paciência e pela dedicação com que me orientou neste período. Sinto-me grato e devedor por tudo que pude aprender e guardo no coração o cuidado que teve para comigo e com meu trabalho.

Agradeço ao estimado Prof. Dr. Juliano de Almeida Oliveira, que desde os tempos da graduação em Filosofia tem me acompanhado e me ensinado muito! Agradeço por todas as oportunidades e por toda a ajuda prestada, em diversos momentos, nestes anos. Agradeço principalmente por ter aceitado fazer parte de minha banca, fazendo-se presente em mais uma etapa importante de minha vida acadêmica e pessoal, e pelas generosas contribuições para com meu trabalho.

Agradeço cordialmente ao Prof. Dr. Ivo da Silva Júnior, que me honrou com sua presença na minha banca de qualificação e defesa. Seus apontamentos foram muito válidos e enriquecedores não apenas para a confecção do trabalho, mas me incentivaram na árdua tarefa de ler Nietzsche.

Agradeço à Daniela e ao Érick, da secretaria do Programa de Pós-Graduação da UNIFESP, pelo cuidado e generosidade no atendimento.

Agradeço à CAPES, Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior, pela bolsa concedida.

Agradeço ao Rogério e ao Rodrigo Godoi, por todo apoio e ajuda neste período, sem os quais não conseguiria percorrer este caminho. Foram presenças necessárias para que eu chegasse até o fim. Agradeço pela companhia e pela força de todos os momentos! De coração meu muito obrigado!

Agradeço aos amigos de sempre, cujo apoio e presença foram essenciais para mim: ao Prof. Benedito Afonso, pelo apoio incondicional; à Janua por ter me ajudado sempre que precisei; à querida Leila pelas infinitas oportunidades, pelo carinho e

incentivo, agradeço por acreditar em mim e no meu trabalho; ao Daniel Santini e ao Vanildo pelas oportunidades e pela amizade, também agradeço de coração.

Por fim, mas não por último, agradeço àquele que é fonte de sentido transbordante nos horizontes da existência, pela dádiva do caminho percorrido até aqui.

A todos que, de algum modo estiveram ao meu lado contribuindo para minha formação, agradeço de coração! Ainda que os nomes não estejam escritos aqui, estão, contudo, inscritos em meu coração. Meu muito obrigado!

“Cristianismo: a mais extravagante  
figuração do tema moral que a  
humanidade chegou até agora a escutar.”  
*Friedrich Nietzsche*

“Ao início do ser cristão, não há uma  
decisão ética ou uma grande ideia, mas o  
encontro com um acontecimento, com  
uma Pessoa que dá à vida um novo  
horizonte e, dessa forma, o rumo  
decisivo!”  
*Joseph Ratzinger (Bento XVI)*



## RESUMO

O presente trabalho se desenvolve em torno de três eixos que contribuem para uma análise da crítica feita por Nietzsche ao cristianismo, bem como para a possibilidade de conceber, em chave cristã, um diálogo com essa crítica. O primeiro dos três eixos remete aos textos do próprio Nietzsche, consistindo em uma leitura de conjunto das obras do filósofo, com o fim de identificar elementos explicitados por ele mesmo e que permitam visualizar o modo como se construiu sua compreensão do cristianismo. O segundo eixo consiste em um levantamento de dados filosófico-históricos que contribuem para interpretar, de um ponto de vista estrutural e contextual, a compreensão nietzschiana do cristianismo. O terceiro eixo, por fim, consiste na identificação do que seria algo como uma “condição fundamental” para um possível e filosoficamente relevante diálogo cristão com Nietzsche ou, mais precisamente, com a crítica nietzschiana ao cristianismo; para tanto, tomar-se-ão por base textos do filósofo Max Scheler e do teólogo Joseph Ratzinger. Em linhas gerais, tal diálogo requer, como dado inegociável, a clara consciência de que o cristianismo não é, em primeiro lugar, uma moral, assim como a fé cristã não nasce de uma decisão moral. No entanto, é também verdade que, em suas formas históricas, o cristianismo e as práticas cristãs individuais tornaram e ainda tornam opaca a autenticidade da experiência cristã. Vista sob esse aspecto, a crítica nietzschiana parece acertada e válida. É sobre essa saudável tensão entre uma compreensão que considera a experiência cristã autêntica e a experiência inautêntica da fé cristã reduzida a uma moral que se concentra este trabalho de mestrado.

**Palavras-chave:** Cristianismo; Nietzsche; Diálogo; Moral; Autenticidade.

## **ABSTRACT**

This work develops three axes that contribute to an analysis of Nietzschean critique of Christianity and it allows to conceive, under a Christian key, a dialogue with such critique. The first of the three axes, addressing to Nietzsche's own texts, consists in an overall reading of his works, from which we aim to identify explicit elements clearly communicated by Nietzsche himself and to visualize how his particular interpretation of Christianity was built. The second axis comprises an inventory of historical and philosophical data that helps interpreting, from a structural and contextual standpoint, Nietzsche's approach to Christianity. The third and final axis is an identification of what could be judged as a "fundamental condition" for a possible and philosophically relevant Christian dialogue with Nietzsche or, to be more precise, with Nietzschean critique of Christianity; therefore, texts written by the philosopher Max Scheler and the theologian Joseph Ratzinger served as basis. Generally speaking, such dialogue demands as a non-negotiable datum the clear consciousness that Christianity is not primarily a moral doctrine and that the Christian faith does not originate from a moral decision either. However, it is also true that, in their historical forms, Christianity and individual Christian practices have made the authenticity of Christian experience opaque. Considered from this standpoint, Nietzsche's critique seems precise and valid. This dissertation directs its attention to such healthy tension between an understanding of the authentic Christian experience and the inauthentic experience of the Christian faith reduced to a simple moral doctrine.

Keywords: Christianity; Nietzsche; Dialogue; Moral; Authenticity.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b>	<b>10</b>
<b>1 O CRISTIANISMO VISTO SOB A PERSPECTIVA DE NIETZSCHE</b>	<b>12</b>
1.1 ESCRITOS PRÉ-MORAIS	14
1.1.1 O Nascimento da Tragédia (1872)	14
1.1.2 Considerações Extemporâneas (1872-1876)	15
1.1.3 Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres (1878)	21
1.1.4 Aurora: reflexões sobre os preconceitos morais (1880-1881)	27
1.2 ESCRITOS MORAIS (1881-1888)	33
1.2.1 A gaia ciência (1881-1882)	33
1.2.2 Assim falava Zaratustra (1883-1885)	36
1.2.3 Para além de bem e mal (1885-1886)	41
1.2.4 Genealogia da moral (1887)	44
1.2.5 O caso Wagner (1888) e Crepúsculo dos ídolos (1888)	46
1.2.6 O Anticristo (1888)	47
1.2.7 Ecce homo (1888)	51
1.3 ALGUMAS CONSIDERAÇÕES CONCLUSIVAS	53
<b>2 MOTIVAÇÕES DA CRÍTICA NIETZSCHIANA AO CRISTIANISMO</b>	<b>59</b>
2.1 O LUGAR DO CRISTIANISMO NA ANÁLISE HISTÓRICA DE NIETZSCHE	59
2.2 A HISTORIOGRAFIA DO SÉCULO XIX E A CRÍTICA NIETZSCHIANA DO CRISTIANISMO	63
2.3 O CRISTIANISMO CRITICADO POR NIETZSCHE	70
<b>3 POSSIBILIDADE DE DIÁLOGO A PARTIR DO EVENTO CRISTÃO</b>	<b>80</b>
3.1 A PROBLEMÁTICA DO RESSENTIMENTO COMO ORIGEM DOS VALORES CRISTÃOS	83
3.2 O CRISTIANISMO AUTÊNTICO E AS CONSIDERAÇÕES NIETZSCHIANAS	95
<b>CONCLUSÃO</b>	<b>102</b>
<b>REFERÊNCIAS</b>	<b>105</b>

## INTRODUÇÃO

A filosofia nietzschiana é, em diversos aspectos e com um sentido propriamente filosófico, intrigante. Seja pelo diferentes estilos literários assumidos em suas obras, seja pelo tom ríspido contra algumas instituições que compõem a cena do século XIX, seja ainda por textos às vezes obscuros, Nietzsche é um pensador diante do qual dificilmente é possível deixar de tomar posição. A filosofia nietzschiana aparece como um momento único na história do pensamento, venerado por uns e repudiado por outros, mas sempre suscitando interrogações a respeito do sentido das mais variadas teorias e práticas, bem como permitindo o diálogo e mesmo o debate, uma vez que põe tais interrogações.

Na vasta gama de assuntos abordados por Nietzsche, destaca-se sua crítica do cristianismo. A vasta literatura que se formou em torno do assunto expressa muito bem a sua complexidade. Aliás, complexa é a própria compreensão nietzschiana do cristianismo, tornando ainda mais árduo o trabalho dos intérpretes, sobretudo pelos diferentes estilos literários por ele adotados, eminentemente o estilo aforismático.

Diante da crítica nietzschiana, reações cristãs surgiram já no fim do século XIX e início do século XX (como foi o caso de Max Scheler). Alguns autores cristãos recusaram qualquer possibilidade de diálogo com o pensamento de Nietzsche; outros abriram-se a tal possibilidade. É fato que, historicamente, à medida que diferentes formas de pensamento cristão se deixaram interpelar pelo texto nietzschiano, surgiram atitudes de abertura a ele ou de recusa dele, mas nem sempre dotadas de clareza quanto ao que seria inegociável na experiência cristã nem quanto ao teor dos textos do próprio Nietzsche. Surgiram, assim, tanto recusas categóricas a toda e qualquer aproximação com Nietzsche, como tentativas talvez descabidas de “conciliação” com o pensamento nietzschiano, chegando-se a pensar em algo com o qual certamente o filósofo não concordaria, quer dizer, um “Nietzsche cristão”. Contudo, outros pensadores cristãos se debruçaram com maior rigor filológico e filosófico sobre os escritos nietzschianos, bem como sobre o que seria nuclear na experiência cristã. Do trabalho desses pensadores surgiram alguns

elementos que parecem caracterizar filosoficamente a possibilidade de um diálogo cristão com Nietzsche. Dos diferentes pensadores que adotaram essa orientação, dois deles merecem destaque pela clareza filosófica que atingiram na compreensão do que seria tal diálogo: Max Scheler e Joseph Ratzinger (Bento XVI).

O presente trabalho procura desenvolver, então, uma análise que inicia pelo colhimento de elementos que parecem centrais na crítica nietzschiana do cristianismo, até chegar à condição essencial para um diálogo cristão filosoficamente relevante com o pensamento nietzschiano. Propõe-se aqui um caminho que parte dos textos de Nietzsche, passa por algumas interpretações filosófico-históricas da crítica nietzschiana ao cristianismo e chega à posição de Scheler e Ratzinger como “mediadores” de um possível diálogo.

Neste sentido, o trabalho é estruturado em três capítulos: o primeiro e mais extenso apresenta de modo panorâmico (sem nenhuma pretensão de totalidade nem de rigor exegético, mas apenas de formação de uma base textual segura) a compreensão do cristianismo ao longo das principais obras de Nietzsche, marcando principalmente a diferença que nela pode ser observada quanto à compreensão do cristianismo: de uma fase em que a crítica ao cristianismo é feita de modo mais esparso e menos homogêneo, o filósofo passa a uma fase mais madura em que a sua crítica consiste precisamente em associar cristianismo e moralidade. O segundo capítulo parte, então, da tese de que a crítica madura de Nietzsche ao cristianismo consiste em associá-lo à moral e procura apresentar algumas interpretações do que parecem ser as principais motivações para tal crítica. O terceiro capítulo, por fim, visa, por um lado, apresentar diferentes reações cristãs a Nietzsche e, por outro, encontrar em dois autores de reconhecimento unânime em vários cenários cristãos aquela (ou aquelas) que seria a “condição fundamental” para haver um diálogo cristão filosoficamente relevante com o pensamento nietzschiano: Max Scheler e Joseph Ratzinger (Bento XVI).

## 1 O CRISTIANISMO VISTO SOB A PERSPECTIVA DE NIETZSCHE

Neste primeiro capítulo, serão abordados, na ordem cronológica de sua redação, alguns dos trechos mais significativos de algumas das principais obras de Nietzsche em que transparece sua compreensão do cristianismo. O objetivo é constituir uma base textual para a reflexão que virá nos capítulos seguintes, tal como enunciado na Introdução.

Dados os limites de uma pesquisa de mestrado e os objetivos deste trabalho, a presente pesquisa não pretende ser exaustiva, realizando uma exegese de todo o conjunto da obra nietzschiana, mas apenas fazer sobressair certo conjunto de características que Nietzsche atribui ao cristianismo, principalmente na associação entre cristianismo e moralidade. Com efeito, parece possível defender que há duas fases na compreensão nietzschiana do cristianismo, distinguidas precisamente pelo tema da moralidade: na primeira fase, Nietzsche refere-se esparsamente ao cristianismo e sem um elemento predominante e homogeneizador; na segunda fase, as referências ao cristianismo são explicitamente marcadas pela sua associação com a moral.

Com o fim de permanecer o mais próximo possível dos textos mesmos de Nietzsche e sem sobrepor a eles perspectivas externas, optou-se, neste primeiro capítulo, por recorrer a comentadores apenas no que pareceu ser o mínimo necessário para obter clareza na leitura dos próprios textos do filósofo. Com efeito, são muitas as interpretações a respeito da filosofia de Nietzsche e de sua análise do cristianismo. Procurou-se aqui concentrar a atenção nos textos do próprio filósofo, sem, contudo, pretender algo como uma “leitura não orientada” – o que talvez seja impossível –, mas, digamos, “minimamente orientada”.

O capítulo propõe a divisão da obra nietzschiana em dois momentos: um momento pré-moral, no qual a leitura de Nietzsche sobre o cristianismo ainda não se encontrava em plena maturidade, e um segundo momento, de maturidade, no qual é

explícita a associação entre cristianismo e moral. A exposição se dará com uma ênfase particular na segunda fase, a qual, por sua vez, serve como instrumento inclusive para a leitura das obras da primeira fase<sup>1</sup>.

Esta escolha é feita pelo fato de não parecer equivocado pensar que é na segunda fase, da maturidade, que Nietzsche desenvolve de modo preciso sua crítica ao cristianismo. Assim, a exposição de algumas ocorrências da compreensão do cristianismo na primeira fase do pensamento de Nietzsche visa apontar para o desenvolvimento pelo qual passou essa compreensão no tempo.

---

<sup>1</sup> Serão utilizados como referências alguns prefácios escritos na fase madura do pensamento nietzschiano, bem como sua autobiografia *Ecce Homo*, justamente para mostrar o modo pelo qual ele mesmo indicou o sentido de sua compreensão do cristianismo desde o início de sua obra, quando de sua juventude intelectual.

## 1.1 ESCRITOS PRÉ-MORAIS (1872-1881)

Neste primeiro momento do pensamento e da obra de Nietzsche, sua filosofia madura ainda não se encontra completamente delineada, tal como ocorrerá a partir da década de 1880. Justamente por este fato, optou-se em intitular as obras deste primeiro momento de “Escritos Pré-Morais”, uma vez que, a partir da década de 1880, o cristianismo será associado radicalmente à moralidade. Com efeito, antes desse período, a posição de Nietzsche a respeito do cristianismo ainda não se encontra bem definida e a fé cristã ainda não é tomada como uma moral. Aliás, o cristianismo sequer constitui um “problema” denso na primeira fase; e são raras as citações nas quais Nietzsche se refere de modo explícito à fé cristã. Observa-se, então, que é gradual a intensificação do modo como Nietzsche trata essa temática, até desembocar na fase moral, quando o cristianismo é finalmente entendido como um fenômeno de caráter moral.

### 1.1.1 *O Nascimento Da Tragédia (1872)*

Na obra *O Nascimento da Tragédia*, Nietzsche ainda não procede a uma crítica do cristianismo como fará no segundo momento de sua filosofia, ou seja, associando-a à moralidade. Isso se confirma pelo modo como o próprio filósofo, no olhar retrospectivo e registrado no *Ensaio de autocrítica* por ele acrescentado em 1886 a *O Nascimento da Tragédia*, ressignifica o seu silêncio sobre a religião cristã na primeira fase de seu pensamento:

Talvez onde se possa medir melhor a profundidade desse pensador antimoral seja no precavido e hostil silêncio com que no livro inteiro se trata o cristianismo – o cristianismo como a mais extravagante figuração do tema moral que a humanidade chegou até agora a escutar (Nietzsche, 2007, p. 17).



A citação acima permite defender que é somente da perspectiva de sua filosofia madura que se pode aquilatar a real compreensão de Nietzsche no tocante ao cristianismo: extravagante figuração do tema moral, contraposta à arte, que, por sua vez, seria a “atividade propriamente metafísica do homem” (Nietzsche, 2007, p. 16), uma vez que “a existência do mundo só se justifica como fenômeno estético” (Nietzsche, 2007, p. 16). A arte é entendida aqui como expressão da própria vida<sup>2</sup>, “pois toda a vida repousa sobre a aparência, a arte, a ilusão, a ótica, a necessidade do perspectivístico e do erro” (Nietzsche, 2007, p. 17).

No prefácio de 1886 ao *Nascimento da Tragédia* encontra-se ainda a visão do cristianismo como algo oposto à arte e, por consequência, à vida, pois o cristianismo figura a moral, “a mais perigosa e sinistra de todas as formas possíveis de uma ‘vontade de declínio’” (Nietzsche, 2007, p. 17). Numa palavra, a leitura realizada pelo próprio Nietzsche anos depois da primeira edição dessa sua obra torna sinônimos cristianismo e moral.

### 1.1.2 *Considerações Extemporâneas (1872-1876)*

Publicadas de 1872 a 1876, as *Considerações Extemporâneas* “são obras de um Nietzsche ainda não inteiramente definido quanto à direção filosófica que tomaria posteriormente, principalmente em relação ao cristianismo” (Barbuy, 2005, p. 57). São, todavia, “integralmente belicosas” (Nietzsche, 1987, p. 71), no sentido que tem como objetivo de crítica figuras específicas do cenário intelectual alemão do século XIX.

---

<sup>2</sup> “Por trás de semelhante modo de pensar e valorar, o qual tem de ser adverso à arte, enquanto ela for de alguma maneira autêntica, sentia eu também desde sempre a hostilidade à vida, a rancorosa, vingativa aversão contra a própria vida” (Nietzsche, 2007, p. 17).

Das quatro *Considerações*, destaca-se, na primeira, a crítica a David Friedrich Strauss, principalmente por sua obra *Da antiga e da nova Fé*, considerada por Nietzsche como o marco fundador de uma religião burguesa<sup>3</sup>:

No es ciertamente un espíritu heroico el que palpita en las páginas de *La antigua y la nueva fe*; es, por el contrario, un espíritu aburguesado, superficial, satisfecho de las comodidades que una sociedad materialista ha sabido crear y que quiere modernizar el cristianismo para ponerle a tono con las muelles costumbres de su tempo (Nietzsche, 1932, p. 11).

O contexto no qual se insere esta *Consideração* é a Alemanha pós-guerra franco-prussiana, quando, apesar da vitória da Alemanha no campo bélico, havia um declínio no campo cultural. A cultura da época era de originalidade duvidosa, tida por Nietzsche como profundamente dependente ainda da cultura francesa (cf. Nietzsche, 1932, p. 4), o que significava que não se produzia, no meio intelectual, uma cultura original, mas apenas um aglomerado de informações que eram retidas pelos chamados pseudo-intelectuais. Neste contexto surge como figura idealizadora de uma pseudocultura o chamado filisteu<sup>4</sup>, termo aplicado de modo eminente a David Strauss<sup>5</sup>, caracterizado por Nietzsche como fundador de uma religião do porvir<sup>6</sup>, marcada pelo fanatismo, e em cujo escrito a cultura filisteia celebrava seu triunfo (cf. Nietzsche, 1932, p. 47). David Strauss havia tentado dar um salto para a nova fé, fundando-a na ciência<sup>7</sup>. Porém, este feito para Nietzsche ganhava conotações de uma ingenuidade infantil, uma vez que, embora tentasse fundar uma

---

<sup>3</sup> Com a expressão *religião burguesa*, Nietzsche refere-se à religião vista sob a perspectiva da intelectualidade de sua época, mais especificamente a religião pautada por esquemas racionalistas e cientificistas, os quais seriam a marca da cultura declinante de seu tempo.

<sup>4</sup> Termo utilizado para expressar a oposição ao artista e ao homem culto. A expressão tornou-se consagrada em Nietzsche e, com ela, o filósofo se referia à cultura intelectual que proliferava principalmente entre os estudantes: “La palabra *filisteo* está tomada, como todos sabemos, de la vida estudiantil, y quiere designar, en su sentido más general, pero completamente popular, lo contrario del hijo de las Musas, del artista, del verdadero hombre culto (...). En esta falta de conocimiento de sí mismo está casi persuadido de que su ‘cultura’ es justamente la más completa expresión de la neta cultura alemana” (Nietzsche, 1987, p. 8). Sua marca principal era o caos de estilos que marcava profundamente a cultura alemã de então: “el Pueblo alemán de nuestros días vive precisamente esta caótica confusión de todos los estilos” (Nietzsche, 1932, p. 6).

<sup>5</sup> “David Strauss hace confesiones sobre la cultura del filisteo de dos modos: por la palabra y por la acción; por la palabra del sectario y por la acción del escritor” (Nietzsche, 1987, p. 16).

<sup>6</sup> “El filisteo como fundador de una religión del porvenir, ésta es la nueva fe en su forma más incisiva” (Nietzsche, 1932, p. 19).

<sup>7</sup> “Este nuevo evangelio, que se designa a sí mismo simplemente como el resultado, penosamente adquirido, de largos estudios en el dominio de la historia y de la ciencia” (Nietzsche, 1932, p. 32).

religião com fundamentação puramente humana, Strauss continuava na esteira do próprio cristianismo, prolongando-o<sup>8</sup> sem nenhuma originalidade (cf. Barbuy, 2005, p. 60). Nietzsche o fato de David Strauss propor uma fé profundamente marcada pela razão, indo ao encontro dos anseios dos intelectuais de seu tempo, os quais, segundo Nietzsche, não representavam uma intelectualidade viva e preocupada com o verdadeiro desenvolvimento cultural alemão. Nota-se, assim, que não há uma crítica explícita de Nietzsche ao cristianismo nesta *Consideração*, mas à tentativa intelectual da época, representada principalmente por Strauss, de tornar a fé cristã racionalmente plausível.

A segunda *Consideração* aborda o problema dos estudos históricos e sua incidência sobre a cultura de então. Nietzsche classificou a segunda *Consideração* como crítica direta ao modo pelo qual a ciência é utilizada e aplicada aos diversos setores da vida, o que se configura como uma verdadeira doença e sintoma da *décadence* (cf. Nietzsche, 1987, p. 71).

É neste sentido que Nietzsche “apresenta-nos a cultura histórica de sua época orientando-nos numa seca perspectiva científica, hostil à vida” (Barbuy, 2005, p. 61).

*Tenemos necesidad de la historia para vivir y obrar, y, no para desviarnos negligentemente de la vida y de la acción, o acaso para adornar una vida egoísta y una conducta cobarde y perversa* (Nietzsche, 1932, p. 71).

*La historia, considerada como ciencia pura soberana, sería, para la humanidad, una especie de balance y conclusión de la vida. La cultura histórica, por lo contrario, no es bienhechora ni está llena de promesas para el porvenir sino cuando costea una nueva y potente corriente de vida, una civilización en formación; por consiguiente, sólo cuando está dominada y conducida por un poder superior y no domina ni se conduce a sí misma* (Nietzsche, 1932, p. 81).

Mas esta visão histórica, denunciada por Nietzsche, teria um efeito esterilizante para a religião (cf. Barbuy, 2005, p. 61). Nietzsche denuncia que a religião, transformada em um saber histórico, dissecada pelos estudos e pela razão acabará

---

<sup>8</sup> Nietzsche, em sua análise, revela que não somente Strauss, com sua nova fé, mas o próprio repertório intelectual do século XIX seriam construções apenas aparentemente opostas ao cristianismo, enquanto em suas entrelinhas desenhava-se uma profunda continuidade com o mesmo (cf. Moura, 2005, p. 60).

se destruindo (Nietzsche, 1932, p. 118). Destaca-se a relação entre a teologia de seu tempo com a ciência histórica, caracterizada como uma relação ingênua, cujo cerne se constitui na autocompreensão a partir da racionalidade histórica. Este tratamento histórico-racional da religião cristã é, de acordo com Nietzsche, o cerne da distinção entre a ideia do cristianismo e suas múltiplas aparências<sup>9</sup>, de modo que o que de fato conhecemos é uma multiplicidade de manifestações de um espírito ou de uma ideia cristã que se distinguem da *essência* própria da mesma religião<sup>10</sup>. A conclusão deste processo, para Nietzsche, é evidente, e nela encontramos novamente o motivo da repulsa de Nietzsche pelo cristianismo:

Lo que ha sucedido con el cristianismo, a saber, que bajo la influencia del tratamiento histórico ha ido empalideciendo y haciéndose antinatural, hasta que, por fin, se ha disuelto en una pura ciencia sobre el cristianismo, y, por tanto, ha muerto, puede suceder, con tal método, con todo lo que posee la vida (Nietzsche, 1932, p. 120).

A terceira e a quarta das *Considerações Extemporâneas* expressam uma continuidade do pensamento nietzschiano, que elege duas figuras nas quais ele mesmo se vê refletido<sup>11</sup>:

Na terceira e na quarta extemporâneas, como indícios de um conceito superior de cultura, de restauração do conceito de cultura, duas figuras do mais duro egoísmo, da mais dura formação de um ego, tipos intempestivos por excelência, cheios de soberano desprezo contra tudo o que em torno se chamava império, educação, cristianismo, Bismark, êxito – Schopenhauer e Wagner ou, numa palavra, Nietzsche... (Nietzsche, 1987, p. 71).

---

<sup>9</sup> “Es posible que, en cierto tiempo, la filosofía hegeliana, cuya humareda llena aún ciertos cerebros viejos, favorezca la difusión de esta ingenuidad, de suerte que se establezca, por ejemplo, una diferencia entre la idea del cristianismo y sus apariencias múltiples e imperfectas” (Nietzsche, 1932, p. 119).

<sup>10</sup> Entonces se tratará de hacernos creer que esta idea encuentra un placer maligno en manifestar-se bajo formas más puras, para terminar por escoger la forma más clara y transparente, hasta el punto de hacerse apenas visible, en el cerebro del actual theologus liberalis vulgaris” (Nietzsche, 1932, p. 119). Por *theologus liberalis vulgaris* Nietzsche parece entender o teólogo cujo pensamento é predominantemente racional ou que pensa sua fé a partir de princípios puramente racionais.

<sup>11</sup> Pode ser lembrado aqui outro trecho de *Ecce Homo*, no qual Nietzsche afirma: “agora que volto o olhar desde certa distância às situações das quais esses escritos são testemunho, não gostaria de negar que, no fundo, só falam de mim” (Nietzsche, 1987, p. 74).

Em *Shopenhauer, o educador* (1874), Nietzsche apresenta os primeiros indícios da associação entre cristianismo e moral, percebendo que há relação entre a origem da moral de seu tempo e o próprio desenvolvimento do cristianismo. Esta ideia permanecerá de modo efetivo no pensamento nietzschiano até a interrupção de seus escritos.

*El cristianismo, por la elevación de su ideal, venció de tal modo a todos los antiguos sistemas de moral y la moral natural que reinaba igualmente en todos estos sistemas, que enfrente a esta moral natural los sentidos se han embotado hasta la náusea; después, aun admitiendo esta cualidad superior sin ser capaz de realizarla, no se podía ya volver al bien y a la grandeza, es decir, a la virtud antigua, por mucho que se quisiera* (Nietzsche, 1987, p. 164-165).

Nos parágrafos posteriores, Nietzsche faz uma distinção de grande interesse em sua compreensão do cristianismo. Como diz Barbuy, Nietzsche examina “o cristianismo como possível caminho de elevação e acaba por distinguir cristianismo autêntico e cristianismo político. O primeiro seria um caminho de superação, mas em parte alguma é encontrado; o segundo leva a caminhos opostos, corrompido e degenerado como se encontra” (Barbuy, 2005, p. 67). No texto abaixo, tirado da terceira consideração extemporânea, Nietzsche se expressa com relação ao cristianismo referindo-se ao que chama de a sua *essência*, tratando-o como necessidade de cultura e como gênese do sagrado:

*El cristianismo es ciertamente la revelación más pura de esta necesidad de cultura y de la génesis siempre renovada del santo. Pero, como ha sido utilizado de cien maneras para hacer que los molinos den vueltas (los molinos de los poderes públicos), poco a poco se ha corrompido hasta la medula, se ha hecho hipócrita y embustero y ha degenerado hasta llegar a estar en contradicción con su idea primitiva* (Nietzsche, 1987, p. 206).

O problema, segundo Nietzsche, é que no seu desenvolvimento histórico, o cristianismo, maculado pelas lutas seculares do Estado, perdeu sua autenticidade, de modo que em seu tempo Nietzsche já não percebia mais a característica cristã primordial.

Na quarta consideração extemporânea, Nietzsche continua a tarefa de apresentar, agora em Richard Wagner, uma possibilidade alternativa para a cultura de então:

Mas essa época é vulgar, pois venera, como se constata nos dias de hoje, o que as épocas nobres anteriores desprezavam (...). Assim os eruditos e filósofos atuais não utilizam a sabedoria da Índia e da Grécia para sua própria sabedoria e serenidade: seu trabalho deve servir meramente para produzir no presente uma ilusória fama de sabedoria (Nietzsche, 2009, p. 79).

Não obstante, no acontecimento de Bayreuth, Nietzsche vê um evento da mais profunda magnitude, profundamente reconstrutor de uma cultura que, após as cinzas, volta a mostrar a sua força. Seria Wagner, em Bayreuth, o signo de renascimento da cultura alemã, um extemporâneo, que contraria todas as expectativas de então (cf. Nietzsche, 2009, p. 40).

Novamente Nietzsche faz sobressair a ciência histórica e a própria Filosofia do século XIX, as quais seriam caracterizadas como versões disfarçadas do cristianismo. Ainda, a História e a Filosofia, desdobramentos da ideia cristã (corrompida em sua essência, como já foi afirmado antes), seriam sempre uma teodiceia cristã<sup>12</sup> disfarçada e constituiriam empecilhos para a renovação cultural que Nietzsche almejava.

Não fosse a História sempre uma teodiceia cristã disfarçada, fosse ela escrita com maior justiça e ardor da compaixão, então seria ela verdadeiramente a menos própria a desempenhar o papel que desempenha hoje: servir de ópio contra toda a transformação e renovação. O mesmo ocorre com a Filosofia (Nietzsche, 2009, p. 57).

Diante deste quadro, Nietzsche apresenta Wagner como arauto de uma nova ordem cultural, o qual havia por primeiro pressentido a situação de perigo dos dias de então (cf. Nietzsche, 2009, p. 89). Seria Wagner o princípio de uma reviravolta na concepção de cultura<sup>13</sup> que superaria os limites impostos pela História e pela Filosofia.

---

<sup>12</sup> Teodicéia quer, aqui, justamente explicar a atitude de juízo sobre a história humana e sobre o mundo.

<sup>13</sup> “(...) e mesmo hoje existem homens para os quais as atuais instituições não satisfazem – e é isto precisamente o que Bayreuth testemunha. Aqui temos espectadores preparados e iniciados, a emoção de homens que se encontram no auge de sua alegria e nela sentem concentrado todo o seu ser, a fim de se deixar fortalecer pelo mais amplo e mais alto querer; encontramos o mais total sacrifício dos artistas e o espetáculo dos espetáculos, o vitorioso criador de uma obra que resume uma plenitude de vitoriosos atos de arte” (Nietzsche, 2009, p. 62-63).

### 1.1.3 *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres (1878)*

*Humano, demasiado humano* apresenta traços de uma crescente maturação no pensamento nietzschiano a respeito do cristianismo. No aforismo 113, Nietzsche expressa seu espanto com as características do cristianismo e com o fato de que, sendo uma religião, tal como se apresenta, se mantenha ainda em seu tempo com uma força considerável:

Quando, numa manhã de domingo, ouvimos repicarem os velhos sinos, perguntamos a nós mesmos: mas será possível? Isto se faz por um judeu crucificado há dois mil anos, que se dizia filho de Deus. Não existe prova para tal afirmação. Em nossos tempos, a religião cristã é certamente uma antiguidade que irrompe de um passado remoto, e o fato de crermos nessa afirmação – quando normalmente somos tão rigorosos no exame de qualquer pretensão – é talvez a parte mais antiga dessa herança. Um deus que gera filhos com uma mortal; um sábio que exorta que não se trabalhe, que não mais se julgue, mas que se atente aos sinais do iminente fim do mundo; uma justiça que aceita o inocente como vítima substituta; alguém que manda seus discípulos beberem seu sangue; preces por intervenções miraculosas; pecados cometidos contra um deus expiados por um deus; medo de um além cuja porta de entrada é a morte; a forma da cruz como símbolo, num tempo que já não conhece a destinação e a ignomínia da cruz – que estremecimento nos causa tudo isso, como o odor vindo de um sepulcro antiquíssimo! Deveríamos crer que ainda se crê nessas coisas? (Nietzsche, 2000, p. 194).

O texto do aforismo 113 concentra a reflexão sobre a religião cristã em três eixos principais, abordados no decorrer da obra: a) o problema da necessidade de redenção e seus desdobramentos; b) a relação entre cristianismo e História (distinção entre cristianismo e pensamento grego; Modernidade como prolongamento do cristianismo; problema escatológico); c) a figura do cristão.

Nietzsche esclarece o primeiro eixo, referente à necessidade de redenção, no aforismo 132, questionando aquilo que lhe parecia ser o fenômeno típico da alma cristã ou, precisamente, a “necessidade de redenção”. Seria próprio do tipo cristão esta necessidade de redenção como uma necessidade verdadeiramente psicológica, embora esta explicação não seja aceita pelos teólogos, os quais, para assegurarem a preservação da religião, recusam-se ler este estado de espírito pela via da

psicologia, sempre posta, por eles, em descrédito (Nietzsche, 2000, p. 100). Nietzsche explica, porém, pela via da consciência<sup>14</sup>, tal necessidade de redenção. Primeiramente existe uma consciência humana sobre sua situação, de modo a perceber que há uma tendência para o que é baixo e para as ações baixas:

O ser humano está consciente de certas ações que, na hierarquia corrente das ações, acham-se num nível bastante baixo, e descobre em si mesmo um pendor para estas ações, que lhe parece quase tão imutável quanto o seu ser (Nietzsche, 2000, p. 101).

Após esta tomada de consciência, surge o desejo de experimentar as ações consideradas louváveis e, ao mesmo tempo, o ser humano angustia-se diante da impossibilidade de realizar tais ações ao reconhecer a própria baixaza:

Como gostaria de experimentar aquela outra espécie de ações que no conceito geral são reconhecidas como as mais elevadas e sublimes, como gostaria de se sentir pleno da boa consciência que deve acompanhar um modo de pensar desinteressado! Mas infelizmente permanece no desejo: o descontentamento por não satisfazê-lo se soma a todos os outros tipos de descontentamento que nele despertaram a sua sina ou as consequências daquelas ações chamadas más; de forma que nasce um profundo mal-estar, juntamente com a busca por um médico que possa suprimir este e suas causas (Nietzsche, 2000, p. 101).

Percorrido este itinerário, Nietzsche se interroga acerca das causas do mal-estar provocado pela impossibilidade de ascender à condição de realização do desejo:

Este estado não seria sentido com tanta amargura se o homem apenas se comparasse a outros com imparcialidade; pois então não teria razão de ficar especialmente descontente consigo mesmo, carregaria apenas uma parte do fardo geral da insatisfação e imperfeição humana. Mas ele se compara com um ser que sozinho é capaz de todas as ações chamadas altruístas, e que vive na contínua consciência de um modo de pensar desinteressado: Deus; é porque olha nesse espelho claro que o seu ser lhe parece tão turvo, tão incomumente deformado (Nietzsche, 2000, p. 101).

---

<sup>14</sup> “A consciência é uma capacidade que se apercebe da condição propriamente humana e oferece-lhe ideais metafísicos, criados para satisfazer as necessidades e anseios mais profundamente humanos, por isso ela torna-se criadora de novas situações, às quais correspondam aos anseios humanos, situações estas que acabam por servir-lhe de ideal” (cf. Fink, 1988, p. 51).



Os desdobramentos desta consciência propiciam o ambiente perfeito para o nascimento da ideia de redenção e de redentor, capaz de retirar-lhe a culpa à medida que anula os efeitos do medo da justiça divina e das penas por ela imputadas (Nietzsche, 2001, p. 101).

Desta necessidade ante a impossibilidade de realizar ações altruístas, ante a comparação vertical que coloca o homem em face de um ser absolutamente perfeito e ante a angústia da consciência de sua condição baixa e egoísta, os cristãos desenvolvem o conceito de redenção, talvez o mais elaborado dentre as religiões, na figura do próprio Deus (suma perfeição) que se torna homem (num gesto do maior altruísmo possível) para, morrendo, recuperar nossa dignidade e reconstituir nossa relação com o divino. Esta é a redenção que cumpre os requisitos necessários para a superação do estado psicológico descrito no aforismo em questão. Nietzsche a retoma no aforismo 141:

Aos poucos, no curso de uma longa vida no interior do natural, ele se sente tão oprimido por esse fardo de pecados que são necessários poderes sobrenaturais para lhe tirar esse fardo; e com isto surge em cena a já referida necessidade de redenção, que não corresponde em absoluto a uma pecaminosidade real, e sim imaginária (Nietzsche, 2000, p. 110).

O segundo eixo, sobre a relação entre cristianismo e História, é trabalhado por Nietzsche a partir de dois pontos: a) diferenciação entre cristianismo e cultura grega; b) a consideração escatológica cristã na visão histórica do homem e do cosmos.

Primeiramente, no aforismo 114, Nietzsche, fazendo uma contraposição com a religião cristã, apresenta as características dos gregos, cuja relação com o divino não se dava de modo subalterno:

Os gregos não viam os deuses homéricos como senhores acima deles, nem a si mesmos como servos abaixo dos deuses, como faziam os judeus. Eles viam apenas o reflexo, por assim dizer, dos exemplares mais bem-sucedidos de sua própria casta, um ideal, portanto, e não o oposto de seu próprio ser. Sentiam-se aparentados uns aos outros, havia um interesse mútuo, uma espécie de simpatia (Nietzsche, 2000, p. 94).

O cristianismo, na ótica de Nietzsche, compreendeu o homem desde o princípio como necessitado de uma força transcendente a si mesmo, submisso a uma providência divina e incapaz de tomar para si as rédeas de sua existência. Além disso, para o homem submisso e desprovido de qualquer mérito, fez brilhar uma misericórdia que vem ao encontro de sua miséria, como gratuidade divina em favor da condição humana. Neste fato, viu Nietzsche um profundo desprezo pela natureza humana, encarada como oposta ao divino e dotada de uma meta irrealizável por força própria, solicitando, portanto, o socorro da graça, ao passo que, para os gregos, o divino não passava de um protótipo ideal.

Já o cristianismo esmagou e despedaçou o homem por completo, e o mergulhou como num lodaçal profundo: então, nesse sentimento de total abjeção, de repente fez brilhar o esplendor de uma misericórdia divina, de modo que o homem surpreendido, aturdido pela graça, soltou um grito de êxtase e por um momento acreditou carregar o céu dentro de si. Sobre este excesso doentio do sentimento, sobre a profunda corrupção da mente e coração que lhe é necessária, agem todas as invenções psicológicas do cristianismo: ele quer negar, despedaçar, aturdir, embriagar, e só uma coisa não quer: a medida; por isso é, no sentido mais profundo, bárbaro, asiático, pouco nobre e nada helênico (Nietzsche, 2000, p. 94-95).

A diferenciação entre cristianismo e pensamento grego possibilitam retomar o problema da relação entre cristianismo, ciência moderna e escatologia.

No aforismo 128, intitulado *Promessas da ciência*, Nietzsche afirma que

a ciência moderna tem por meta o mínimo de dor possível e a vida mais longa possível – ou seja, uma espécie de eterna beatitude, sem dúvida bastante modesta, se comparada às promessas religiosas (Nietzsche, 2000, p. 98-99).

Pouco antes, no aforismo 119, Nietzsche escrevera que promessas semelhantes foram realizadas pelo cristianismo, o qual sempre se dispôs a aliviar os corações dos homens de seus problemas mais naturais. Todavia, este alívio, no cristianismo, só é possível num momento posterior, visto que primeiramente o cristianismo oprime para, depois, oferecer o alívio prometido (Nietzsche, 2000, p. 96).

Em ambos os aforismos, referentes à ciência e ao cristianismo, uma ideia é constante: a esperança em uma vida futura e plena. A ciência a busca por suas

conquistas, o que levará Nietzsche a afirmar que a ciência moderna é mero prolongamento do próprio cristianismo, na medida em que estabelece uma visão escatológica, ainda que imanente, para a civilização herdeira de seu progresso. Contudo, esta mesma visão escatológica presente na ciência torna-se, no cristianismo, fundamento para uma moral que visa puramente o futuro, em detrimento do agora, da plenitude da vida posterior e em negação da vida atual. Este é o sentido do oprimir o coração para aliviá-lo, tendo em vista um fim posterior. Ciência e cristianismo acabam se tornando duas faces da mesma moeda. A aparente negação do cristianismo pela ciência esconde, em suas entrelinhas, o mesmo motivo impulsionador que inspirou o cristianismo a estabelecer a visão futura como a visão ideal para ser abraçada.

Essa retomada da relação entre cristianismo, história, ciência e escatologia, em *Humano, demasiado humano*, permite a Nietzsche identificar o que ele considerava como traços típicos do caráter cristão. O aforismo 115 mostra, a partir das características gerais das pessoas religiosas, a vantagem de ter uma religião, dadas as singularidades destas pessoas:

Existem pessoas sóbrias e eficientes, às quais a religião está pregada como uma orla de humanidade superior: estas fazem muito bem em permanecer religiosas, pois isso as embeleza. – Todos os homens que não entendem de um ofício qualquer das armas – a boca e a perna contam como armas – se tornam servis: para eles a religião cristã é útil, pois nela o servilismo toma o aspecto de uma virtude cristã e fica espantosamente embelezado. – Pessoas para quem a vida cotidiana é muito vazia e monótona se tornam facilmente religiosas: isto é compreensível e perdoável, mas elas não têm o direito de exigir religiosidade daquelas para quem a vida não transcorre cotidianamente vazia e monótona (Nietzsche, 2000, p. 95).

Visto por esta perspectiva, o cristianismo seria a religião de pessoas fracas e incapazes, cuja força para a luta, sendo necessária para a sobrevivência, é substituída por outro modo de autoafirmação. No aforismo 116 de *Humano, demasiado humano*, Nietzsche apresenta mais algumas características peculiares dos cristãos:

Se o cristianismo tivesse razão em suas teses acerca de um Deus vingador, da pecaminosidade universal, da predestinação e do perigo de uma danação eterna, seria um indício de imbecilidade e falta de caráter não se tornar padre, apóstolo ou eremita e trabalhar, com temor e tremor, unicamente pela própria salvação; pois seria absurdo perder assim o benefício eterno, em troca da comodidade temporal.

Supondo que se creia realmente nessas coisas, o cristão comum é uma figura deplorável, um ser que não sabe contar até três, e que, justamente por sua incapacidade mental, não mereceria ser punido tão duramente quanto promete o cristianismo (Nietzsche, 2000, p. 95).

Neste aforismo, Nietzsche mostra, com seu típico tom, que o cristão é, antes de tudo, alguém com fortes problemas intelectuais, uma vez que crê em pontos doutrinários considerados por ele absurdos. O cristão seria, verdadeiramente, deplorável.

O aforismo 141 aponta para a necessidade de uma luta interna como uma outra característica peculiar dos cristãos. Para Nietzsche, na tentativa de tornar a vida mais agradável, alguns tipos irão criar esses demônios interiores, para que a vida não seja tomada pelo marasmo.

O meio mais comumente empregado pelo santo e asceta, para tornar a própria vida ainda suportável e interessante, consiste na guerra ocasional e na alternância de vitória e derrota. Para isso precisa de um adversário, e o encontra no chamado inimigo interior. Pois ele utiliza sua própria tendência à vaidade, a sede de glória e domínio, e também seus apetites sensuais, para poder considerar sua vida uma contínua batalha e a si mesmo um campo de batalha, no qual lutam, com êxito variado, bons e maus espíritos (Nietzsche, 2000, p. 108).

O cristianismo se caracteriza ainda por eleger a sensualidade<sup>15</sup> como fonte desses demônios que atormentam o ser humano e com os quais é preciso estabelecer uma guerra constante, de tal modo que os santos cristãos, diante dos não santos, pareçam dotados de uma força sobrenatural:

A fantasia de muitos santos cristãos foi incomumente obscena; graças à teoria de que esses apetites eram verdadeiros demônios que lhes assolavam o íntimo, não se sentiam muito responsáveis por eles; a este sentimento devemos a franqueza tão instrutiva de suas confissões. Era de seu interesse que tais lutas

---

<sup>15</sup> O termo *sensualidade*, aqui empregado por Nietzsche, é mais amplo do que *sexualidade* e remete ao sensualismo, uma tese que poderia ser explicada como afirmação na capacidade de os sentidos dizerem algo correspondente ao objeto, oferecendo à mente o substrato para o pensamento. Em outras palavras, “os sentidos não mentem” (Riccardi, 2014, p. 134), porque nos oferecem informações consistentes a respeito do objeto. Deste modo, seria o corpo a causa da mente (cf. Sambolín, 2013, p. 4). O problema, para Nietzsche, é justamente que o cristianismo quer impor ao sensualismo a consciência reflexiva, de modo que os sentidos não sejam o princípio causal da mente. A sexualidade seria um modo desta sensualidade, que, por sua vez, não possuiria a primazia na constituição do indivíduo.

sempre fossem entretidas em algum nível, pois eram elas, como disse, que entretinham suas vidas desoladas (Nietzsche, 2000, p. 108).

Mas, a fim de que a luta parecesse importante o bastante para suscitar nos não santos uma simpatia e uma admiração permanentes, a sensualidade teve de ser cada vez mais difamada e estigmatizada, e mesmo o perigo de uma danação eterna foi ligado tão estreitamente a estas coisas, que é bem provável que durante épocas inteiras os cristãos tenham gerado filhos de má consciência; o que certamente fez um grande mal à humanidade (...). Os pessimistas cristãos, praticantes tinham, como afirmei, interesse em que outra opinião predominasse; para a solidão e o deserto espiritual de suas vidas precisavam de um inimigo sempre vivo; e também reconhecido por todos, de modo que, combatendo e vencendo-o, eles continuamente se apresentassem aos não santos como seres um tanto incompreensíveis, sobrenaturais (Nietzsche, 2000, p. 108-109).

Nietzsche entende que aqui ele trata de problemas psíquicos<sup>16</sup>, nos quais, uma vez mais, deixa-se entrever a distância entre fracos e fortes, de tal modo que os fracos, para tornar sua vida mais interessante e se impor de algum modo sobre os fortes, mediante a justificação de seus atos como realizações sobrenaturais de força, precisam estabelecer lutas internas cuja consequência é, naturalmente, a elaboração de uma moral fraca que nega os instintos mais profundos e naturais do ser humano, com a função de enaltecer a força interna pretensamente advinda da graça sobrenatural.

#### 1.1.4 *Aurora: reflexões sobre os preconceitos morais (1880-1881)*

Em *Aurora*, o livro primeiro refere-se de modo muito particular ao cristianismo. Nele, começa a se configurar de modo mais preciso o nexos existente entre cristianismo e moral. A cosmovisão cristã se constitui, em sua essência, num modo de valoração de toda a realidade interna ou externa ao ser humano, de modo que é

---

<sup>16</sup> Estes ataques de Nietzsche ao cristianismo deixam transparecer um ataque ao fundamento negativo do psiquismo humano, enaltecido no cristianismo nas formas de sentimento de culpa, desprezo de si mesmo, com a consequente moral e a impossibilidade de o homem, em sua originalidade, abrir novos horizontes, nos quais poderia, então, criar suas próprias possibilidades (cf. Barbuy, 2005, p. 75).

justamente esta valoração, proveniente da interpretação da vida e do mundo, que o cristianismo legou à humanidade e consolidou a moral da época de Nietzsche (e denunciada por ele):

O cristianismo suspendera sobre a vida uma ameaça ilimitada e completamente nova e criou, igualmente, certezas, gozos, recreios completamente novos e novas avaliações das coisas (Nietzsche, 2008, p. 48).

Mas justamente esta cosmovisão se afastou de modo dramático do pensamento grego, cuja concepção antropológica, expressa especialmente no mito, foi levada, pelo cristianismo, à categoria de pecado, no sentido que os instintos exaltados na cultura grega foram tidos por infernais na doutrina moral cristã:

Foi assim que o cristianismo conseguiu fazer de Eros e Afrodite – sublimes potências capazes de idealização – gênios infernais e espíritos enganadores, criando na consciência dos crentes, a cada excitação sexual, remorsos que se convertiam em torturas. Não é terrível transformar sensações necessárias e regulares numa fonte interior de tortura tornando assim, voluntariamente, a miséria interior necessária e natural em todos os homens? (Nietzsche, 2008, p. 59).

No mesmo aforismo, Nietzsche toca na questão sexual, cuja restrição, na moral cristã, se configurava, segundo o filósofo, como uma das formas mais antinaturais de se conceber a vida, os impulsos e instintos: “é precisamente o ato de procriação do homem que eles querem irmanar com a má consciência!” (Nietzsche, 2008, p. 59). A associação dos instintos sexuais com dados morais (envolvendo salvação e condenação) seria consequência da interpretação cristã do corpo, indicada no aforismo 86:

Tudo quanto pode provir do estômago, dos intestinos, das palpitações do coração, dos nervos, da bÍlis, do sêmen – todas as indisposições, todos os debilitamentos, todas as irritações, todos os azares da máquina, que nos é tão pouco conhecida – tudo isto um cristão como Pascal considera fenômeno moral e religioso, e pergunta se é Deus ou o diabo, o bem ou o mal, a salvação ou a condenação o que constitui sua causa (Nietzsche, 2008, p. 65).

Não bastasse a noção de pecado, formada a partir da cosmovisão cristã, de acordo com Nietzsche, a esta noção foi acoplada uma outra, que coroa todo o

imaginário cristão acerca dos instintos humanos: trata-se da noção de desgraça ou castigo, tratada no aforismo 78:

A desgraça e a culpa foram postas pelo cristianismo na mesma balança, de sorte que, quando a desgraça que sucede a uma falta é grande, mede-se, involuntariamente, a magnitude da falta por esta desgraça (Nietzsche, 2008, p. 62).

Mas o modo de valoração, entendido por Nietzsche como uma raiz da moral antinatural cristã, não se restringe à negação dos instintos vitais e naturais do ser humano. No aforismo 84, Nietzsche indica que este mesmo modo de valoração é um meio para a fundamentação, organização e preservação da religião cristã. No aforismo em questão, o problema da leitura e da interpretação cristã sobre as Sagradas Escrituras é colocado em pauta. A Escritura é sempre colocada como pressuposto para a razoabilidade das afirmações cristãs. Todavia, com o fim de dar sustentação à própria palavra e às próprias ideias, diversos pregadores, no entender de Nietzsche, ao subirem ao púlpito para suas pregações, acabam por deformar a Bíblia, iniciando seus ouvintes na arte de ler mal (cf. Nietzsche, 2008, p. 64). Na verdade, Nietzsche indica que é próprio do cristianismo realizar esta leitura desleal das Escrituras, haja vista a exegese que sempre encontra nas palavras do Antigo Testamento referências ao Novo e que dão sustentação às doutrinas cristãs:

Quero dizer, a tentativa de tirar o Antigo Testamento dos judeus sob a afirmação de que só continha doutrinas cristãs e que devia pertencer somente aos cristãos, o verdadeiro povo de Israel, enquanto apenas os judeus tinham arrogado a si esse direito (Nietzsche, 2008, p. 64).

Ainda em *Aurora*, Nietzsche continua sua descrição do que lhe parecia ser o caráter cristão. No aforismo 60, ele afirma que “o cristianismo assimilou a totalidade do espírito de um incalculável número de indivíduos que tinham necessidade de sujeição, de todos esses sutis ou grosseiros entusiastas da humilhação e da devoção” (Nietzsche, 2008, p. 49).

A necessidade de sujeição levaria os cristãos a também odiar profundamente todos os nobres, homens fortes e capazes de dominação (cf. Nietzsche, 2008, p. 56). Devido a tal natureza, os cristãos, cuja fragilidade e impotência se patenteia pelo ódio aos dominadores, passaram a considerar a própria fraqueza e o próprio

ódio como verdadeiros valores: o cristão se distinguiria por sofrer intensamente dos mais variados males.

No aforismo 77, Nietzsche refere-se às torturas da alma, vistas na perspectiva cristã como formas de penitência, contenção das próprias vontades e meios para alcançar a justiça divina<sup>17</sup>. Neste sentido, as almas nobres, no modo de valoração cristã, seriam aquelas que sofrem incomparavelmente. Todavia, a incitação a estas práticas fez os cristãos conformarem suas vidas a estados doentios, o que Nietzsche ponderou como a instalação de um verdadeiro asilo de doentes sobre a Terra<sup>18</sup>, cujo mal-estar consolidou-se como a forma mais aguda de decadência.

Pouco antes, no aforismo 75, Nietzsche afirmara que, por detrás desta ideia, encontra-se a conexão intrínseca entre o sofrimento espiritual e a pessoa amada por Deus:

Há algo de oriental e de feminino no cristianismo: isto é o que revela, a propósito de Deus, o pensamento “a quem Deus quer bem, Deus castiga”, pois as mulheres do Oriente consideram o castigo e o enclausuramento severo de sua pessoa, separada do mundo, um testemunho de amor da parte do marido, e se queixam quando lhes falta este testemunho (Nietzsche, 2008, p. 59).

Ainda outra característica apontada por Nietzsche, no aforismo 96, diz respeito à ausência de reflexão crítica, o que faz dos cristãos verdadeiro rebanho conduzido, mas que não se interroga sobre o destino desta condução. No aforismo em questão, Nietzsche traça um paralelo entre os cristãos de seu tempo e os brâmanes, afirmando que falta muito ainda para a Europa, em questões religiosas, se aproximar desta cultura, a qual, segundo Nietzsche, havia quatro mil anos já possuía um gosto pela reflexão que ainda não podia ser pressentido nos contemporâneos seus. Esta mesma ausência de reflexão crítica será indicada por Nietzsche, no aforismo 62,

---

<sup>17</sup> “O cristianismo pô-las em uso num grau insólito, e ainda pregou constantemente este gênero do martírio, e chegou até a queixar-se de faltas e de tibiezas quando encontrou um estado de alma sem tais torturas” (Nietzsche, 2008, p. 60).

<sup>18</sup> “Que espantoso asilo soube fazer o cristianismo desta Terra, em só exigir o crucifixo em todas as partes, e considerando deste modo a Terra como um lugar em que o justo é atormentado mortalmente” (Nietzsche, 2008, p. 61).



como o terreno propício para a gênese da noção de revelação, que estaria, por sua vez, conexas de modo indissociável à origem e formação das religiões.

Mas há, ademais, outras alavancas que trabalham em segredo: fortifica, por exemplo, uma opinião ante si mesmo considerando-a como uma revelação, retirando dela por este modo o que tem de hipotético, subtrai-a à crítica e até à dúvida, fazendo-a sagrada (Nietzsche, 2008, p. 51).

Por fim, poder-se-ia ainda apresentar a concepção que Nietzsche possui da figura de Paulo como “primeiro cristão”. No aforismo 68 se lê:

E quem sabe, além de alguns sábios, que a Bíblia contém também a história de uma das mais ambiciosas e importunas almas, de um espírito tão cheio de superstição como de astúcia, a história do apóstolo Paulo? Contudo, sem esta história singular, sem as agitações e as tormentas de um espírito daquela espécie, de uma alma tal, não teria havido mundo cristão; apenas teríamos ouvido falar de uma pequena seita judaica cujo chefe morreu na cruz (Nietzsche, 2008, p. 52-53).

Nietzsche parte do pressuposto de que Paulo, primeiramente como judeu, se considerava insigne defensor da Lei (judaica), de modo a lutar contra aqueles que se mostrassem contrários à mesma. Todavia, Paulo, nesta luta, experimentou em si, em sua carne, a impossibilidade de cumprir a Lei que defendia. Paulo, dessa perspectiva, seria um homem que não resiste, mas sucumbe diante daquilo que defende.

Padecia de uma ideia fixa, ou melhor, de uma pergunta fixa, sempre presente e sempre ardente: saber que parentesco tinha com a lei judaica, com o cumprimento desta lei. Na juventude quis satisfazer-se a si mesmo, ávido desta suprema distinção que podiam imaginar os judeus, esse povo que praticou a fantasia do sublime moral em mais alto grau que nenhum outro povo, o único que uniu a criação de um Deus santo à ideia do pecado considerado como uma falta a esta santidade. São Paulo foi o defensor fanático e o guarda de honra deste Deus e de sua lei. Em luta incessante e à espreita contra os transgressores da lei e contra os que a punham em dúvida, era duro e desapiadado para com eles e estava disposto a castigá-los com o maior rigor. E então experimentou em sua própria pessoa que um homem como ele, violento, sensual, melancólico, refinado no ódio, não podia cumprir esta lei; e ainda, e isto lhe pareceu mais estranho: notou que sua ambição desenfreada de domínio continuamente instigada impulsionava-o a transgredir a lei e era forçado a ceder a esta incitação (Nietzsche, 2008, p. 53).

Justamente esta condição de defensor da Lei e incapaz de cumpri-la teria feito com que Paulo, num átimo de inspiração, lançasse as bases do cristianismo<sup>19</sup> como forma de elaborar o fracasso diante da Lei e como libertação em relação a ela.

Mas finalmente veio-lhe o pensamento salvador acompanhado de uma visão – como não podia ser de outro modo neste epilético – e concebeu uma ideia libertadora: ele, feroso zelador da lei, que, no fundo de sua alma, a repugnava mortalmente, viu aparecer, num caminho solitário, Cristo, com um resplendor divino na face, e São Paulo escudou estas palavras: “Por que me persegues?” Ora, em substância, eis aqui o que se passou: esclarecido o seu espírito, disse para si mesmo: “é absurdo perseguir este Jesus Cristo. Este é o caminho que eu procurava; já tenho a vingança completa. Agora ou nunca! Já tenho nas minhas mãos o destruidor da lei”. O enfermo do orgulho atormentador sente que recobra a saúde; o desespero moral dissolve-se, porque a própria moral se dissolverá aniquilada – isto é, realizada lá em cima, na cruz! (Nietzsche, 2008, p. 54).

Paulo fez da morte de Jesus o acontecimento cósmico para a superação da própria Lei, de modo que poderia exclamar, a partir de então, que os que com Cristo morressem morreriam também para a Lei. Em outras palavras, apenas a ambição de livrar-se de um peso é que fez com que Paulo levasse adiante o pequeno movimento nascido na Judeia. “Tal foi o primeiro cristão, o inventor do cristianismo! Antes dele, não houve mais que alguns sectários judeus” (Nietzsche, 2008, p. 55).

---

<sup>19</sup> Em *O Anticristo*, Nietzsche sublinha melhor a distinção entre Jesus e Paulo, de modo que Jesus se configurava, a seu ver, como um espírito livre, opositor do legalismo judaico, enquanto Paulo, essencialmente judeu, inaugura de fato, com sua doutrina, o cristianismo tal como conhecido posteriormente, sobretudo pela sua visão moral acerca do homem e do mundo.

## 1.2 ESCRITOS MORAIS (1881 – 1888)

A partir da redação de *A Gaia Ciência*, Nietzsche encontra-se na fase de maturidade com relação às suas reflexões sobre o cristianismo. Fica patente, a partir de então, a associação do cristianismo com a moral, de modo a caracterizá-lo como a figuração mais intensa da mesma. É nesta fase que as referências ao cristianismo aparecem com mais frequência e intensidade.

### 1.2.1 *A Gaia Ciência (1881-1882)*

Em sua obra *A Gaia Ciência*, Nietzsche já procede a uma associação explícita entre cristianismo e moral, em torno da qual se intensificará sua crítica. No aforismo 122, ele acusa o cristianismo de implantar o ceticismo moral ao aniquilar no ser humano a crença nas virtudes verdadeiras: as virtudes da vida e da natureza. Como contraponto da Antiguidade grega, o cristianismo fez ainda desaparecer os grandes modelos de virtude daquele período, em favor de seus próprios modelos. Assim afirma Nietzsche:

Também o cristianismo deu uma grande contribuição ao Iluminismo: ele ensinou de forma penetrante e eficaz o ceticismo moral: acusando, amargurando, mas com infatigável paciência e sutileza; ele aniquilou em cada ser humano a crença em suas virtudes: fez desaparecer para sempre os grandes modelos de virtude, que não eram poucos na antiguidade – aqueles homens populares que, crendo em sua própria perfeição, circulavam com a dignidade de um herói das touradas (Nietzsche, 2001, p. 145).

Em outras palavras, trata-se da inversão de ótica com que o cristianismo opera ao lidar com a vida e ao estabelecer novos “valores” (ou, no limite, “antivalores” ou “valores antinaturais”). Todavia, embora este seja o modo como, segundo Nietzsche,

o cristianismo lê os antigos gregos, tal leitura não escapa à análise daqueles *espíritos livres* dos quais Nietzsche afirma fazer parte:

Enfim, porém, aplicamos o mesmo ceticismo a todos os estados e processos religiosos, como pecado, arrependimento, graça, santidade, e deixamos o verme escavar tão bem, que agora temos, na leitura de todo livro cristão, o mesmo sentimento de fina superioridade e compreensão: também os sentimentos religiosos nós conhecemos melhor! (Nietzsche, 2001, p. 145).

Nietzsche retoma no aforismo 130<sup>20</sup> a ideia de que a ótica cristã considera a vida o inverso do que ela realmente é. Neste breve aforismo, Nietzsche apresenta a moral cristã como uma moral de negação da vida e do mundo, inversa à natureza. A noção de que o cristianismo, em oposição à Antiguidade grega, estabeleceu uma moral antinatural também é reafirmada no aforismo 135:

Origem do pecado. – O pecado, tal como hoje é sentido, em toda parte onde o cristianismo domina ou já dominou, é um sentimento judaico e uma invenção judaica; e, tendo em vista este pano de fundo de toda moralidade cristã, o cristianismo pretendeu, realmente, “judaizar” o mundo inteiro. Até que ponto ele conseguiu fazê-lo na Europa, percebe-se muito bem no grau de estranheza que a Antiguidade grega – um mundo sem sentimento de pecado – ainda tem para com nossa sensibilidade, apesar de toda vontade de aproximação e assimilação que não faltou a gerações inteiras e a muitos excelentes indivíduos (Nietzsche, 2001, p. 152-153).

É preciso ainda notar que o pecado, tal como fora concebido pelo cristianismo, fere, segundo Nietzsche, a relação estabelecida entre Deus e o ser humano, de modo que a pior consequência do pecado não seria outra senão a violação da honra de Deus, ao passo que esta mesma honra só pode ser restabelecida mediante a penitência. Para Nietzsche, esta ideia representa verdadeiramente a atitude servil.

“Apenas quando você se arrepende Deus lhe mostra a sua graça” – isto seria, para um grego, motivo de risada e irritação; ele diria: “escravos talvez pensem desta forma”. Aí se pressupõe um ente poderoso, mais que poderoso, e no entanto, vingativo: seu poder é tamanho, que nada lhe pode causar dano, exceto em sua honra. Todo pecado é uma ofensa ao respeito, um *crimen laesae majestatis divinae* [crime de lesa-majestade divina], e nada além disso! Contrição, aviltamento,

---

<sup>20</sup> “Uma decisão perigosa. – A decisão cristã de achar o mundo feio e ruim tornou o mundo feio e ruim” (Nietzsche, 2001, p. 151).

despojamento no pó – esta é a primeira e a derradeira condição para a sua graça: a reparação de sua divina honra! (Nietzsche, 2001, p. 153).

Esta leitura nietzschiana conduz ao que lhe parecia ser um elemento central na concepção cristã de Deus: afirmando a existência de um ser divino que ama apenas os que creem nele, o cristianismo defenderia um amor envolto em cláusulas que estabelecem *como e quando* se ama, além de quem realmente ama<sup>21</sup>.

A análise nietzschiana do cristianismo parece pautar-se, portanto, pela identificação de uma ambiguidade nas noções cristãs de amor e de justiça, que continuariam a ser atribuídas a Deus em continuidade com a concepção judaica (tal como manifestada pelos trechos do Antigo Testamento que se referem à vingança divina). Ao pretensamente pôr o amor (que, para ser autêntico, deveria implicar gratuidade) em primeiro plano, os cristãos não separam dele a sede divina de vingança. Daí sua ambiguidade radical.

Já o aforismo 138 indica como o cristianismo levou à sua maior potência a noção de pecado, outrora formulada pelos judeus. Foi a partir da compaixão de Jesus, o qual se sentia isento de pecado, que o cristianismo estabeleceu como verdade a ideia da miséria humana devido à sua condição de pecado:

O erro de Cristo. – O fundador do cristianismo achava que nada fazia os homens sofrerem mais do que seus pecados: - foi seu erro, o erro de quem se sentia isento de pecado, a quem faltava nisso a experiência! E sua alma ficou plena dessa maravilhosa e fantástica compaixão por uma miséria que mesmo seu povo, o inventor do pecado, raramente considerava uma grande miséria! – Mas os cristãos souberam justificar seu mestre posteriormente e santificar seu erro, tornando-o “verdade” (Nietzsche, 2001, p. 154-155).

A noção de pecado tem como princípio fundamental no cristianismo, segundo a ótica nietzschiana, a ofensa à honra de Deus, da qual depende inteiramente sua definição. Mas toda esta construção tem ainda como pano de fundo a negação da natureza humana pela forte idealização da vida, do mundo e da história, tal como

---

<sup>21</sup> “Como? Um deus que ama os homens, desde que acreditem nele, e que lança olhares e ameaças terríveis a quem não crê nesse amor? Como? Um amor com cláusulas é o sentimento de um Deus todo-poderoso? Um amor que sequer triunfou do senso de honra e da irascível sede de vingança? Como é oriental tudo isso! “Que te interessa, se te amo?” já é uma crítica suficiente de todo o cristianismo” (Nietzsche, 2001, p. 155-156).

fora diversas vezes afirmado por Nietzsche não apenas em *A Gaia Ciência*, mas também em outras obras. No aforismo 139, considerando a natureza de Paulo como típica natureza dos que aderem à religião cristã, Nietzsche mais uma vez afirma o aspecto idealista do cristianismo, em detrimento da natureza imanente da vida:

Naturezas como a do apóstolo Paulo não veem com bons olhos as paixões; delas conhecem apenas o que é sujo, deformador e lancinante – daí a sua tendência idealista visar a destruição das paixões: veem no que é divino a completa purificação delas. De modo bem diferente de Paulo e dos judeus, os gregos dirigiram a sua tendência idealista justamente para as paixões e as amaram, elevaram, douraram e divinizaram; evidentemente, com as paixões eles sentiam-se não apenas mais felizes, mas também mais puros e mais divinos. – E os cristãos? Queriam eles tornar-se judeus nesse ponto? Terão se tornado? (Nietzsche, 2001, p. 155).

No aforismo 344, intitulado *Em que medida também nós ainda somos devotos*, Nietzsche mostra que a moralidade cristã, apesar do *progresso* moderno, continua em voga ainda em sua época, como uma moralidade disfarçada, maquiada. Em síntese, a *vontade de verdade* que predominou no pensamento cristão continua na Modernidade e no desenvolvimento da ciência, que constitui uma visão de mundo muito específica, mas que longe de romper drasticamente com o cristianismo, como aparentemente pode ser sugerido, continua-o nas entrelinhas. O entrelaçamento destes conceitos forma o subsolo doutrinal sobre o qual a cultura se firmou e com o qual ainda sofria o tempo de Nietzsche.

### 1.2.2 *Assim falava Zaratustra (1883-1885)*

*Assim falava Zaratustra* é uma obra completamente distinta de todas as outras na produção nietzschiana. Nela, não fala o “filólogo, filósofo e educador; é o guia místico de um novo tipo de humanidade, um reformador, negador do presente e do passado – e um profeta, vidente de caminhos futuros” (Barbuy, 2005, p. 89). Considerada a obra prima do filósofo, ela marcará as obras posteriores, no sentido de uma filosofia afirmativa, a partir da qual Nietzsche endurecerá seus golpes de

martelo contra aquilo que nega a existência mesma, considerada agora um valor fundamental.

No Prólogo de *Assim falava Zaratustra*, § 3, Nietzsche expõe sua crítica e oposição ao cristianismo, ainda que de modo velado, uma vez que ele não cita diretamente a religião cristã. Todavia, é nítido que Nietzsche se refere ao cristianismo quando, no discurso de Zaratustra, exorta seus ouvintes a dar o devido valor à vida e à Terra, e não àqueles que pregam esperanças supraterestrres. Retorna, nesse texto, a condenação da escatologia cristã e a afirmação de que ela corrompe a vida no agora, bem como os valores relacionados à vida efetiva e aos instintos. No parágrafo em questão, dois pontos podem ser analisados segundo o escopo do presente trabalho. Primeiramente, como já foi mencionado, Nietzsche toca no problema escatológico. No discurso de Zaratustra, ele assim se expressa:

Exorto-vos, ó meus irmãos, a permanecerdes fiéis à terra, e não acreditar naqueles que vos falam de esperanças supraterestrres. São eles envenenadores, conscientemente ou não. São menosprezadores da vida, moribundos intoxicados de um cansaço da terra; que pereçam, pois! (Nietzsche, 2007, p. 19).

Em alguns de seus escritos, Nietzsche denuncia no cristianismo o excesso de esperança escatológica, que por sua vez gera o excesso de olhar esperançoso para o futuro, cuja felicidade e realização completa se darão na vida após a morte. Com esta noção, o cristianismo esqueceu-se de olhar para o agora da vida e para esta vida, a vida efetiva ou verdadeira<sup>22</sup>. Cria-se, com isto, um dualismo na concepção da própria história e da vida humana: um aqui e agora, que deve ser desprezado em favor da vida no além, depois.

---

<sup>22</sup> No capítulo intitulado *Dos pregadores da morte*, Nietzsche faz um jogo de conceitos, invertendo a noção cristã e afirmando que a vida eterna, na verdade, é a própria morte, no sentido de que desprezar a vida agora em favor de uma vida posterior significa automutilar-se, morrer, ao modo de um verdadeiro suicídio: “Há pregadores da morte, e cheia está a terra de indivíduos aos quais se deve pregar que renunciem a vida (...). Terríveis são os que levam dentro de si a fera, e que só podem escolher entre o próprio gozo e a mortificação. E até nos próprios gozos há mortificações (...). Quereriam estar mortos, e nós devemos aprovar a sua vontade. Guardemo-nos de despertar esses mortos e de lhes violar as sepulturas (...). Por todas as partes ressoa a voz dos que pregam a morte, e a terra está cheia daqueles aos quais é preciso pregar a morte. Ou a ‘vida eterna’ – que é para mim o mesmo, - o importante é que passem depressa” (Nietzsche, 2007, 66-68).

Nietzsche classifica a doutrina escatológica como uma formulação desumana, uma vez que trai a própria natureza e condição do ser humano. No capítulo cujo título é *Dos crentes em além-mundos*, Nietzsche se expressa do seguinte modo:

Sufrimentos e impotência criaram todos os além-mundos, e esse breve delírio de felicidade que só conhece quem mais sofre. A fadiga que quer de um salto, de um salto mortal, alcançar seu extremo, essa pobre fadiga ignorante, que não quer outra vez querer mais: ela criou todos os deuses e todos os além-mundos. Crede, meus irmãos! Foi o corpo que desesperou do corpo: que apalpou com os dedos do espírito extraviado as últimas muralhas. Crede, meus irmãos! Foi o corpo que desesperou da terra, que ouviu falar o ventre do ser. Quis então traspasar com a cabeça as últimas muralhas, e não só a cabeça: quis passar inteiramente ao “outro mundo”! Mas esse “outro mundo”, oculto aos homens, esse desumanizado e inumano mundo, é um nada celeste; e as entranhas do ser não falam ao homem, a não ser que elas falem a própria voz do homem (Nietzsche, 2007, p. 48).

Do que foi afirmado anteriormente, levanta-se o segundo ponto, ainda no parágrafo terceiro do prólogo, que expressa outra característica associada por Nietzsche ao cristianismo: o dualismo corpo/alma:

Outrora tinha a alma um olhar de desdém para o corpo; e nada era superior a esse desdém. Queria a alma um corpo magro, horrível, consumido de fome! Julgava assim libertar-se dele e da terra! (Nietzsche, 2007, p. 19).

Também em outras passagens de sua obra, Nietzsche se refere à visão cristã do corpo como uma ótica profundamente marcada pelo dualismo (uma polarização substancialista da alma e do corpo como realidades independentes e em conflito): o cristianismo teria sempre valorizado a alma em detrimento do corpo, pois ela estaria ligada à vida do além, enquanto o corpo seria o peso da vida natural do aqui e agora. As penitências e a ascese seriam provas contundentes deste desprezo pelo físico em favor da alma. No capítulo intitulado *Dos que desprezam o corpo*, Nietzsche afirma que a supervalorização da alma em detrimento do corpo é uma marca característica dos que são fracos e incapazes de criar, de transpor os limites de sua própria condição<sup>23</sup>. Em outras palavras, os fracos e incapazes de realizar a

---

<sup>23</sup> No capítulo intitulado *Dos crentes em além-mundos*, Nietzsche já apresenta esta ideia quando afirma: “Sufrimentos e impotência criaram todos os além-mundos e esse breve delírio de felicidade que só conhece quem mais sofre” (Nietzsche, 2007, p. 48).



transição do homem para o além-homem<sup>24</sup> se refugiam na ideia da imortalidade da alma e no desprezo para com o corpo:

Desprezadores do corpo, ainda em vossa loucura e em vosso desdém, servis ao vosso próprio ser. Eu vos digo: é vosso próprio ser que quer morrer e se afasta da vida. Já não pode fazer o que quer acima de tudo: criar o que supera a si mesmo, objeto de seu desejo supremo, de toda a sua paixão. Mas é demasiado tarde: por isso vosso próprio ser quer desaparecer, desprezadores do corpo. Vosso próprio ser quer perecer: por esta razão vos tornastes desprezadores do corpo. Pois sois inaptos a criar o que vos supera. E eis porque vos irritais contra a vida e contra a terra. No olhar oblíquo de vosso menosprezo, transluz uma inveja inconsciente. Eu não seguirei os vossos caminhos, desprezadores do corpo! Vós não sois as pontes que levam ao Além-homem! (Nietzsche, 2007, p. 52).

Ainda que neste trecho Nietzsche não se refira explicitamente ao cristianismo, ele deixa entrever o alvo de sua crítica pelo que já afirmou sobre o mesmo em outros escritos. Implícita a esta afirmação de que, por incapacidade de superar-se os “desprezadores do corpo” ou os cristãos negam a própria vida, está a ideia nietzschiana de que os cristãos são tipos inferiores, ou como estabelecerá mais especificamente em *A Genealogia da moral*, formam o tipo “escravo”, cuja característica predominante é a fraqueza<sup>25</sup>.

É interessante notar que, diante deste diagnóstico sobre o cristianismo, Nietzsche, no capítulo *Da morte livre*, distingue entre a personagem Jesus Cristo e a doutrina cristã (ou doutrina imputada a Jesus Cristo), indicando que, como um espírito livre, Jesus sucumbiu ante o ódio judeu. Essa distinção será tratada mais profundamente em outras obras nietzschianas, mas de modo intenso em *O Anticristo*. Leia-se, por exemplo:

---

<sup>24</sup> Trata-se de uma evolução do homem, de sua situação atual para uma nova situação. O primeiro estágio humano de evolução tem uma conotação biológica (“Outrora fostes símios” – Nietzsche, 2007, p. 19), mas no contexto geral do texto, trata-se do homem que ainda não se desvencilhou da moral e permanece fiel a falsos ideais, contra o qual deve lutar o além-homem: “O além-homem é o sentido da Terra (...). Exorto-vos, ó meus irmãos, a permanecerdes fiéis à Terra!” (Nietzsche, 2007, p. 19).

<sup>25</sup> “Enfermos e moribundos foram os que desprezaram o corpo e a terra, os que inventaram as coisas celestes e as gotas de sangue redentor; e, até esses doces e lúgubres venenos eles os tiraram do corpo e da terra! Queriam fugir de sua miséria, e as estrelas pareciam-lhe demasiadamente longínquas. Então suspiraram: ‘Ó, que haja caminhos celestes para alcançar outra vida e outra felicidade!’ Então inventaram artifícios e sangrentas bebidas. E acreditaram-se libertos do corpo e desta terra, esses ingratos. Mas, a quem deviam o espasmo e o deleite de seu arrebatamento? Ao corpo e a esta terra” (Nietzsche, 2007, p. 49).

Na verdade, morreu demasiado cedo aquele hebreu a quem honram os pregadores da morte lenta, e para muitos foi uma fatalidade que morresse tão cedo. Esse Jesus Hebreu não conhecia nada mais que as lágrimas e as tristezas do hebreu, e o ódio dos bons e dos justos; e assim lhe acometeu o desejo de morte. Porque não permaneceu no deserto, longe dos bons e dos justos! Talvez tivesse aprendido a viver e a amar a terra, e também o riso! Crede, meus irmãos! Morreu muito cedo; se tivesse se retratado de sua doutrina teria vivido até a minha idade! Mas era bastante nobre para retratar-se! (Nietzsche, 2007, p. 105).

A disparidade entre a visão nietzschiana e a visão cristã ortodoxa sobre a figura de Jesus parece provir do fato de que Nietzsche considerava a imagem de Jesus apresentada pelos cristãos uma deturpação da figura original ou histórica de Jesus. Mas entre os cristãos, aos quais Nietzsche se refere, merecem grande destaque os sacerdotes. No capítulo *Dos sacerdotes*, na segunda parte de *Assim falava Zaratustra*, Nietzsche afirma:

Tenho piedade desses sacerdotes. Eles me repugnam; também, é verdade, que é para mim a menor das coisas desde que vivo entre os homens. Mas tenho compaixão e sempre tive compaixão deles; são aos meus olhos prisioneiros e réprobos. Aquele a quem chamam de salvador acumulou-os de algemas. Algemados aos falsos valores e às palavras mentirosas! Ah, quem virá salvá-los de seu salvador? (Nietzsche, 2007, p. 127).

Em *A Genealogia da moral* (1887), Nietzsche tratará com ainda maior dureza os sacerdotes. São eles, segundo pensa Nietzsche, os que primeiramente invertem os valores e mantêm a moral de negação da vida. São os sacerdotes que crucificam o homem em favor de uma vida além, que negam o corpo em favor da alma.

Eles chamaram Deus ao que os contraditava e os fazia sofrer; e, na verdade, havia heroísmo em sua devoção. E não souberam amar o seu Deus senão crucificando o homem. Quiseram viver como cadáveres, vestiram de negro o seu cadáver; até em seus discursos sinto o odioso odor das câmaras mortuárias (Nietzsche, 2007, p. 128).

### 1.2.3 *Para Além de Bem e Mal (1885-1886)*

Nietzsche interpreta *Para além de Bem e Mal* como um novo momento em sua obra, após o voos poéticos do Zaratustra:

Uma vez resolvida a parte de minha tarefa que diz sim, seguia-se então a outra metade, que diz não, que faz não: a própria transvaloração de todos os valores até então admitidos, a grande guerra – a provocação de um dia da decisão (Nietzsche, 1987, p. 101).

Já no prefácio de *Para além de Bem e Mal*, Nietzsche associa o cristianismo ao platonismo, entendendo mais uma vez o nexos existente entre ambos a partir de um mesmo sentimento: o de dominação da cultura pela imposição da moral como inversão dos valores originários da vida. Mas é preciso frisar que Nietzsche entende o cristianismo como uma versão *popular* do platonismo, um platonismo para o povo. Nietzsche compreende ainda, na esteira de sua análise cultural, que este mesmo cristianismo, sendo um “capítulo dentro do livro” da *revolução escrava na moral*, encontra-se no momento de ocaso. Contribuiria para esse ocaso a obra nietzschiana como um momento forte de crítica:

Mas a luta contra Platão ou, para dizer uma coisa mais compreensível para o povo, a luta contra a pressão cristã-clerical de milênios – pois cristianismo é platonismo para o povo – originou na Europa uma bela tensão espiritual como ainda não tivemos na terra: como uma flecha de tal modo tensa por ser atirada às metas mais distantes (...). Mas nós que não somos nem suficientemente jesuítas, nem democratas, nem tampouco suficientemente alemães, nós, bons europeus e espíritos livres, muito livres, nós ainda temos a grande ‘crise’ de espírito e toda a tensão de seu arco! E talvez também a seta, a missão e, quem sabe? O alvo... (Nietzsche, 2012, p. 8).

Esta associação entre cristianismo e platonismo retornará no aforismo 191, quando Nietzsche apresenta a noção de *Bem* como o produto mais característico desta filosofia que nasce com Platão e percorre toda a doutrina cristã, de modo a sugerir, a partir daí, a moral e as concepções de homem e mundo, as quais sempre convergem para esta noção primordial.

Platão, nessas coisas, mais ingênuo e sem a astúcia do plebeu, quis demonstrar, com um esforço hercúleo a maior força que até agora empregou um filósofo que a razão e o instinto tem o mesmo fim, o bem, Deus. Todos os teólogos e filósofos depois de Platão seguiram o mesmo caminho; de maneira que nas coisas da moral ficou vitorioso o instinto, ou como dizem os cristãos, a fé, ou como digo eu, o rebanho (Nietzsche, 2012, p. 102).

Neste sentido, platonismo e cristianismo convergem para um único fim e têm por fundamento o mesmo sentimento, um sentimento que Nietzsche caracterizará como decadente, baixo, fraco. Seguindo por este caminho de análise, Nietzsche ainda associará o cristianismo à noção de vulgar, baixo, plebeu. No aforismo 30, Nietzsche alude a esta relação quando, ao tratar dos tipos de livros que se produzem, falando daqueles que corrompem com teorias *plebeias*, afirma o seguinte:

os livros que agradam a todo o mundo sempre fedem: o cheiro da plebe se lhes adere. Onde a plebe come e bebe e também onde venera, há sempre mau cheiro. Não vamos, pois, à igreja se quisermos respirar ar puro (Nietzsche, 2012, p. 43).

Seria ainda a religião cristã, principalmente com suas características espirituais, aquilo que segundo Nietzsche contraria fundamentalmente o instinto vital, um modo de tipos inferiores triunfarem sobre os posteriores. Daqui decorre a origem plebeia da religião. No aforismo 61 Nietzsche afirma o seguinte:

O ascetismo e o puritanismo são meios quase indispensáveis de educação e aperfeiçoamento para uma raça que quer triunfar de sua origem plebeia e elevar-se ao domínio futuro (Nietzsche, 2012, p. 71).

Ainda, a religião tende a embelezar, com seu *idealismo*, a vida medíocre e fraca do plebeu:

A religião e a importância religiosa da vida são o raio de sol que embeleza a existência daqueles homens atribulados, e lhes torna suportável a visão de si mesmos (...). Nada há mais respeitável no cristianismo e no budismo que sua maravilhosa arte de ensinar, até as mais ínfimas criaturas humanas, a maneira de elevar-se pela piedade a uma ordem aparente de coisas sublimes, para que deste modo se resignem com o mundo real, no que levam uma vida tão dura, e justamente essa dureza é necessária para prendê-los a si (Nietzsche, 2012, p. 71).

Também no aforismo 62 Nietzsche retoma esta ideia:

No cômputo geral, pertence às religiões soberanas, que temos até agora, o motivo principal de manter o tipo 'homem' num nível baixo, conservando muito do que estava destinado a perecer (Nietzsche, 2012, p. 72).

Ainda no aforismo 62, Nietzsche acusa o cristianismo de inverter os valores verdadeiros, o que contribuiu necessariamente para a decadência.

Deviam necessariamente inverter todos os valores! Quebrar os fortes; amortecer as grandes esperanças; tornar suspeitosa a felicidade na beleza; converter tudo quanto há de independente, de viril, de conquistador e de dominador no homem, todos os instintos do tipo humano mais elevado e melhor fundido, em incerteza, vileza, em destruição de si mesmo; transformar o amor às coisas terrestres e à dominação das mesmas em ódio contra a terra e contra todo o terrenal; eis aqui a tarefa que empreendeu a Igreja, e que devia levar a cabo, até fundir, num sentido só, o desejo de subtrair-se ao mundo e aos sentidos com a ideia de homem superior (Nietzsche, 2012, p. 73).

A fim de efetivar esta inversão de valores, o cristianismo, segundo Nietzsche, configurou uma visão de vida contrária a todos os instintos, modo pelo qual indicou que seus seguidores eram homens diferentes e sublimes. Em favor de um *status* orientado para o além e para a vida superior, transcendente, negou todas as formas de vida imanente.

Onde quer que até hoje se tenha manifestado a neurose religiosa, achamo-la unida a três perigosas prescrições dietéticas: solidão, jejum e abstinência sexual; porém, não se pode estabelecer com certeza qual seja a causa e qual o efeito, nem se existe aqui relação de causa e efeito (Nietzsche, 2012, p. 60).

A ascese se constitui como um movimento tipicamente cristão de aniquilamento da vida humana e seus instintos. Não há outro motivo, para Nietzsche, a não ser a esperança de um além-mundo, a sustentar o estilo de vida cristão. Esta ascese pode ser entendida em duas direções distintas: a direção escatológica, que orienta para a vida posterior depois da morte; e a direção altruísta, que orienta para o outro, caracterizando a compaixão. Mas o substrato de ambas é o mesmo: a completa negação de si mesmo.

Quando se prega hoje a compaixão – e, bem entendido, nenhuma outra religião é pregada hoje – o psicólogo deve abrir muito os ouvidos: através da vaidade e do ruído, que são próprios de tais pregadores (e talvez de todos os pregadores), ouvirá um gemido rouco e sincero de desprezo de si mesmo. Tal fato faz parte daquele embrutecimento e enfeamento da Europa, que vai crescendo de século para século (Nietzsche, 2012, p. 142).

#### 1.2.4 A *Genealogia da Moral* (1887)

Na obra *A Genealogia da Moral*, Nietzsche procura desvendar as raízes de nossa moralidade. Na primeira dissertação, associa o modo de valoração da casta sacerdotal com o modo de valoração judaico e, finalmente, ao cristão, concebendo como uma única força que move estes movimentos distintos a rebelião escrava na moral. Contrário ao modo de valoração cavalheiresco-aristocrático<sup>26</sup>, se desenvolve o modo de valoração sacerdotal. Mas o modo como os sacerdotes concebem valores é movido pela fraqueza e pela covardia: “Os sacerdotes são, como sabemos, os piores inimigos – por quê? Porque são os mais impotentes” (Nietzsche, 1998, p. 25). Como maior exemplo do tipo sacerdotal, representante máximo e criador de valores dos fracos, encontra-se o povo judeu:

Nada do que na terra se fez contra os nobres, os poderosos, os senhores, os donos do poder, é remotamente comparável ao que os judeus contra eles fizeram; os judeus, aquele povo de sacerdotes que soube desferrar-se de seus inimigos e conquistadores apenas através de uma radical tresvaloração dos valores deles, ou seja, por um ato da mais espiritual vingança (Nietzsche, 1998, p. 26).

O que antes, em *Para além de Bem e Mal*, já foi afirmado, ou melhor, o fato de que, segundo Nietzsche, há no princípio de nossa cultura moral a rebelião escrava, é agora reafirmado ganhando contornos mais nítidos: “Com os judeus principia a revolta dos escravos na moral” (Nietzsche, 1998, p. 26). Todavia, Nietzsche

---

<sup>26</sup> Em *A Genealogia da Moral*, quer dizer nobre, no sentido social, espiritualmente nobre, bem-nascido, privilegiado. Em outras palavras, que se refere aos de tipo forte, oposto ao plebeu, de nível baixo e comum (cf. Nietzsche, 1998, p. 21).

estabelece aqui um nexos entre judaísmo e cristianismo, entendendo, desta forma, que o cristianismo se configurou como o maior herdeiro do modo de valoração da casta sacerdotal judaica:

Mas vocês não compreendem? Não têm olhos para algo que necessitou de dois mil anos para alcançar a vitória?... não é de admirar: tudo o que é longo é difícil de ver, ver inteiramente. Mas isto é o que aconteceu: Do tronco daquela árvore da vingança e do ódio, do ódio judeu (...) dele brotou algo igualmente incomparável, um novo amor (...). Esse Jesus de Nazaré, evangelho vivo do amor (...). Não seria por meio desse redentor, desse aparente antagonista e desintegrador de Israel, a derradeira meta de sua sublime ânsia de vingança? (Nietzsche, 1998, p. 27).

Nietzsche entende que, na ânsia de dominar com seu modo de valorar, o judaísmo deu um salto qualitativo na História, superando-se ao permitir o surgimento do cristianismo. O cristianismo nada mais seria do que a prolongação vitoriosa do judaísmo no decorrer da História. Aqui, o cristianismo é concebido a partir da raiz da fraqueza sacerdotal e da ânsia de vingança. A partir desta raiz dúplice é que se desenvolve, na ótica nietzschiana, a moral ou a cultura cristã. A figura de Jesus seria apenas um instrumento próprio do judaísmo para alcançar a satisfação desta sua sede primordial por vingança.

Mas não se pense que tenha surgido como negação daquela avidez de vingança, como a antítese do ódio judeu! Não, o contrário é a verdade! O amor brotou dele como sua coroa, triunfante, estendendo-se sempre mais na mais pura claridade e plenitude solar, uma coroa que no reino da luz e das alturas buscava as mesmas metas daquele ódio, vitória, espólio, sedução, com o mesmo impulso com que as raízes daquele ódio mergulhavam, sempre mais profundas e ávidas, em tudo que possuía profundidade e era mau. Esse Jesus de Nazaré, evangelho vivo do amor, esse redentor portador da vitória e da bem-aventurança aos pobres, aos doentes e aos pecadores – não era ele a sedução em sua forma mais inquietante e irresistível, a sedução e a via sinuosa para justamente aqueles valores judeus e inovações judaicas do ideal? Não teria Israel alcançado, por via desse 'redentor', desse aparente antagonista e desintegrador de Israel, a derradeira meta de sua sublime ânsia de vingança? (Nietzsche 1998, p. 27).

A consequência desta *vitória* é que “tudo se judaíza, cristianiza, plebeíza visivelmente” (Nietzsche, 1998, p. 28). Nietzsche aponta, deste modo, que toda a cultura posterior ao evento cristão ganha caracteres da casta escrava ou fraca. Naturalmente o modo como se concebe a vida e o homem, a partir de então, torna-se profundamente marcado por esta insatisfação com a própria condição e com a sede de vingança.

O pensamento judaico-cristão trouxe ainda, com seu modo de valoração e com sua concepção antropológica, o sentimento de culpa: “O advento do Deus cristão, o deus máximo até agora alcançado, trouxe também ao mundo o máximo de sentimento de culpa” (Nietzsche, 1998, p. 79). É a culpa que prevalece, sustenta e amarra os homens à decisão moral cristã, movendo a engenhosa criatividade cristã a afirmar que esta mesma culpa pode ser redimida por um sangue redentor:

Aquele golpe de gênio do cristianismo: o próprio Deus se sacrificando pela culpa dos homens, o próprio Deus pagando a si mesmo, Deus como o único que pode redimir o homem daquilo que para o próprio homem se tornou irredimível – o credor se sacrificando por seu devedor, por amor (é de se dar crédito?), por amor a seu devedor! (Nietzsche, 1998, p. 80).

Com esta noção, Nietzsche chega à conclusão de que o cristianismo, em sua ornamentação doutrinal, chega ao máximo da criação para chegar a manter-se no domínio da moral e da cultura. Mas justamente esta criação é tida por Nietzsche como um efeito narcotizante sobre a vida, utilizado justamente para aliviar as dores da existência à medida que, com sua doutrina, abre um horizonte de esperanças para o fraco:

O cristianismo, em especial, pode ser considerado um grande tesouro dos mais engenhosos meios de consolo, pelo tanto de aliviador, mitigador, narcotizante que há nele acumulado (Nietzsche, 1998, p. 119).

#### 1.2.5 *O Caso Wagner (1888) e O Crepúsculo dos Ídolos (1888)*

A obra nietzschiana *O caso Wagner* possui apenas alusões ao cristianismo, quando, no aforismo 3 e 6, refere-se de modo geral ao pensamento cristão e à concepção cristã de Deus por meio da associação com as ideias de moral e de compaixão.

Com relação ao *Crepúsculo dos Ídolos*, este livro juntar-se-á ao *Anticristo* como as obras nas quais o discurso nietzschiano se recrudescerá contra tudo aquilo que é



considerado como produto da valoração escrava. No capítulo intitulado *A moral como antinatureza*, Nietzsche ataca de modo veemente o cristianismo, caracterizando-o por opor-se aos instintos naturais do ser humano. Neste capítulo, Nietzsche afirma que a Igreja combate todas as paixões humanas, castrando-as (cf. Nietzsche, 2002, p. 60). Isso se deveria, segundo Nietzsche, à natureza do próprio pensamento cristão, que tomaria o partido dos mais fracos e, justamente por isso, opor-se-ia também àquilo que é, de fato, vida em sentido natural e pleno. Algo típico, aliás, do modo cristão de inverter os verdadeiros valores (Nietzsche, 2002, p. 67).

Esta moral teria sido responsável pela transformação do homem e de sua força em uma fraqueza devastadora. A igreja corrompeu o homem e o enfraqueceu tentando melhorá-lo (Nietzsche, 2002, p. 81). Segue-se que, em *O crepúsculo dos ídolos*, Nietzsche não empreende nada mais do que o já empreendido: a tarefa “duma crítica arrasadora da religião, da moral e da metafísica dominantes na cultura ocidental” (Barbuy, 2005, p. 104).

#### 1.2.6 O Anticristo (1888)

Em *O Anticristo* Nietzsche condensou toda a argumentação contrária ao cristianismo e dispersa nas demais obras. Um primeiro ponto, abordado em toda a obra, associa o cristianismo à fraqueza, visto ser produto de condições humanas desfavoráveis que, por sua vez, propiciaram o nascimento das noções cristãs como a de vida eterna, no sentido de *consolar* a fraqueza e a angústia diante do estado humano atual, criando assim um estilo de vida que tende sempre para viver no além, estilo este que se configurou como a moral cristã.

*El cristianismo há tomado partido por todo lo débil, bajo malogrado, há hecho un ideal de la contradicción a los instintos de conservación de la vida fuerte; há corrompido la razón incluso de las naturalezas dotadas de máxima fortaleza espiritual al enseñar a sentir como pecaminosos, como descarriados, como tentaciones, los valores supremos de la espiritualidad* (Nietzsche, 2007, p. 34).

Dessa perspectiva, o cristianismo afasta-se da efetividade da vida, de tal modo que o conceito de *natureza* passa a ser tido como contrário ao conceito de *Deus*. Para Nietzsche, este *mundo de ficções* (que se inventa em contraposição ao mundo efetivo) tem sua raiz no ódio contra o natural e no *mal-estar contra o efetivo* (Nietzsche, 2007, p. 45). Desta constatação, Nietzsche tira quatro conclusões, as quais traçam um fio condutor desde o sentimento de sofrimento com a efetividade da vida até o infortúnio da *décadence*: a) quem nega a efetividade é, justamente, quem sofre com ela; b) quem sofre com a efetividade é, na verdade, uma efetividade malograda; c) esta efetividade malograda cria, por sua vez, a moral e a religião, cuja causa é a preponderância dos sentidos de desprazer sobre os sentidos de prazer; d) esta é a fórmula para a decadência (cf. Nietzsche, 2007, p. 45).

A conclusão acima apresentada é aplicada ainda, por Nietzsche, ao conceito cristão de Deus. Ora, os povos fortes possuíam divindades com características muito diferentes daquelas que o Deus cristão apresenta. “*En él venera las condiciones mediante las cuales se encumbra sus virtudes, - proyecta el placer que su propia realidad le causa, su sentimiento de poder, en un ser al que poder dar gracias por eso*” (Nietzsche, 2007, p. 46). Mas quando um povo degenera, enfatiza Nietzsche, também sua noção de Deus muda.

*Ese Dios vuélvese ahora un mojigato, timorato, modesto, aconseja la ‘paz del alma’, el no-odiar-más, la indulgencia, incluso el ‘amor’ al amigo y al enemigo. Ese Dios moraliza constantemente, penetra a rastras en la caverna de toda virtud privada, se convierte en un Dios para todo el mundo, se convierte en un hombre privado, se convierte en un cosmopolita* (Nietzsche, 2007, p. 46).

Do que fora exposto, pode-se estabelecer a seguinte equação: Fraqueza – Antinatureza – Ficção religiosa (estabelecimento de noções como pecado e vida eterna) – Moral (que tem por causa e finalidade as ficções religiosas) – Decadência. Mas esta fraqueza primeira, que posteriormente se torna ódio ao que é natural, estabelece suas principais noções na doutrina e moral judaicas. Os judeus e sua *revolução escrava na moral* são a raiz do Cristianismo e a motivação mais profunda para a construção da doutrina e moral cristãs. O cristão é, na verdade, apenas um judeu de confissão mais livre (cf. Nietzsche, 2007, p. 87). Ao debruçar-se sobre o pensamento cristão, Nietzsche postula a necessidade de se compreender de modo unitário o processo que conduziu o judaísmo ao cristianismo, no sentido de que

ambos os movimentos são, na verdade, variações de um único modo de valoração que, longe de encontrarem-se em profunda oposição, se complementam.

*El cristianismo resulta comprensible tan sólo a partir del terreno del cual brotó, - no es un movimiento dirigido contra el instinto judío, sino la consecuencia lógica de ese instinto, una inferencia más em su espantosa lógica (Nietzsche, 2007, p. 56).*

Não parece adequado pensar que Nietzsche tenha emitido um juízo de tipo segregacionista a respeito do que seria o “povo judeu”, mas uma interpretação do comportamento religioso judaico, por ele explicado em termos de um “instinto” compreensível com base na ideia de fraqueza e vingança, típica do que ele denominou de revolução escrava. Tal instinto ter-se-ia mantido no modo cristão de entender a vida: “eles criaram a partir de si mesmos um conceito opositivo às condições naturais” (Nietzsche, 2013, p. 44).

A respeito do que seria explicitamente essa moral imposta pelo judaísmo e o cristianismo, afirma Nietzsche:

*Qué es la moral judía, qué es la moral cristiana? El azar, privado de su inocencia; la infelicidad, manchada con el concepto de pecado; el bienestar, considerado como peligro, como tentación; el malestar fisiológico, envenenado con el gusano de la conciencia (Nietzsche, 2007, p. 59).*

Esta definição sintetiza as características do cristianismo na análise de Nietzsche, sustentadoras da moral cristã: a noção de pecado e de consciência. No modo como o filósofo o entende, o pecado seria a ideia de desobediência a Deus (cf. Nietzsche, 2007, p. 59), enquanto por consciência entende-se a consciência moral, e não apenas as operações “psíquicas”.

A moral judaico-cristã, vista em bloco por Nietzsche, teria sido ainda um fenômeno que sequestrou o sentido histórico do próprio Jesus, moldando-lhe uma imagem segundo interesses também compreensíveis sob a perspectiva da revolta dos escravos. Em *A Genealogia da Moral*, Nietzsche aponta para o fato de Jesus se configurar como uma *isca* mediante a qual o judaísmo pôde dar um salto em direção ao cristianismo. Os evangelhos tais como são conhecidos hoje, segundo afirma

Nietzsche, são profundamente marcados por tais interesses. No lugar da força, os evangelhos defenderiam a escória social, as doenças nervosas e o idiotismo infantil:

*Aquel mundo raro y enfermo en el que los evangelios nos introducen – un mundo que se diría salido de una novela rusa, en el cual parecen darse cita los desechos de la sociedad, las dolencias nerviosas y un idiotismo infantil – tiene en todo caso que haber vuelto más grosero el tipo (Nietzsche, 2007, p. 67).*

Nas entrelinhas dos evangelhos, o que se encontra, no dizer de Nietzsche, é a sedução moral. Em suma, o que foi efetuado na redação dos evangelhos foi uma deturpação da figura original de Jesus, transformando-o na figura do redentor, figura esta completamente desconexa da originalidade efetiva de Jesus. Mas, segundo Nietzsche, a vivência de Jesus era muito diferente da vivência “cristã”:

*Qué significa la buena nueva? La vida verdadera, la vida eterna está encontrada – no se la promete, está ahí, está dentro de vosotros: como vida en el amor, en el amor sin sustracción ni exclusión, sin distancia (Nietzsche, 207, p. 65).*

Nietzsche se recusa a aceitar que a doutrina cristã em geral, e a moral em específico, tenham sua fundamentação na pessoa histórica de Jesus. Há uma discrepância entre um e outro. A boa-nova de Jesus e a sua fé não exigia razões, mas, ao contrário:

*No da pruebas de si misma, ni con milagros, ni con prêmios y promesas, y menos todavía con la escritura: ella misma es en todo instante su milagro, su premio, su prueba, su reino di Dios. (Nietzsche, 2007, p. 68).*

Nietzsche conclui que entre a vida de Jesus e o cristianismo há um abismo pelo fato de a moral cristã prender o homem em amarras conceituais e preceitos, enquanto Jesus, por sua vez, teria vivido de modo livre, configurando-se como um verdadeiro espírito livre. A própria vida de Jesus dá testemunho disso, de uma vida inteiramente livre que não possuía nenhuma necessidade de fórmulas morais ou ritos para que se estabelecesse, então, sua relação com Deus. Ao contrário, Nietzsche põe em relevo que Jesus superou todas essas construções judaicas

transpondo para a prática de vida a verdadeira felicidade que se alcança no encontro com Deus (cf. Nietzsche, 2007, p. 71).

Por conseguinte, Nietzsche é enfático ao afirmar que em toda a História só existiu um único cristão que, por sua vez, morreu na cruz (cf. Nietzsche, 2007, p. 77). O cristianismo trai a intuição originária que se encontra em sua raiz. Mas esta traição, traição ao espírito livre de Jesus, só ocorreu porque outro judeu soube se utilizar, com uma sutil perspicácia, das leis de Israel, para, então, impô-las novamente: o apóstolo Paulo, responsável pela morte do evangelho. Ele é quem sistematiza a fé e a moral cristã (de fundo permanentemente judaico). Neste sentido, Paulo se configura como verdadeiro opositor da boa nova à medida que apresentou uma má notícia, movido pelo ódio e pela impotência que lhe eram inerentes. Foi justamente por meio deste ódio que Paulo desfigurou todas as categorias originais da vivência cristã (cf. Nietzsche, 2013, p. 76).

Nietzsche percebe em Paulo as características próprias do “típico judeu”: movido pelo ódio, construtor de ídolos que sirvam às suas maquinações, profunda fraqueza e instinto de vingança contra os fortes.

### 1.2.7 *Ecce Homo* (1888)

Em *Ecce Homo* Nietzsche assume um tom um tanto quanto diferente dos demais livros. Trata-se de uma autobiografia e também de um comentário a respeito de sua própria obra. É também aí que Nietzsche oferece algumas diretrizes para a interpretação de sua obra e de seu pensamento. Na primeira parte, intitulada *Porque sou tão inteligente*, Nietzsche cita alguns conceitos próprios do cristianismo e dotados de caráter infantil. Embora não fale abertamente sobre a religião cristã, expressa, contudo, sua discordância para com estes conceitos, que seriam produtos do pensamento teológico cristão.

Deus, imortalidade da alma, salvação, além são outros tantos conceitos aos quais não dediquei nenhuma atenção, tampouco, nenhum tempo, nem sequer quando era criança – talvez eu já não fosse bastante infantil para isso (Nietzsche, 1987, p. 35).

A concepção de Deus é novamente posta em cheque neste momento como recurso para dominar, manipular e oprimir o pensamento livre:

Deus é uma resposta grosseira, uma indelicadeza contra nós, pensadores – no fundo, nada mais é que uma proibição grosseira contra nós: Não devem pensar! (Nietzsche, 1987, p. 35).

Mais adiante, Nietzsche retomará a ideia de necessidade de crítica aos conceitos cristãos, falando novamente de modo indireto:

Tudo o que até agora a humanidade considerou sério, não são nem sequer realidades, são simples fantasmas da imaginação ou, para me exprimir com mais rigor, são mentiras derivadas de maus instintos de naturezas doentias, prejudiciais ao sentido mais profundo – todas as noções como Deus, alma, virtude, pecado, o além, verdade, vida eterna... Ora, foi nelas que se buscou a grandeza da natureza humana, seu caráter divino (Nietzsche, 1987, p. 51).

Alguns pontos podem ser destacados neste trecho: primeiramente a consideração das noções, tomadas até então pela humanidade como essenciais, quando, para Nietzsche, não o são. São, na verdade, conceitos provenientes de naturezas doentias; e aqui se tem o segundo ponto: recorda-se o que já fora afirmado em outras obras, no que tange à relação da moral com as classes baixas. De fato, como indicou Nietzsche em outros momentos, o judaísmo e seu prolongamento no cristianismo impuseram noções totalmente adversas à vida, produzindo sujeitos doentes, fracos, das classes mais baixas e vingativas. O terceiro ponto refere-se aos conceitos já citados anteriormente. São todos eles conceitos para o consolo dos que não suportam o peso da vida. Tais conceitos sugerem a superação das condições humanas e oferecem ainda a esperança de um depois cuja perfeição vale o sacrificar o agora.

### 1.3 ALGUMAS CONSIDERAÇÕES CONCLUSIVAS

O caminho percorrido até aqui proporcionou uma visão panorâmica da maneira pela qual a compreensão do cristianismo configurou-se no pensamento de Nietzsche. Basicamente sua argumentação se move dentro da equação cristianismo – racionalismo (socrático-platônico) – moral antinatural.

Basicamente, de acordo com Nietzsche, renuncia-se a “esta” vida ou à vida efetiva, porque ela contém um caráter trágico insuportável para os cristãos. No seu lugar, põe-se uma vida posterior, a qual não terá fim e será prêmio eterno para aqueles que devotamente seguirem o caminho das regras morais e em função da qual se deve viver “esta” vida. As intempéries cotidianas serão superadas se se fixa a atenção no depois da glória que não tem fim.

Mas justamente tal esperança trai, segundo Nietzsche, a vida verdadeira, a vida que abraça a Terra, a vida que não se restringe, não se fecha ao novo, a vida vivida de modo estético, poético e artístico. O que se construiu, aquilo em que se acreditou, não passa de uma maquinação da fraqueza humana, mais especificamente do tipo fraco, doente, incapaz. Aí teria o cristianismo sua origem, isto é, na fraqueza e na doença deste tipo humano que nega a vida.

Enquanto acontecimento histórico, proveniente da doutrina judaica, o cristianismo é entendido ainda por Nietzsche como o auge a que pode chegar a rebelião escrava na moral. Partindo do pressuposto de que um pobre judeu, há dois milênios, fora morto porque de certa maneira contrariou o instinto judaico, Nietzsche defende que a *plebe* estabeleceu seu império, destituindo os mais fortes na História. Portanto, o que move o cristianismo, como instituição racional e moral, seria a sede de vingança do tipo psicológico fraco e doente, em vista de sua dominação sobre aqueles que verdadeiramente são nobres. As doutrinas cristãs se convertem em verdadeiro narcótico para a cultura dos miseráveis. Reduzido à moral, o cristianismo teria como motivação a vingança e o ódio.

Sem pretender nenhum tipo de sistematização artificial nem nenhum achatamento das variações lexicais e conceituais presentes na obra nietzschiana, propõe-se, aqui, a identificação das teses mais recorrentes de Nietzsche em sua

análise do cristianismo. Mais do que um retrato exaustivo, elas pretendem apenas facilitar uma visão de conjunto que será útil para a continuação da reflexão.

Tais teses parecem poder ser agrupadas em cinco grandes grupos, cada qual dando base para a formulação de algumas teses centrais:

**(1) O cristianismo é uma religião que perdeu sua essência religiosa (perdeu o sentimento dos mitos), pondo no lugar dela a pretensão de historicidade e racionalidade, no que se distancia da Antiguidade grega – tal tese pode ser extraída das seguintes ideias:**

- I. As religiões morrem quando produzem sistematizações racionais e dogmatismos ortodoxos, quer dizer, perdem o sentimento dos mitos e investem na pretensão de historicidade (*Nascimento da Tragédia*);
- II. O cristianismo é sinal de necessidade de cultura e é gênese do sagrado (sentimento dos mitos), mas degenerou-se por causa dos “moinhos de ventos políticos” (*Considerações intempestivas*);
- III. O cristianismo é rebaixamento diante do divino e, portanto, atitude antigrega (*Humano demasiado humano*);
- IV. A cosmovisão cristã criou uma nova maneira de valorar as coisas, diferente da valoração grega, transformando as forças em perdição (*Aurora*);
- V. O cristianismo, por sua atitude servil, é oposto à Antiguidade grega (*Gaia Ciência*).

**(2) O cristianismo opõe-se à postura estética diante do mundo – tal tese pode ser extraída das seguintes ideias:**

- VI. A doutrina cristã é a maior contraposição à exegese e justificação puramente estética do mundo (*Nascimento da Tragédia*);
- VII. A história e filosofia da época de Nietzsche não são mais do que formas disfarçadas da teodiceia cristã (*Consideração intempestiva*);



- VIII. O cristianismo permanece discretamente na filosofia tradicional, sobretudo moderna (*Ecce Homo*);
- IX. O cristianismo continua pela ciência moderna e pela sua crença racional na verdade (*Gaia ciência*);
- X. Na verdade cristã é excesso de racionalização (asseio intelectual a qualquer preço), levado ao paroxismo pela concepção moderna de ciência e pela crença metafísica em um sentido para a existência (*Gaia ciência*);
- XI. Cristianismo e platonismo coincidem ao fazer a moral antinatural dominar a cultura (*Para além do bem e do mal*).

**(3) O cristianismo é oposição à vida efetiva – tal tese pode ser extraída das seguintes ideias:**

- XII. O cristianismo é negação do aparente, do perspectivístico e do erro (*Nascimento da Tragédia*);
- XIII. O cristianismo é uma forma de reagir à consciência da dificuldade de buscar as coisas mais elevadas e de sua impossibilidade de alcançá-las, produzindo a crença em uma pecaminosidade imaginária e fazendo de Deus a resposta para tal consciência, como necessidade de redenção (*Humano demasiado humano*);
- XIV. O cristianismo é uma moral antinatural ou anti-instintiva (*Ecce Homo*);
- XV. O cristianismo transforma o corpo em assunto moral, envolvendo salvação e perdição (*Aurora*);
- XVI. O cristianismo é negação da vida e do mundo (*Gaia Ciência*);
- XVII. O desejo cristão da verdade é desejo de morte (*Gaia Ciência*);
- XVIII. O cristianismo defende uma oposição escatológica ou uma oposição entre um “aqui” e um “além” (*Assim falava Zaratustra*);
- XIX. O cristianismo sustenta um dualismo entre corpo e alma (*Assim falava Zaratustra*);

- XX. A cosmovisão nascida da escatologia cristã bem como a moral cristã da compaixão fundam-se na absoluta negação de si mesmo (*Para além do bem e do mal*);
- XXI. A tomada de posição cristã em benefício dos fracos significa uma tomada de posição contra a vida (*Crepúsculo dos ídolos*);
- XXII. O cristianismo afasta o ser humano da efetividade, quer dizer, do mundo e da vida (*Anticristo*);
- XXIII. A concepção cristã de Deus é antinatural (*Anticristo*);
- XXIV. A moral judaico-cristã é negação do acaso; a infelicidade típica da vida é prejudicada pela crença no pecado; o bem-estar é alvo de desconfiança; a fisiologia é prejudicada pela introdução do verme da consciência (*Anticristo*);
- XXV. Os cristãos são envenenadores que difundem o cansaço frente à vida terrena (*Assim falava Zaratustra*);
- XXVI. O desejo cristão é dominar (*Genealogia da moral*).

**(4) O cristianismo é sinônimo de fraqueza – tal tese pode ser extraída das seguintes ideias:**

- XXVII. O cristão é um fraco (*Humano demasiado humano*);
- XXVIII. Os cristãos são mentalmente débeis (*Humano demasiado humano*);
- XXIX. O cristão inventa a luta interna ou os demônios internos para posicionar-se diante da vida (*Humano demasiado humano*);
- XXX. Os cristãos são seres grosseiros que precisam de sujeição, entusiastas da humilhação e da devoção (*Aurora*);
- XXXI. Os cristãos odeiam os fortes (*Aurora*);
- XXXII. Cristãos vivem uma atração pelo sofrimento (*Aurora*);
- XXXIII. O cristianismo, ao aniquilar em cada ser humano a crença em suas próprias virtudes, introduzindo a espera em Deus negam os modelos gregos de virtude, fundando o ceticismo moral (*Gaia Ciência*);

- XXXIV. Os cristãos são incapazes de realizar a transição do homem para o além-homem (*Assim falava Zaratustra*);
- XXXV. Os cristãos são tipos inferiores de seres humanos , são escravos (*Assim falava Zaratustra*);
- XXXVI. A religião e o cristianismo são formas de embelezamento da vida plebeia, incompatíveis com uma vida forte e nobre (*Para além do bem e do mal*);
- XXXVII. A cosmovisão cristã é a rebelião escrava na moral (*Genealogia da moral*);
- XXXVIII. O cristianismo é a continuação da fraqueza sacerdotal judaica e de sua vingança, dada a frustração de sua ânsia de dominar (*Genealogia da moral*);
- XXXIX. O cristianismo é fruto do ódio judeu (*Genealogia da moral*);
- XL. A fé cristã, por sua visão de Deus, é a origem do sentimento de culpa (*Genealogia da moral*);
- XLI. Os Evangelhos são a defesa da escória social, de doenças nervosas e do idiotismo infantil (*Anticristo*).

**(5) As próprias formulações cristãs são incoerentes – tal tese pode ser extraída das seguintes ideias:**

- XLII. o cristianismo desvirtua as Sagradas Escrituras porque interpreta o Novo Testamento com base no Antigo Testamento (*Aurora*);
- XLIII. Paulo é um atormentado que descobre a Lei ou o ideal, mas se sente incapaz de cumpri-la, tornando-se assim o primeiro cristão (*Aurora*);
- XLIV. Deus, tal como visto pelos cristãos, não tem amor pelos humanos, mas deseja a recuperação de sua honra manchada pelo pecado, exigindo a contrição humana, o aviltamento e o despojamento no pó (*Gaia ciência*);
- XLV. o amor no cristianismo (tanto o amor de Deus como o dos humanos) não é gratuidade, mas é submisso a cláusulas, sendo, portanto, ambíguo (*Gaia ciência*);

- XLVI. a noção cristã de pecado significa uma ofensa à honra de Deus (*Gaia ciência*);
- XLVII. Jesus Cristo, tal como apresentado pelos cristãos, não corresponde ao Jesus Cristo histórico (*Assim falava Zaratustra; Anticristo*);
- XLVIII. o instinto judaico (revolta dos escravos), continuado pelo cristianismo, sequestrou o sentido histórico do próprio Jesus e modelou uma imagem dele segundo interesses que mantiveram vivo tal instinto (*Anticristo*).

## 2 MOTIVAÇÕES DA CRÍTICA NIETZSCHIANA AO CRISTIANISMO

Como se procurou mostrar no primeiro capítulo, as referências ao cristianismo no texto nietzschiano levam a considerar que, em sua filosofia madura, Nietzsche entendeu o cristianismo como uma formulação moral, oriunda do modo de valorar dos judeus que, por sua vez, efetivaram, na História, a rebelião escrava na moral por meio do ressentimento criativo de valores.

O que se propõe no presente capítulo é encontrar, sem pretensões de esgotamento do assunto, elementos histórico-filosóficos que permitam conhecer as possíveis motivações que conduziram Nietzsche à sua leitura do evento cristão. Três pontos parecem poder orientar essa tarefa: primeiramente convém partir do lugar que o cristianismo ocupa no pensamento nietzschiano; em segundo lugar, parece importante levantar a pergunta por qual tipo de historiografia é praticada por Nietzsche ao tratar do cristianismo, uma vez que sua análise pretende-se, para além de uma crítica filosófica, um trabalho de esclarecimento histórico; por fim, trata-se de procurar identificar qual tipo histórico específico de cristianismo fora alvo de suas críticas.

### 2.1- O LUGAR DO CRISTIANISMO NA ANÁLISE HISTÓRICA DE NIETZSCHE

A análise nietzschiana do Cristianismo deve ser entendida, segundo Müller-Lauter, sobre um horizonte maior e mais denso, o horizonte do niilismo como expressão da *décadence* fisiológica: “O niilismo se impôs no budismo, na filosofia socrático-platônica e no cristianismo” (Müller-Lauter, 2009, p. 143). Neste sentido, a análise do niilismo lançava luzes para o pensamento futuro: “Nietzsche sempre busca encontrar no passado os indícios da fatalidade ameaçadora” (Müller-Lauter, 2009, p. 143). Sob essa mesma luz, a crítica nietzschiana do cristianismo ganha maior inteligibilidade, pois se percebe que Nietzsche primeiro constatava a

*décadence* de seu século e, posteriormente, buscava sua raiz na História, deparando com o evento cristão.

É muito importante, porém, notar o fato de que, como afirma Müller-Lauter, Nietzsche não escreveu de modo sistemático e coeso a “história do niilismo”, mas, ao contrário, suas intuições sobre os chamados *décadents* encontram-se diluídas nos seus escritos, de tal modo que se torna perceptível que não interessa ao filósofo buscar o que os decadentes intentaram de fato, mas sim os seus efeitos intelectuais e históricos (cf. Müller-Lauter, 2009, p. 146). Esta afirmação de Müller-Lauter concorre para pensar que, seguindo este método, Nietzsche tocou não o “cristianismo em si” ou algo como o que seria uma “essência” do cristianismo, mas os seus efeitos sentidos na época de Nietzsche<sup>27</sup>.

Parece coerente, portanto, distinguir pelo menos duas maneiras de falar do cristianismo: o cristianismo visto da perspectiva de sua “idealidade” ou daquilo que ele pode “pretender ser” e o cristianismo histórico, multifacetado em suas diversas e inúmeras manifestações (tal como se procurará explorar no próximo capítulo)<sup>28</sup>. Dessa perspectiva, torna-se compreensível e mesmo válida a crítica nietzschiana do cristianismo quando se considera o fato de que ele tomou como objeto de sua crítica os efeitos de um cristianismo inautêntico, diferente daquela forma original e autêntica que, inerente não apenas à prática de Jesus, o único cristão, é uma realidade possível em todos os tempos (cf. Nietzsche, 2007, p. 77). A crítica de Nietzsche recai, então, sobre uma forma bem específica ou histórica de cristianismo. Restaria saber se essa crítica pode ser aplicada ao cristianismo visto da perspectiva de sua idealidade, até porque Nietzsche passa da forma histórica de cristianismo por ele conhecida ao nível universal do que ele considera ser “o” cristianismo. Como diz Müller-Lauter, “são as grandes linhas da história do espírito que interessam a

---

<sup>27</sup> No terceiro ponto deste capítulo será retomada esta questão, quando se falar do tipo de cristianismo criticado por Nietzsche. Parece possível pensar que a “mensagem cristã”, do ponto de vista de sua idealidade ou “essência”, não fora realmente tocada pelas críticas nietzschianas, mas apenas algumas formulações dessa idealidade ou, segundo o vocabulário de Müller-Lauter, efeitos sobre a história contemporânea de Nietzsche.

<sup>28</sup> O próprio Nietzsche distingue tipos de cristianismo e, por pressuposto, maneiras de falar do cristianismo. É o que parece subjazer às suas menções ao cristianismo de Jesus, de Paulo, de Pascal, de Lutero ou ainda do movimento de democratização da Europa, próprio do século XIX (cf. Wotling, 2013, p. 376). Pareceria haver mesmo uma forma cristã autêntica, associada principalmente à figura de Jesus, o único cristão de toda a História (cf. Nietzsche, 2007, p. 77), e a uma forma inautêntica, adulterada em alguns momentos específicos da História, cuja desfiguração se deu em movimentos bem específicos também.

Nietzsche no contexto de suas discussões sobre o niilismo” (Müller-Lauter, 2009, p. 147), e não seus pormenores. Na verdade são de seu interesse os efeitos do cristianismo, produzidos no momento específico da História contemporânea a Nietzsche, profundamente marcada pelo niilismo<sup>29</sup>.

A história do cristianismo é subordinada por Nietzsche à história da *décadence* (cf. Müller-Lauter, 2009, p. 149) e, por isso, pode-se falar de um horizonte maior no qual se encontra a formulação cristã como um dos sintomas deste problema. Na verdade, a *décadence* do século de Nietzsche só pôde tornar-se possível devido problemas fisiológicos, como disfunções do organismos que produzem as interpretações decadentes (cf. Wotling, 2013, p. 176), que por sua vez deram margem para a decadência espiritual (cf. Müller-Lauter, 2009, p. 125). Não obstante, a fraqueza dos judeus-cristãos permitiu a escrita da história da vingança elaborada pela sagacidade dos fracos. Se o ressentimento, que se tornou criador de valores, é o resultado do desejo de vingança e da consciência de impotência, então a motivação para a formulação cristã não poderia ser outra, segundo Nietzsche, senão o desejo de vingança e sua impotência em vencer, pela força, os nobres. Mas a fraqueza vence à medida em que se impõe valores próprios, por meio da esperteza dos fracos (cf. Müller-Lauter, 2009, p. 108). Neste sentido, Nietzsche toma como exemplo alguns trechos do evangelho de Marcos, principalmente no que se refere aos textos escatológicos, a ascese de Paulo, Agostinho de Hipona e sua visão antropológica, além de Tertuliano e Tomás de Aquino, com suas definições de bem-aventurança celeste obtível principalmente na visão do castigo dos maus (cf. Nietzsche, 2005, p. 64). Estes exemplos fáticos, segundo Nietzsche, mostrariam como o Cristianismo se pautou, desde o começo, pelo sentimento de vingança e impotência para elaborar sua doutrina.

Considerando os efeitos da degenerescência do século XIX oriundos das formulações morais (expressões da fraqueza e desejo de vingança contra os fortes), Nietzsche associou a esses efeitos o cristianismo, visto concebê-lo como formulação

---

<sup>29</sup> O ponto de partida da análise nietzschiana é, de fato, o problema do século XIX. A crítica ao cristianismo surge quando se faz o diagnóstico da doença daquele século para se desenvolver uma teoria da *décadence*. É então que, para Nietzsche, fica patente que “o nascimento do homem moral é o começo do niilismo ocidental” (Müller-Lauter, 2009, p. 124).

puramente moral<sup>30</sup> e distante do evento histórico primordial dado em Jesus, convertendo-se, assim, em uma das expressões mais eloquentes do niilismo na cultura de seu tempo.

Importa perguntar, por conseguinte, a quais “efeitos” ou, empregando o vocabulário de Müller-Lauter, a quais “indícios de fatalidade ameaçadora” e de caráter cristão ter-se-ia referido Nietzsche. Fazer essa pergunta equivale a procurar identificar as formas cristãs históricas com as quais Nietzsche teve contato e as quais lhe serviram, em certa medida, de parâmetros para estender sua crítica ao cristianismo em geral. Caberá também perguntar pelo sentido das afirmações nietzschianas a respeito da “essência” do cristianismo, quer dizer, pelo sentido de sua atividade propriamente teórica a respeito da fé cristã: teria Nietzsche colhido corretamente, com sua atividade teórica (historiográfica, filológica e filosófica), a “essência” do cristianismo ou teria ele apenas generalizado para todo o cristianismo práticas e pensamentos por ele observados nas formas cristãs históricas particulares por ele conhecidas? A resposta a esse segundo tipo de pergunta implica necessariamente ouvir a reação cristã (seja existencial, seja teórica) à compreensão nietzschiana, sob o risco de, não o fazendo, manter as análises do cristianismo em uma relação de total extrinsecidade para com o cristianismo mesmo. Tal tarefa será realizada no próximo capítulo desta dissertação, até porque ela parece ser a melhor ocasião para um diálogo filosoficamente relevante entre a experiência cristã e o pensamento nietzschiano. Por ora, nos limites deste segundo capítulo, tratar-se-á apenas da primeira pergunta, qual seja, quais formas cristãs históricas e particulares Nietzsche conheceu. Como, porém, o modo de Nietzsche compreender tais formas era naturalmente determinado por sua visão histórica, convém investigar os elementos centrais do que poderia se chamar de a “historiografia” adotada por ele (historiografia tomada como critério de análise do cristianismo).

---

<sup>30</sup> Sobretudo, “a compreensão nietzschiana do cristianismo como um fenômeno moral mostra-se na relevância dada à ideia de castigo (isto é, à ideia de recompensa)” (Müller-Lauter, 2009, p. 161).



## 2.2- A HISTORIOGRAFIA DO SÉCULO XIX E A CRÍTICA NIETZSCHIANA DO CRISTIANISMO

Com base no estudo dos textos de Nietzsche, não parece equivocado afirmar que uma das principais motivações que o levaram a criticar o cristianismo foi a sua leitura da história europeia. Seu ponto de partida é justamente o período em que se encontra, caracterizado pelo niilismo como expressão máxima da *décadence*. A partir do momento em que tenta desvelar a raiz dos males de seu tempo, Nietzsche se depara com uma concepção histórica, muito própria dos historiadores do século XIX, que, a seu ver, não permitia um exame sério sobre os problemas de então. A História se tornara uma doença, em vez de contribuir para a vida e seu desenvolvimento.

Como se verá mais adiante, Nietzsche, num primeiro momento, irá recusar a História, propondo um pensamento supra-histórico, mas, num segundo momento, ele entende que a História, desde que livre do enfadonho cientificismo (principalmente a História como praticada no século XIX)<sup>31</sup>, pode contribuir generosamente e até mesmo como uma virtude para o desenvolvimento de uma filosofia sã. É no segundo momento, quando se vale da História, que Nietzsche encontra o cristianismo como uma das formulações ou expressões mais potentes do movimento de *décadence*.

Pretende-se, então, neste momento desta dissertação, expor primeiramente o modo como Nietzsche operou sua leitura histórica nos dois momentos de seu pensamento, para depois verificar como o cristianismo surge dentro nesse quadro historiográfico. Dessa maneira, parece tornar-se possível entrever qual tipo cristão, historicamente determinado, foi alvo da crítica nietzschiana: trata-se do cristianismo

---

<sup>31</sup> A História se desenvolvera, no século XIX, como ciência no sentido mais técnico do termo, devido ao aprimoramento e refinamento de seus métodos. Havia, contudo, uma tensão constante entre os historiadores ao definir o método e os objetos da História de modo que a mesma adquirisse mais rigor científico, sendo postulada como um conhecimento seguro dentro da gama das demais ciências (cf. Ribeiro, 2008, p. 7). Havia também, é verdade, no próprio quadro da ciência histórica, uma tensão no sentido de alguns historiadores considerarem a História profundamente marcada pelo determinismo científico e convocarem a libertá-la deste aspecto, conferindo-lhe mais vida (cf. Ribeiro, 2008, p. 6).

em sua “essência” ou o cristianismo em alguma forma inautêntica surgida no decorrer do tempo?

O modo como Nietzsche procede a uma historiografia pode ser caracterizado em dois momentos. O primeiro, marcado pelo pensamento de juventude, constitui-se principalmente pelas posições expostas na sua segunda consideração extemporânea *Da utilidade e desvantagem dos estudos históricos para a vida*, quando Nietzsche toma distância dos estudos da História, entendendo-os como nocivos ao homem moderno (devido a sua pretensa cientificidade). No segundo momento, quando da maturidade, Nietzsche posiciona-se de modo favorável à História, entendendo que a mesma poderia tornar-se uma virtude para o seu tempo, mediante a qual seriam possíveis as resoluções dos principais problemas culturais (cf. Müller-Lauter, 2009, p. 96).

Como já fora afirmado anteriormente, o ponto de partida da elaboração nietzschiana é a constatação de que na Modernidade desmoronaram todas as convicções e estimativas de valor. Trata-se de um período de crise em todos os âmbitos da vida humana. À medida que o presente mergulha nessa crise de dissolução de todas as formações adquiridas até então, uma palavra sobre o futuro torna-se impossível, a menos que se pense, antes de tudo, na procedência das tendências que prevalecem no presente (cf. Müller-Lauter, 2009, p. 77).

Uma dificuldade, porém, devia ser enfrentada, segundo Nietzsche: em seu tempo havia perspectivas muito variadas sobre a História, de modo que não seria possível um pensamento retroativo que conhecesse de fato os motivos dos problemas de seu tempo, provocando uma “multiplicação de passados”. Em vez disso, de modo oposto à historiografia do século XIX, Nietzsche pensa que a História deva ser considerada a partir de uma compreensão unitária do todo como um conjunto de processos de aumento e diminuição da potência (cf. Müller-Lauter, 2009, p. 76). Em outras palavras, “Nietzsche está a caminho daqueles conhecimentos sobre o contínuo do vir-a-ser do mundo que é o único” (Müller-Lauter, 2009, p. 78).

A raiz do problema da historiografia tal como praticada no século XIX seria o aspecto científico a que ela aspirava, o qual, por sua vez, fazia com que da ciência histórica proviessem apenas histórias, mas jamais acontecimentos<sup>32</sup>, de tal modo que o passado acabava por revelar-se um fenômeno do conhecimento, sem nexos com a própria vida e o tempo presente (cf. Müller-Lauter, 2009, p. 83), entendido como a simples conexão de causas e efeitos (cf. Nietzsche, 1987, p. 85) ou com pretensões de se tornar uma ciência meramente descritiva ou explicativa dos eventos ocorridos no seio da História (cf. Ribeiro, 2008, p. 8). Assim, os eventos históricos eram vistos como algo morto (cf. Nietzsche, 1987, p. 75), o que punha obstáculo à vida necessária ao homem contemporâneo. Por se tratar de um conhecimento morto, a História terminava por não ser importante para a vida. Ademais, essa compreensão poderia dar a impressão de que, ao olhar para o passado, o agora e o futuro seriam facilmente constituíveis. Nietzsche, porém, alertava para o fato de que uma leitura ao modo cientificista, além de reduzir a História a mero fenômeno do conhecimento, não permitia nenhuma apropriação vantajosa para a geração presente.

No entanto, mesmo dentro deste modo de compreender a História existia um impulso latente que tendia a compreender tudo como um *vir-a-ser*, de tal modo que, ao atingir esta noção, o homem compreende-se dentro de um fluxo constante, no qual se dissolve o que parece permanente, bem como, por conseguinte, a segurança do pensamento de que o homem pertence a uma cadeia infinita (cf. Müller-Lauter, 2009, p. 86). Esta hipótese é demasiado perturbadora para a ótica humana da “vida” e da História: o homem continua a preferir uma crença em algo fixo, imóvel e eterno. A lógica e a metafísica<sup>33</sup> são necessárias para evitar o

---

<sup>32</sup> No final do século XIX, alguns pensadores já tendiam para a direção apontada por Nietzsche, o que mostra uma evolução no conceito de História, cuja necessidade também fora afirmada por ele já na sua juventude intelectual. Neste sentido, Georg Simmel acreditava que o problema epistemológico da ciência histórica estava justamente em entender como ela se torna acontecimento (Ribeiro, 2008, p. 14). Talvez o fato de a prática da ciência histórica iniciar um caminho diferente em relação ao modo como vinha sendo praticada leve a pensar que esse foi um dos motivos para Nietzsche, na maturidade, se posicionar de modo mais brando com relação à mesma.

<sup>33</sup> A lógica nasceria da necessidade de ordenar o mundo de um modo coerente. Sua principal insistência é que existem coisas iguais, pensamento que já demonstraria, em si, o princípio do modo de compreensão dos fatos. A crença nas coisas iguais remete a algo fixo, permanente em detrimento da torrente do *vir-a-ser*. Neste sentido, “um mundo meramente aparente é apresentado como verdadeiro e posto acima da efetividade: a lógica degenera-se em doutrina-de-dois-mundos, em metafísica” (Müller-Lauter, 2009, p. 44).

desespero do vir-a-ser constante. Mas a História não consegue dar este salto, de modo que permanece alheia à própria vida e prefere abafar-se no fenômeno do conhecimento, garantindo algum tipo de segurança à vida humana, em vez de situá-lo dentro do fluxo constante do vir-a-ser histórico.

Segundo Nietzsche, o homem não pode usar o passado senão a serviço da própria vida, de modo que possa fazer, a partir do conhecido, uma nova história (cf. Nietzsche, 1987, p. 76). Mas, justamente porque a História deve estar a serviço da vida, de modo que possa configurar-se como um novo começo ou como a sua possibilidade, o modo como a historiografia era praticada no século XIX incomoda a Nietzsche por consistir em um excesso de informações sem nenhuma importância e sem o caráter de conhecimentos efetivos (cf. Nietzsche, 1987, p. 102). Em outras palavras, a História como ciência tornara-se um conhecimento fechado em si e sem possibilitar nenhum efetivo ir para fora, atingindo a vida (cf. Müller-Lauter, 2009, p. 82). Por essa razão, a posição nietzschiana juvenil frente à ciência histórica foi de profunda oposição. “No não-histórico e no supra-histórico antes descritos, o jovem Nietzsche encontra os antídotos naturais contra o sufocamento da vida pela História, contra a doença histórica” (Müller-Lauter, 2009, p. 95).

Todavia, esta primeira posição de Nietzsche é alterada na fase madura de seu pensamento. “O antídoto do supra-histórico deixa de se sustentar com o desenrolar da filosofia de Nietzsche, com sua crítica à metafísica” (Müller-Lauter, 2009, p. 95). A História, tal como Nietzsche passou a compreendê-la, pode superar o aspecto de doença e degeneração (cf. Müller-Lauter, 2009, p. 96), tornando-se verdadeira virtude para sua época (cf. Nietzsche, 2001, p. 225).

Quem é capaz de sentir o conjunto da história humana como sua própria história sente, numa colossal generalização, toda mágoa do doente que pensa na saúde, do ancião que lembra o sonho da juventude, do amante a quem roubaram a amada, do mártir cujo ideal foi destruído, do herói após a batalha que nada decidiu e lhe causou ferimentos e a morte do amigo (Nietzsche, 2001, p. 226).

Nietzsche, porém, não assume o modo de escrever a História típico do século XIX. Ao contrário, sua consideração vai no sentido de compreender que a História é necessária para a compreensão presente e para o lançar-se em direção a um novo futuro: a História serve à vida, ideia que permaneceu desde as primeiras

considerações extemporâneas. É importante notar que a crítica mais elaborada de Nietzsche ao cristianismo, principalmente na compreensão do cristianismo como figuração mais extravagante da moral (cf. Nietzsche, 2007, p. 17), se dá justamente no período de maturidade, quando o filósofo se permite usar da História para a compreensão do processo ao qual conduziu o problema de sua época, a saber, o niilismo como expressão da *décadence*.

Para chegar ao cristianismo como uma das expressões mais severas da *décadence*, Nietzsche procede primeiramente a uma interpretação da história das civilizações e do modo como as mesmas passaram pela fase de *décadence* como um movimento natural da própria História<sup>34</sup>, interpretação essa que lhe possibilitará dizer algo sobre o cristianismo. Aos estudiosos de seu pensamento, essa interpretação parece permitir entender, por sua vez, *qual* cristianismo é criticado por Nietzsche.

Em sua constatação primeira, “a história humana é a continuação da história do mundo orgânico, que não tem nenhum começo” (Müller-Lauter, 2009, p. 99). Nietzsche nega a relação causa-efeito na sua compreensão da História, de modo que ela não se configura como uma sucessão de fatos ao modo de um progresso, mas trata-se, na verdade, de um constante vir-a-ser isento de qualquer ordem ou finalidade. A relação entre História e progresso é claramente negada por Nietzsche: o progresso é mera ilusão. A leitura nietzschiana segue outro caminho: a História é composta também por movimentos declinantes; as épocas históricas se sucedem de modo que existe entre elas uma relação de antagonismos, não absolutos, mas fazendo com que uma derive da outra (cf. Müller-Lauter, 2009, p. 102). Nietzsche, por sua vez, compreende-se como um momento decisivo nesta História, dividindo-a, com suas suposições, em dois momentos (cf. Nietzsche, 1987, p. 122). Numa palavra, Nietzsche acreditava na superação do niilismo a partir da visão histórica que propunha.

---

<sup>34</sup> A História visualizada como um *continuum* não deve ser pensada em fatos isolados, mas em dinamismos inerentes ao seu fluxo. Assim se estabelece, ao falar da história da cultura, a metáfora da saúde/doença para indicar justamente este dinamismo e não uma oposição entre os fatos (cf. Wotling, 2013, p. 166). Esta ideia de História como dinamismo também é afirmada por Müller-Lauter (cf. Müller-Lauter, 2009, p. 102).

Este parece, portanto, ser sempre o ponto de partida para a filosofia nietzschiana e sua análise histórica: a constatação de que seu tempo sofre de uma grave doença. Mas, se de fato sua época possui algo de decadente ou declinante, tal decadência ou declínio deve ter um início, que precisa ser desvelado. Partindo dos efeitos históricos, conforme evidenciado anteriormente, Nietzsche identifica entre eles o desenvolvimento da religião cristã, principalmente aquelas formas cristãs históricas singulares que inspiraram diretamente a sua análise.

Se seu tempo é, então, caracterizado pela *décadence*, tendo sua expressão máxima no niilismo, a História mesma revelaria, por contraposição, que, nas suas origens, encontrava-se uma vida, um mundo e valores completamente diferentes daqueles do tempo do declínio. No início da História, segundo Nietzsche, estaria o homem sadio, oposto ao homem contemporâneo; tratar-se-ia de “homens de uma natureza ainda natural” (Müller-Lauter, 2009, p. 104), forte, saudável.

Importa saber, então, como os fracos se sobrepujaram aos fortes, impondo seu domínio. “Pressupõe-se que os fortes enfraqueceram a si mesmos (...). Impelidos pela vontade de sempre mais potência, colocaram sua vida em jogo de maneira irreverente” (cf. Müller-Lauter, 2009, p. 105). O problema cultural que atravessou séculos reside no fato de que houve uma inversão no modo de valoração predominante, agora não mais dos fortes, mas dos fracos. O interessante é que o mesmos, além de alcançarem o domínio sobre os fortes, se mantêm neste lugar por séculos, apesar de haver tantos movimentos contrários que, no entanto, não conseguiram se sobrepor (cf. Müller-Lauter, 2009, p. 107). Esta intrigante interpretação é proposta por Nietzsche com base em duas ideias que lhe parecem exprimir as causas da ascensão dos fracos sobre os fortes: o número, pois os fracos são em maior quantidade do que os fortes (e, justamente por isso, conseguem impor-se); mas não somente isso, pois, além de serem em maior número, a sua esperteza contribui para sua ascensão e manutenção no domínio, esperteza essa que, para os fracos, sempre foi uma condição necessária para sua sobrevivência (cf. Müller-Lauter, 2009, p. 108).

Este modo de valoração, que, segundo Nietzsche, fora desenvolvido havia séculos, se configura como a semente que brotou e determinou o niilismo europeu historicamente. O estabelecimento dessa semente situar-se-ia, de modo mais específico, nos judeus da Antiguidade, por serem uma raça sacerdotal e

profundamente marcada pelo ressentimento (cf. Nietzsche, 2005, 45-46). O cristianismo, por sua vez, sendo a continuidade do judaísmo, consagra o triunfo dos fracos e de seu modo valorativo, tornando-se uma fatalidade histórica. Tal acontecimento ter-se-ia dado porque os romanos já se encontravam em uma fase de degeneração e, portanto, encontravam-se suscetíveis de serem dominados pelo modo de valoração judaico-cristão.

Nietzsche traça, porém, uma diferença entre judeus e cristãos: os judeus, apesar de serem a raiz da degeneração cultural que atingiu a Europa até a sua época, utilizavam-se dos instintos de *décadence* única e exclusivamente para se impor contra o mundo, a modo de defesa, enquanto os cristãos, ao contrário, possuíam, por meio do impulso de vingança, o desejo de dominar outros povos e de se estabelecer no domínio sobre eles (cf. Müller-Lauter, 2009, p. 110).

As interpretações de Nietzsche acerca do modo como ocorre a degeneração da Europa de seu tempo com base na raiz judaico-cristã deixa entrever a estrutura de seu pensamento histórico. O filósofo opera, acima de tudo, com algo como um conjunto de “categorias interpretativas” fundamentais: a História é reveladora seja do domínio e do modo de valoração nobre e forte, por meio da força, seja do domínio e do modo de valoração dos fracos, por meio do ressentimento como impulso de vingança. Assim, ao observar a transição do modo aristocrático de valoração para o modo fraco, Nietzsche insiste que é chegada a hora de uma nova inversão do modo de valoração, de cuja história ele mesmo se sente o protagonista. Nisto parece consistir seu projeto de transvaloração de todos os valores.

Essa exposição dos elementos nucleares da historiografia nietzschiana – ainda que exposta aqui de maneira demasiado breve – permite retomar a pergunta por qual cristianismo constituía o alicerce e o horizonte da crítica de Nietzsche. Pode-se pensar que sua crítica alcança o cristianismo em sua “idealidade” ou em sua “essência”? Ou trata-se de pensar que, mesmo pretendendo atingir tal “essência”, Nietzsche teria apenas certas formas cristãs históricas singulares no alicerce e no horizonte de seu pensamento?

Responder a essa pergunta fundamental é algo a que a historiografia nietzschiana permite proceder, uma vez que, pelo teste da comparação com fenômenos históricos esclarecidos por historiografias mais recentes e mais

elaboradas, parece possível identificar a que se aplicam de fato suas “categorias interpretativas”.

Anexas a essa pergunta fundamental, outras poderiam ser levantadas, como, por exemplo: Se em sua historiografia, Nietzsche chegou à conclusão de que o seu tempo era fruto de um movimento histórico marcado por valores decadentes e cuja raiz eram a fraqueza impotente e o sentimento de vingança, qual tipo de acontecimento histórico ou qual forma histórica particular levou Nietzsche a entender o cristianismo como um momento do evento produzido pelo ressentimento? Qual base “factual” o teria feito pensar no cristianismo desta forma, pretendendo inclusive pronunciar-se sobre a “essência” do cristianismo histórico? Por que em sua leitura histórica do Ocidente, Nietzsche refere-se ao cristianismo de duas formas, falando de um cristianismo sufocado na cruz e que seria possível em qualquer outra época (cf. Nietzsche, 2007, p. 77) e de um Cristianismo cuja característica principal era justamente a “extravagante figuração do tema moral” (cf. Nietzsche, 2007, p. 17)? Se haveria um, digamos, “cristianismo essencial” (que fora sufocado na cruz), o que serviu de base para Nietzsche identificar outra “essência” para o cristianismo histórico? A esse conjunto de interrogações dedica-se o próximo tópico deste capítulo.

### 2.3- O CRISTIANISMO CRITICADO POR NIETZSCHE

No presente tópico, pretende-se defender a hipótese de que quatro motivações fundamentais teriam conduzido Nietzsche a realizar a sua crítica ao cristianismo: a) a importância de problematizar a necessidade cristã de remeter a bases estabelecidas no passado (principalmente pela leitura dos dados das Escrituras e da tradição como princípios de organização), não se fundamentando no presente; b) a interpretação de que o cristianismo, como religião que se prolonga no presente, apenas aparentemente seria diferente de outros acontecimentos, quando, na realidade, subjazeria a esses acontecimentos (a ciência, a política e a moral modernas); c) a necessidade de estabelecer uma crítica das origens e das fontes do



cristianismo com o intuito de evitar que ocorram, no futuro, os mesmos problemas já ocorridos na História (não se pode subestimar o cristianismo, mas deve-se considerá-lo como uma ameaça e um perigo constantes); d) o contato efeito com formas cristãs específicas, fundamentalmente o cristianismo reformador protestante e principalmente o pietismo.

O que aqui se elencou como a primeira motivação de Nietzsche para estabelecer sua crítica ao cristianismo consiste na sua interpretação da religião cristã como uma religião que precisa sempre remeter ao passado para se afirmar. O cristianismo não seria capaz de criar nada na perspectiva do presente, mas fundamenta sua autoridade nas Escrituras, de modo a formar entre os membros da comunidade o hábito de se cumprirem certos costumes até o ponto em que não sejam mais questionados, pelo simples fato de serem considerados costumes superiores (cf. Nietzsche, 2000, p. 74). Em virtude de sua historiografia, Nietzsche via-se instado a denunciar o cristianismo como promotor da senilidade, tolhendo a juventude própria da vida e restringindo a vida ao âmbito da autoridade das Escrituras passadas e obsoletas. Ignorar o presente como terreno fértil de onde deve brotar a criatividade é sinal também de degeneração, fraqueza e impotência.

Como já se afirmou anteriormente, o ponto de partida de Nietzsche é sempre o momento presente no qual encontrava-se situado. Tratava-se de buscar a compreensão dos jogos de força que compunham o cristianismo na atualidade histórica (cf. Valadier, 1982, p. 418). Se essa busca levou Nietzsche a realizar o diagnóstico que ele realizou, parece legítimo pensar que as formas cristãs históricas com as quais ele teve contato permitiam efetivamente pensar que a religião cristã era uma religião anti-presente e determinada apenas pelo passado.

A partir dessa experiência histórica nietzschiana, abre-se o caminho para falar do que seria uma segunda motivação: o trabalho genealógico da religião cristã mostrar-se-ia eficaz para desvelar as fontes do cristianismo e as suas consequências mais sólidas, isto é, aquelas formas de pensamento arraigadas na cultura contemporânea<sup>35</sup> a Nietzsche e que apenas aparentemente se mostravam

---

<sup>35</sup> “Un auténtico estudio del origen debe llevar, portanto, una y otra vez al estudio del presente en sí mismo y de las fuerzas que en él actúan” (Valadier, 1982, p. 419). Convém lembrar aqui que, num primeiro momento, a

diferentes da religião cristã. Nietzsche quer entender de que modo o cristianismo, na continuidade do movimento do levante dos fracos iniciado com o judaísmo, apesar de toda oposição ocorrida na História, permanece ainda com tamanha força, a ponto de continuar a delinear a cultura de então com sua doutrina moral. Em outras palavras, se Nietzsche se debruça sobre os sentimentos que se constituem como motivadores e formadores do Cristianismo, bem como nos tipos psicológicos que se encontram em sua origem mais remota, isto se deve ao fato de ele querer compreender o que ainda motiva a continuidade da mesma religião na Europa do século XIX.

Foi afirmado, anteriormente, que Nietzsche, em seu embate com a historiografia praticada no século XIX, pretendeu voltar às origens do cristianismo por uma via que não se reduzisse à pura reunião de fatos históricos, como faziam tantos estudiosos de seu tempo, entre eles David Strauss, alvo de suas críticas em sua primeira consideração extemporânea. O retorno às origens do cristianismo, no sentido de uma perspectiva genealógica, se justifica na medida em que Nietzsche procura não apenas os fatos, mas a vontade que os inspira (no caso do cristianismo, a vontade que inspira os crentes) e que funda, por sua vez, a religião, de tal modo que se possa realizar a partir de então uma leitura atenta do porvir da religião cristã ao longo dos séculos e do modo como o ideal cristão se alastrou no decorrer dos mesmos (cf. Valadier, 1982, p. 420). No projeto de transvaloração dos valores, o que possibilitará a Nietzsche o passo seguinte à sua análise, no sentido de se estabelecer um novo caminho, só é possível depois que estas questões, relacionadas à História e aos sentimentos motivadores na História, forem bem resolvidas. Trata-se, em outras palavras, de realizar uma dupla tarefa, que Nietzsche se empenha em cumprir: levar a cabo a crítica do cristianismo no âmbito histórico, encontrando suas fontes de valor que se arraigaram na História; refutá-lo por definitivo, levando em consideração as formas disfarçadas de cristianismo que vigoravam em sua época; afinal, a história de uma religião não fica relegada apenas ao âmbito dos documentos históricos, mas principalmente ao dos sentimentos motivadores das decisões que repercutem não apenas em uma época, mas

prolongam-se de modo vertiginoso por toda a História, podendo se revitalizar em determinados momentos por meio de novas formas, inesperadas e tão vigorosas quanto antes (cf. Valadier, 1982, p. 419).

Nietzsche teve a sensibilidade para perceber que a Europa do século XIX estava profundamente organizada e influenciada pelos valores das ciências e pela moral da piedade, cuja fonte de inspiração é o cristianismo, ainda que sem fundamentos aparentemente religiosos. Isto quer dizer que o cristianismo, na época de Nietzsche, faz valer sua força de dois modos: ou pela forma religiosa, que seria uma forma explícita do cristianismo; ou em forma secularizada, uma forma implícita do mesmo cristianismo. O que faz Nietzsche pensar numa correlação entre o cristianismo, tal como se desenvolveu na História, com a ciência, a política e a moral modernas era a interpretação nietzschiana de que a crença e a espera na instauração do Reino de Deus continuou em vigor, por exemplo, na crença e na espera da instauração de uma sociedade sem classes, nostalgia de outros mundos.

Conforme Nietzsche elucidou, o contexto da crise do século XIX terminava por contribuir para a continuidade, de modo paradoxal, do vigor do pensamento cristão na cultura, porque, na decadência, muitos homens, movidos pelo medo, acabam por agarrar-se a crenças religiosas, na tentativa de encontrar um ponto de segurança. Neste sentido, os europeus acabaram por criar uma dependência para com o próprio cristianismo (cf. Nietzsche, 2001, p. 240); afinal, o cristianismo (entendido em sua forma explícita e implícita) torna-se a crença necessária para a manutenção da vida dos que são fracos, conferindo-lhe algum sentido, e, além disso, havia, segundo Nietzsche, forças muito elevadas e opostas ao cristianismo, o que o fazia manter-se forte – haja vista que o instinto de preservação requer necessariamente adversários para, por meio da luta constante, manter a força (cf. Valadier, 1982, p. 427).

Nietzsche não subestima o cristianismo, uma vez que uma das características de sua vitória – como vitória dos fracos sobre os fortes por meio da moral escrava – deve-se à esperteza (cf. Müller-Lauter, 2009, p. 108). Esta se configura como a terceira motivação para a elaboração de sua crítica. O projeto de transvaloração dos valores, se não considera o cristianismo desde sua origem, com os sentimentos geradores de seu modo de valoração, corre o risco de prolongar o estado anterior (cf. Valadier, 1982, p. 435). Neste sentido, para que se dê a ruptura com o

cristianismo no presente do século XIX, não se pode minimizar o passado cristão, mas considerá-lo em sua inteireza, tanto quanto suas motivações principais, seus artifícios. Dois motivos incentivam Nietzsche a realizar sua tarefa a partir da genealogia em busca das raízes dos valores: primeiramente ele compreende a vida moderna a partir do nexos com o cristianismo, que, apesar de dar mostras de seu cansaço, continua a iluminar o “nosso céu como o sol no entardecer” (Valadier, 1982, p. 436); em segundo lugar, o desenvolvimento do futuro necessita esta leitura do passado para se firmar, sem, no entanto, cometer os mesmos erros já cometidos na História. Assim, comparado a uma planta, o cristianismo, mesmo que extirpado da Terra, poderá crescer a partir de alguns brotos que restarão (cf. Valadier, 1982, p. 436).

O que se chamou de quarta motivação é, certamente, a base histórica ou a vivência histórica que fundamentou a identificação nietzschiana do cristianismo com a moral. Se a interpretação nietzschiana vê no cristianismo a consequência da rebelião fraca na moral (de tal modo que os fracos, sedentos de vingança, mas impotentes para realizá-la, elaboram a moral como forma de imposição sobre o modo de valorar nobre), parece legítimo perguntar, para além do trabalho teórico de interpretação do cristianismo feito por Nietzsche, pelas formas cristãs históricas com as quais ele teve contato e que o levaram a tal trabalho teórico. Não se trata de buscar algo como “causas históricas” de seu pensamento, mas as vivências efetivas e de caráter cristão que representavam para Nietzsche a manifestação do que ele denominava a “essência” do cristianismo. Em outras palavras, trata-se de procurar identificar, nos textos do próprio Nietzsche, referências a vivências cristãs históricas do ressentimento.

Ao proceder a esse tipo de leitura, nota-se que as referências fundamentais de Nietzsche podem ser associadas ao cristianismo tal como concebido em continuidade com a Reforma Protestante iniciada por Lutero, especialmente na forma do pietismo. Certamente, a “vivência protestante e pietista” podia ser encontrada também em formas históricas do catolicismo, mas isso não vem ao caso aqui, porque o que interessa é destacar vivências cristãs modeladas pelo ressentimento (independentemente de serem de matriz protestante ou católica). Historicamente, o cristianismo reformado e pietista seriam as duas formas fundamentais com as quais Nietzsche deparou na Alemanha do século XIX. A

característica central dessas formas estaria, sem dúvida, na identificação exacerbada da experiência cristã com uma moralidade, a ponto de oferecer a Nietzsche a possibilidade de distinguir entre o cristianismo de Paulo (moralista e inautêntico) e o cristianismo de Jesus (autêntico, mas terminado na cruz).

A contraposição com o Renascimento permite entender o sentido identificado por Nietzsche na Reforma Protestante. Com efeito, Renascimento e Reforma constituem o conjunto de eventos que marcaram profundamente a época moderna, na medida em que estabeleceram uma relação de oposição entre si (cf. Valadier, 1982, p. 107): enquanto o Renascimento marcava a possibilidade de superação das forças fracas e ressentidas do cristianismo medieval, a Reforma Protestante jogou por água abaixo o intento do Renascimento, revitalizando o cristianismo a partir do instinto de vingança presente em Lutero. A Igreja encontrava-se em um momento cujo instinto judaico de vingança encontrava-se adormecido e prestes a permitir uma nova aurora na história da Europa. Contudo, Lutero teria conseguido fazer despertar esta fera adormecida, de tal modo que seria impossível, a partir de então, recuperar o mesmo estado de antes. Nietzsche culpa Lutero e a reforma Protestante de interromperem o curso da História, provocando novamente em seu seio o despertar dos instintos mais profundos de vingança, que com toda força fizeram valer novamente seu efeito por sobre toda a Europa.

Onde surgem as reformas – Na época da grande corrupção da Igreja, na Alemanha a Igreja era menos corrompida: por causa disso a Reforma surgiu lá, como indício de que já o começo da corrupção era sentido como intolerável. Em termos relativos, não houve jamais um povo mais cristão do que os alemães do tempo de Lutero: a sua cultura cristã estava prestes a desabrochar num centuplicado esplendor – faltava apenas uma única noite; mas ela trouxe consigo o temporal que pôs fim a tudo (Nietzsche, 2001, p. 159).

Ao tratar de Lutero, Nietzsche não se fixa nos acontecimentos propriamente históricos, tampouco se prende às suas doutrinas teológicas. Ele se preocupa com o efeito político e social de sua influência porque, apesar de aparentemente religiosa, a Reforma Protestante já era uma versão moderna do próprio cristianismo, cuja prática não se restringe ao âmbito puramente religioso (cf. Valadier, 1982, p. 113-114). A Reforma, assim, teria produzido reações muito graves. A unidade do catolicismo se dissolve a partir dos golpes empunhados por Lutero, suscitando no interior da Igreja o despertar do espírito judaico que já se encontrava adormecido e

sem forças. Por detrás da fé que moveu Lutero, encontram-se instintos sedentos de vingança, da vingança própria de um enfraquecido, de tal modo que Nietzsche caracteriza Lutero como desastrosamente limitado, superficial e imprevidente, cuja falta de tato para o poder e para a sensibilidade das coisas verdadeiramente vivas e livres permitiu o desenvolvimento da rebelião camponesa no âmbito espiritual (cf. Nietzsche, 2001, p. 258). Aqui poderia ser dito em síntese que, no interior do cristianismo, da perspectiva de Nietzsche, não existe nenhuma novidade com o evento da Reforma Protestante, haja vista que o espírito que permeia tanto o catolicismo medieval quanto a Reforma seria o mesmo, movido pelo ressentimento que, na modernidade, através do grito de Lutero, despertou (cf. Valadier, 1982, p. 129).

Um dos sintomas da degenerescência a que Lutero conduzia deixa-se entrever justamente no dualismo que ele estabelece entre fé e obras. Ao tomar o evento da Reforma Protestante como momento constitutivo da revitalização do cristianismo, Nietzsche nota em Lutero a continuidade do dualismo que seria próprio do pensamento cristão, expresso longamente na tradição que remonta às noções de corpo e alma (Platão e cristianismo nascente) ou instinto e razão (na Modernidade), de tal modo que com o dualismo entre fé e obras Lutero deixaria entrever a marca característica da fraqueza cristã que carece de uma moral pautada na consideração unilateral do ser humano. A grande questão que é colocada é se estas formas de dualismos não acabam por reduzir o homem de maneira unilateral, não considerando outras dimensões que lhe são próprias. O modo como o cristianismo considerou a natureza humana não fez mais do que relegar uma parte desta mesma natureza ao desprezo: de onde surgiu a ideia, no cristianismo, de que o homem pretenda alcançar o sentido da própria vida repudiando como algo que não é essencial para si uma parte distinta da mesma vida (cf. Valadier, 1982, p. 123)? O grave problema para Nietzsche é que mediante este dualismo posto novamente por Lutero, além de intensificar a visão unilateral do ser humano, põe em relevo como negativas as características humanas relativas ao corpo, ao instinto e ao agir. Não obstante, estabelece-se, com Lutero, uma lógica na qual Deus passa a ser entendido como o expectador do mal provocado pelo homem, de seu pecado (cf. Nietzsche, 2005, p. 138).

Ainda na consideração da religião cristã em sua identificação com a moral, Nietzsche alude ao pietismo como uma das formas do cristianismo com a qual tomou contato e cujo teor lhe serviu de motivação para a crítica a “todo” o cristianismo. Tendo nascido no período pós-Reforma Protestante e ainda em solo alemão, o pietismo se torna um dos motivos mais fortes para a crítica nietzschiana do cristianismo, visto que esta forma é experimentada por Nietzsche “na carne”. Devido a suas características peculiares, o pietismo é encarado por Nietzsche como um movimento que contribui para a continuidade do cristianismo.

Com efeito, Nietzsche parte dos postulados da razão prática kantiana para desenvolver seu raciocínio. Na medida em que os deveres morais já não são resultado de decisões racionais, mas compreendidos como ordens divinas, está iniciado na moral e na religião modernas um movimento danoso para as mesmas, de modo que sob os postulados da razão prática, aparentemente racionais, não se encontra nada mais do que um tipo de sentimentalismo vulgar e ingênuo (cf. Valadier, 1982, p. 441). Mas aqui está o sintoma mais forte da degeneração da religião que acaba por não compreender-se mais a si mesma, confundindo-se facilmente com qualquer movimento caritativo ou com certo tipo de humanitarismo, tornando-se expressão íntima da decadência aludida várias vezes por Nietzsche. Neste caso, a moral acaba por absorver a religião e colocar-se acima dela. Se a moral é uma criação da fraqueza sedenta de vingança e impotente, à medida em que ela se coloca acima da própria religião, absorvendo-a, leva a mesma religião a corromper-se. O homem, diante do triunfo da moral, acaba por assumir uma posição fraca, isenta de força, virilidade, para assumir uma posição de sentimentalismo inconsistente (cf. Valadier, 1982, p. 441).

Em síntese, se é legítimo perguntar pela base histórica que motivou a compreensão nietzschiana do cristianismo, tal base constitui-se, fundamentalmente, pela prática cristã reformada, eminentemente pietista. É de supor, ainda, que as formas cristãs históricas conhecidas por Nietzsche eram marcadas por uma predominância da moral do ressentimento, o que teria permitido ao filósofo concluir que “todo” cristianismo se identifica com tal moral ou que a essência do cristianismo é dada por essa moral. Sem desviar para a pergunta – talvez impossível de responder – pela possibilidade de Nietzsche ter conhecido outras formas históricas de vivência cristã, nota-se como a observação da moral cristã ressentida influenciou

a própria “teoria” nietzschiana do cristianismo, servindo-lhe como um critério historiográfico de interpretação de toda a história do cristianismo. A esse respeito, para além de sua concepção bastante singular da História, Nietzsche mostra-se em continuidade com a historiografia típica do século XIX em muitos aspectos, sobretudo aquela que identifica em Platão e no cristianismo nascente um pensamento dualista radical (corpo/alma, intelecto/vontade) e sobretudo aquela que considerava Paulo como alguém que imprimiu ao cristianismo uma inflexão totalmente diferente do “projeto” original do Jesus histórico, aspectos esses, aliás, que se mostrarão, das perspectivas historiográfica e teórica, altamente discutíveis em trabalhos especializados do século XX<sup>36</sup>. A própria ideia de que o cristianismo é uma religião marcada essencialmente pelo sentimento de culpa e pelo ressentimento foi posta em questão por diferentes intelectuais do século XX, eminentemente pelo historiador Jean Delumeau, que identifica o nascimento de algo como uma “cultura da culpa” no cristianismo barroco dos séculos XVI-XVII e acentua a maior ligação entre fé e sentimento de vida nos primeiros séculos do cristianismo e na Idade Média<sup>37</sup>.

Parece possível concluir que, da perspectiva da historiografia do cristianismo praticada por Nietzsche, é essencial, no trabalho do filósofo, a associação entre cristianismo e moralidade. Daqui se obtém que, para um diálogo filosoficamente relevante do cristianismo com o pensamento nietzschiano, a condição fundamental está em abordar precisamente tal associação. A crítica de Nietzsche à equação cristianismo-moral, sem dúvida fundada em seu contato com formas cristãs históricas singulares, mostra-se certa: a religião cristã parece perder o que tem de essencial se se reduz apenas a ditames de comportamento. No entanto, admitir

---

<sup>36</sup> É abundantemente, no século XX, a literatura a respeito do caráter não dualista do pensamento platônico e do pensamento platônico-cristão, a despeito do caráter “dual” ou marcado por uma dualidade na unidade substancial corpo-alma que se reflete na dualidade na unidade da operação do intelecto e da vontade. Apenas para citar um título (cujo teor é retomado por estudos dos melhores platonistas da atualidade), vale mencionar a tese do brasileiro Henrique Claudio de Lima Vaz, defendida em latim na Itália, nos anos 1950, e traduzida no Brasil em 2012: LIMA VAZ, H. C. *Contemplação e dialética nos diálogos platônicos*. Trad. Juvenal Savian Filho. São Paulo: Loyola, 2012. Também é abundante a literatura em torno da continuidade de Paulo com o “projeto” cristão original, a despeito dos influxos estóico-gnósticos por ele inseridos na religião cristã. A esse respeito, vale mencionar: MURPHY O’CONNOR, J. *Paulo: uma biografia crítica*. Trad. Barbara Theoto Lambert. São Paulo: Loyola, 2000. Ver também: MEIER, J. *Um judeu marginal – Em busca do Jesus histórico*. Trad. Laura Rumchinsky. Rio de Janeiro: Imago, 1996. Vários volumes.

<sup>37</sup> Cf., por exemplo, DELUMEAU, J. *História do medo no Ocidente*. Trad. Maria Lucia Machado. São Paulo: Companhia de Bolso, 2009; \_\_\_\_\_. *À espera da aurora*. Trad. Ricardo Gondim. São Paulo: Loyola, 2007.



esse acerto da parte de Nietzsche significa admitir também que todo cristianismo se reduz a uma moral, especificamente à moral do ressentimento? Da resposta a essa pergunta depende o diálogo cristão com Nietzsche. É às linhas fundamentais desse diálogo que o próximo capítulo se consagrará, tomando por base dois pensadores cristãos de destaque: Max Scheler, mais próximo temporalmente a Nietzsche, por ter vivido no início do século XX, e Joseph Ratzinger, representante de uma forma mais recente de entender o evento cristão.

### 3 POSSIBILIDADE DE DIÁLOGO A PARTIR DO EVENTO CRISTÃO

Desde o início do século XX, houve diversas e contrastantes reações de intelectuais cristãos à crítica nietzschiana do cristianismo. Ainda que tenham ocorrido posicionamentos de forte recusa do pensamento de Nietzsche, não deixaram de se elaborar tentativas de diálogos e mesmo de conciliações. Sentiu-se desde cedo que aos cristãos não era possível manter-se indiferentes aos escritos de Nietzsche, os quais, embora se concentrem em aspectos isolados do que os cristãos consideram “essencial”, constituem, ao mesmo tempo, uma verdadeira “catarse” e um convite à consciência das reais motivações da atitude religiosa (cf. Ledure, 1981, p. 66).

A teologia cristã, tanto de vertente protestante como católica, identificou lucidez na análise nietzschiana do problema civilizacional do século XIX, chegando mesmo a ver a atualidade e adequação dessa análise para os séculos XX e XXI. Se Nietzsche remete à imagem de um homem moderno “despedaçado”, diferentes formas do pensamento cristão sentiram-se motivadas a uma tomada de posição com relação à necessidade de estabelecer uma nova visão do homem, da vida, da História e das instituições que compõem a civilização. Neste sentido, pode-se afirmar, sem medo de hesitação, que Nietzsche contribuiu de modo intenso para a renovação do horizonte espiritual de nosso tempo (Ledure, 1981, p. 61).

Frente às críticas de Nietzsche, o cristianismo é convidado a estabelecer uma credibilidade externa, no sentido de um diálogo para além da exposição da coerência de sua doutrina, mas que leve em consideração tudo aquilo que lhe diz respeito, mesmo em pensamentos opostos ao seu, buscando, inclusive, a revitalização daquilo que se encontra sem vida e desviado da profundidade da mensagem evangélica (cf. Ledure, 1981, p. 65).

A leitura cristã da crítica nietzschiana do cristianismo permite entrever a condição cristã a partir de uma dupla modalidade<sup>38</sup>: por um lado falar-se-ia do cristianismo em sua “essência”, que ainda poderia ser designada como uma forma autêntica do cristianismo, profundamente ligada à mensagem inicial de Jesus; por outro lado, falar-se-ia de formas inautênticas de cristianismo, as quais, no decorrer de sua história, afastaram-se da vivacidade e do frescor do Evangelho. Se, por um lado, esta distinção entre um cristianismo autêntico e um inautêntico leva a pensar que Nietzsche permaneceu na superfície do problema (tendo destinado suas críticas a formas históricas do cristianismo, embora julgasse atingir a “essência” do mesmo), por outro lado sua abordagem é consciente de problemas reais, cuja reflexão, se levada a sério pelo cristão, pode contribuir para que ele descubra o que há de verdade inalterável do Evangelho (cf. Granier, 1981, p. 128).

Max Scheler, por exemplo, se encarregará de mostrar que a crítica nietzschiana do cristianismo não pressupõe o cristianismo em sua “pureza essencial”<sup>39</sup>, livre das mutações ocorridas ao longo da História. Assim, a distinção entre um cristianismo essencial e autêntico, de um lado, e um cristianismo histórico e eventualmente inautêntico, de outro, permite entrever que a posição de Nietzsche é correta ao apontar para riscos efetivos no seio do cristianismo, como o ressentimento, o excessivo espiritualismo como fuga do mundo etc. Dessa perspectiva, uma consideração da crítica nietzschiana pode ser de grande importância para a autoanálise cristã. “O que Nietzsche nos ensina mediante essa crítica a ‘marteladas’ é a necessidade de submeter a uma crítica vigorosa o desejo que lhe confere seu valor aos olhos do próprio crente antes de aderir a uma convicção” (cf. Granier, 1981, p. 128).

---

<sup>38</sup> A condição cristã expressa nesta dualidade de formas é tema comum da teologia patrística, também retomada pelo teólogo suíço Hans Urs von Balthasar, que caracteriza a Igreja como *casta meretrix* ou santa meretriz (a imagem remete à literatura veterotestamentária, em alusão à relação entre o povo e Deus, comparada a uma relação matrimonial com uma ex-prostituta). Aqui poderíamos falar de uma dupla condição do cristianismo, seguindo a alegoria patrística, como uma fé fiel à sua *essência* e, ao mesmo tempo, turvada por escolhas históricas (cf. Balthasar, 1965, p. 239). Diversos autores cristãos farão esta distinção, afirmando que Nietzsche direcionou sua crítica a determinadas formas históricas tomadas pelo Cristianismo, mas não à sua essência, embora ele crese atingir a essência do cristianismo. Neste sentido, a crítica nietzschiana possui sua validade enquanto alerta para determinadas escolhas feitas pela religião cristã, mas não possui razão ao estender suas ideias ao “todo” do cristianismo, principalmente ao ligá-lo ao ressentimento como sua origem.

<sup>39</sup> O vocabulário da “pureza” deve ser entendido aqui em continuidade com o vocabulário fenomenológico (próximo à forma vazia, por exemplo) e não com um vocabulário ético.

Da crítica nietzschiana salta aos olhos do estudioso a denúncia da moral cristã e mesmo a redução da fé cristã a uma mera forma de moralidade: a vida é tratada de modo profundamente dualista, pois a fé seria oriunda do ressentimento. Ora, este risco é real na medida em que alguns movimentos cristãos recorrentes na História cindem o homem em duas realidades (corpo/alma; intelecto/vontade), desconsiderando sua unidade radical, em favor de um espiritualismo exagerado que acentua apenas um dos componentes do pretenso dualismo (fundamentalmente a alma). A não consideração do homem no seu todo, inclusive com sua corporeidade, sentidos, impulsos naturais, não permite, entre outras coisas, o desenvolvimento de uma espiritualidade autêntica (cf. Granier, 1981, p. 127).

É preciso considerar ainda que o discurso nietzschiano chama a atenção para o risco do racionalismo no seio da teologia cristã, lembrando “o primado do narrativo e da parábola, afirmando que a verdade nasce de uma descentralização que nos despoja de todo saber explicativo sobre as coisas primeiras e últimas para nos restituir a uma habitação presente do cosmo” (Gisel, 1981, p. 108).

Reconhecer isso não significa, porém, afirmar que foi apenas pela crítica nietzschiana que o cristianismo despertou para formas inautênticas existentes em seu seio, nem que foi preciso esperar pela filosofia nietzschiana para que ocorresse esse despertar. Basta pensar, por exemplo, no trabalho de Soren Kierkegaard, que de dentro do cristianismo denunciou riscos muito semelhantes. Mas o impacto histórico das críticas de Nietzsche foi certamente o maior dentre todas as críticas que a fé cristã recebeu, explicando, assim, a atenção cristã aos aspectos acertados dessas críticas.

Nenhum diálogo cristão com Nietzsche será, porém, filosoficamente relevante se não esclarecer o núcleo da compreensão do cristianismo como uma moral. Para tocar nessa condição necessária de todo diálogo, evocar-se-ão aqui os trabalhos de dois pensadores cristãos de grande destaque: Max Scheler e Joseph Ratzinger. Os critérios para a escolha de ambos são bastante claros: ambos são pensadores de reconhecimento tanto do lado católico como protestante tradicional e, além disso, Scheler representa uma reação quase imediata ao início da circulação das obras de Nietzsche, ao passo que Ratzinger representa um trabalho mais distante de Nietzsche no tempo e inserido no contexto do final do século XX e início do século XXI.

O melhor caminho para tratar da associação entre cristianismo e moralidade é o estudo da problemática do ressentimento como origem do modo de valoração cristã. Para essa reflexão, tomar-se-á como fonte de investigação a reação de Max Scheler à crítica nietzschiana. Em seguida, o trabalho procurará abordar em que sentido se pode falar de “essência” do cristianismo. Para tanto, será privilegiada principalmente a abordagem de Joseph Ratzinger.

### 3.1 A PROBLEMÁTICA DO RESENTIMENTO COMO ORIGEM DOS VALORES CRISTÃOS

Na primeira dissertação de *Genealogia da Moral*, Nietzsche descreve a história do cristianismo tendo o ressentimento como o conceito-chave de sua interpretação das origens da moral cristã. A construção da moral cristã, oriunda do modo de valoração judaica (cf. Nietzsche, 1998, p. 26), é entendida como um capítulo na longa história da rebelião escrava na moral, cujo cerne encontra-se no momento em que o ressentimento se torna criador e, portanto, gerador de valores (cf. Nietzsche, 1998, p. 28).

Proveniente do ódio, do impulso de vingança e do sentimento de impotência, o ressentimento é próprio dos fracos e se impõe não pela força, mas pela sagacidade, prudência e inteligência<sup>40</sup>, de modo que daí resulta a reviravolta nos valores nobres e aristocráticos, com o fim de servir justamente à sede de vingança<sup>41</sup>. Contudo, esta sede de vingança, segundo Nietzsche, é saciada, nos fracos, não apenas pela autoafirmação de sua eleição por Deus, mas principalmente no desejo

---

<sup>40</sup> “Uma raça de tais homens do ressentimento resultará necessariamente mais inteligente que qualquer raça nobre e venerará a inteligência numa medida muito maior” (Nietzsche, 1998, p. 30).

<sup>41</sup> Esta inversão dos valores nobres e aristocráticos se dá precisamente no momento em que os fracos se dizem eleitos por Deus e que descrevem sua miséria como preparação para uma recompensa eterna, relegada para outra vida e entendida como a bem-aventurança (cf. Nietzsche, 1998, p. 38). A fraqueza dos cristãos, neste sentido, seria visível na tentativa de justificação de sua pequenez e fragilidade, afirmando serem verdadeiros dons de Deus que preparam a visão beatífica, o que lhes permite negar com altivez qualquer prazer mundano e reprovar com força os dotados de potência e verdadeiramente nobres.

inequívoco de pena e sofrimento para o seu oposto, isto é, para os nobres. Neste contexto, Nietzsche refere-se aos cristãos como seres sedentos de vingança, cujas doutrinas escatológicas não se restringem unicamente a explicar a visão beatífica como fonte de todos os gozos celestes, mas encontram sua completude na visão dos maus (os nobres, seu oposto) em pleno sofrimento e castigo pela ira divina<sup>42</sup>. A filosofia nietzschiana ganha, aqui, a conotação de uma leitura dos sintomas, buscando aquelas que ela considera suas raízes mais profundas. Neste sentido, “percebe ele no Cristianismo uma sintomatologia da fraqueza e da impotência. O Cristianismo resume o discurso de reação dos fracos para questionar o poder dos fortes e o vigor da vida” (Ledure, 1981, p. 58).

Logo no início do século XX e mesmo antes de Max Scheler, o italiano Giovanni Papini, com a obra *Il crepuscolo dei filosofi*, pretendeu ter identificado o calcanhar de Aquiles de Nietzsche: sua crítica do Ocidente parece também partir do solo do ressentimento. Apesar de Nietzsche descortinar um cenário repleto de força e vida como afirmação mais plena de sua própria filosofia, deixa, contudo, entrever seu “segredo”, que pode ser colocado a descoberto em uma única palavra: fraqueza (cf. Papini, 1906, p. 225). Papini continua sua análise afirmando que é próprio dos fracos e doentes querer exaltar, de certo modo, a saúde e a força, enquanto os verdadeiramente fortes não têm necessidade de criar teorias para afirmá-las, mas apenas a vivem de modo intenso (cf. Papini, 1906, p. 226). Seguindo o pensamento de que uma pessoa sã e forte não possui necessidade de se autoafirmar como tal (pois somente os doentes aplicam a si os conceitos de saúde e alegria), Papini classifica a postura nietzschiana como oriunda de um tipo de fraqueza. No entanto, a despeito dessa interpretação de Papini e para além de decidir se ela é válida ou inválida, e preciso notar que logo surgiu entre intelectuais cristãos a intuição de que “Nietzsche não compreendeu a grande vitalidade do cristianismo, seu vigor espiritual

---

<sup>42</sup> Nietzsche cita um texto de Tomás de Aquino e outro de Tertuliano para confirmar sua tese de que o ressentimento é o sentimento de fundo que move os cristãos na elaboração de sua doutrina, quando além de inverterem os valores pela auto afirmação de sua própria fraqueza como sinônimo de eleição, insistem que a felicidade na vida eterna consistirá, além da própria visão beatífica, em ver sendo castigados os maus, isto é, os nobres: “Os abençoados no reino dos céus verão as penas dos danados, para que sua beatitude lhes dê maior satisfação” (Tomás de Aquino *apud* Nietzsche, 1998, p. 40). “(...) Quão vasto será, então, o espetáculo! Como admirarei! Como rirerei! Lá me alegrarei! Lá exultarei, vendo tantos e tão grandes reis, de quem se dizia estarem no céu, gemendo nas mais fundas trevas, junto ao próprio Júpiter e suas testemunhas” (Tertuliano *apud* Nietzsche, 1998, p. 42).

cujos traços surpreendentes conservam-se na História” (Ledure, 1981, p. 59). Constatada essa intuição, mostra-se conveniente dar a palavra aos autores cristãos, uma vez que apenas pessoas de dentro da experiência cristã poderão dizer se de fato a interpretação que lhes foi imposta pela crítica nietzschiana corresponde ou não ao que elas de fato vivenciam. Daí a legitimidade e o interesse de um diálogo cristão com Nietzsche.

Nesse sentido e no tocante à valorização nietzschiana da natureza, da vitalidade dos instintos e do corpo como verdadeira realidade humana, Papini emite um duro juízo, considerando a absolutização desses aspectos um ato redutor e profundamente inadequado, uma vez que, em favor do corpo e dos instintos, Nietzsche põe a perder tudo aquilo que, ao longo de séculos, o homem fez para “melhorar-se”: estas ideias seriam as mais obscuras criações de um senso fraco e impotente, um senso que não permite o avanço e o crescimento do homem como um todo, mas o restringe apenas ao mundo dos instintos e das paixões (Papini, 1906, p. 231). Seja como for, a postura nietzschiana, entendida por contraposição com o cristianismo, revelaria uma má compreensão do cristianismo autêntico. Algo parecido é enfatizado, com um vocabulário menos judicativo e menos duro do que o de Papini, por Joseph Ratzinger (Bento XVI), no texto *Deus caritas est* (Deus é amor), quando se manifesta sobre o equívoco de Nietzsche e defende que a moral cristã, embora o cristianismo não seja uma moral em primeiro lugar, não reconfigura o *éros* em vício, mas consiste, na verdade, em um caminho de refinamento ou de ascese no sentido mais próprio do termo: um percurso pedagógico para o crescimento do homem por inteiro e não apenas em uma de suas dimensões (Ratzinger/Bento XVI, 2005, p. 11). Negar, portanto, a moral cristã, em benefício de uma moral que absolutiza o corpo em detrimento da alma (intelecto e vontade; pensamento e liberdade) seria negar todo o processo histórico e existencial que o homem realizou ao longo dos séculos para ser dono de si mesmo.

Uma percepção semelhante subjaz ao trabalho de Max Scheler, certamente o primeiro autor cristão que buscou tomar posição de modo efetivamente filosófico-histórico perante as críticas nietzschianas (Papini movia-se ainda dentro dos limites de um combate apologético). Nessa condição, Scheler dedica-se a analisar a ideia central na compreensão nietzschiana do cristianismo: o ressentimento. O ressentimento seria um tipo de envenenamento da pessoa, cujos movimentos

internos mais precisos seriam o de impulso à vingança, ódio, maldade, inveja, cobiça etc. O ponto de partida para o ressentimento é, sem dúvida, o impulso à vingança, que, à medida que depara com a incapacidade de levar a cabo o ato mesmo da vingança, produz o ressentimento propriamente dito, juntamente com seus outros efeitos. Assim, impulso de vingança e impotência (como fraqueza, incapacidade de efetivar o desejo de vingança) formam o jogo mediante o qual se dá o ressentimento (cf. Scheler, 2012, p. 48).

Impulso de vingança e impotência desdobram-se num jogo que compõe um verdadeiro círculo no qual um impulsiona necessariamente ao outro. O impulso de vingança depara-se com um sentimento de impotência que se torna um obstáculo para a efetivação e satisfação de sua sede. Na verdade, no impulso de vingança encontra-se, em sua gênese, a impotência. Mas, ao mesmo tempo, de certo modo, toda sede de vingança já pressupõe alguma forma de fragilidade, fraqueza e, portanto, de impotência (cf. Scheler, 2012, p. 52).

Após o jogo entre impulso de vingança e impotência, do qual se origina o ressentimento, ocorre no indivíduo um ato próprio de valoração, ou seja, desenvolve-se nele um modo de valorar através das comparações entre o valor de si mesmo e o valor do outro. Mas isto dependerá da posição em que cada indivíduo se encontra. Nobres e fracos terão modos muito distintos de valoração: “o nobre vivencia os valores antes da comparação; o vulgar, somente na e por meio da comparação” (Scheler, 2012, p. 59). O trabalho de Nietzsche consistiu em afirmar que os cristãos são estes que são movidos por um impulso de vingança, ao passo que diante de sua impotência passam a valorar através do modo de comparação. Todavia, segundo Scheler, não é filosófica nem historicamente correto atribuir ao cristianismo e à moral dele decorrente o ressentimento tal como Nietzsche sugeriu.

No dizer de Scheler, a forma autêntica do cristianismo possui seu modo valorativo a partir da autoafirmação do indivíduo e da superabundância e superfluidez vital, que, por sua vez, ordenam a existência cristã em direção ao outro, num gesto de autoevasão, de perder-se para ganhar-se eternamente. Esta forma autêntica do cristianismo, longe de possuir por fundamento o ressentimento, existe primeiramente como um movimento afirmativo da vida que posteriormente se constitui como religião, movimento este que se dá a partir do “acolhimento de um reino espiritual, de um reino onde os objetos, conteúdos internos e valores



estendem-se para além de toda esfera sensível, bem como para além de toda esfera vital conjunta: a este reino Jesus dá o nome de ‘Reino de Deus’” (Scheler, 2012, p. 112). Por outro lado, encontra-se uma segunda maneira de falar do cristianismo, a qual poderia ser denominada de forma inautêntica e na qual vigoram duas características preponderantes: primeiramente o ressentimento como aquilo que subjaz a toda decisão moral e construção de pensamento; e em segundo lugar a adulteração sofrida pelo cristianismo no decorrer dos séculos. A primeira característica repousa sobre a noção de ressentimento, isto é, a tensão entre o ódio, a inveja e o impulso de vingança, por um lado, e de outro a incapacidade, impotência de levar a cabo a mesma vingança (cf. Scheler, 2012, p. 74). Nesta característica, a religião não faz mais do que inverter, de fato, os valores, de tal modo, como por exemplo, a própria concepção de céu acaba por mostrar-se “como uma mera inversão terrena” (Scheler, 2012, 104), ao passo que, pleno de ressentimento, o homem transpõe para a esfera divina a vingança que deseja realizar (Scheler, 2012, 104). A segunda característica, de acordo com Scheler, deixa-nos entrever que, ao longo da História, de fato o cristianismo permitiu a entrada de algumas noções propriamente modernas principalmente no que tange à ética e que, por sua vez, adulteraram, de certo modo, algumas noções centrais do cristianismo, sem, contudo, tocar sua essência. Nietzsche foi sensível ao percebê-las, mas não o foi para determinar o alcance de suas construções<sup>43</sup>.

Seguindo a distinção feita por Max Scheler, é à segunda forma de cristianismo, a forma inautêntica, que Nietzsche direcionou suas críticas, embora pensasse tocar na essência do cristianismo ou na sua forma autêntica. A análise realizada por Nietzsche revelaria, por um lado, o desconhecimento da essência da moral cristã<sup>44</sup>, de modo muito especial a respeito da ideia de amor<sup>45</sup>. Assim, para

---

<sup>43</sup> “Contudo, ao invés de perceber que essas torrentes éticas, que repousam taticamente hoje em dia nas igrejas, fundadas claramente no ressentimento e apresentando real e efetivamente indícios de uma vida decadente, portam este caráter apenas em virtude da mistura turva que elas absorveram por meio de certas ideias especificamente modernas – em especial por meio da ideia moderna de humanidade e de democracia – Nietzsche recaí no engano fundamental de encarar aquelas ideias e movimentos modernos como consequências da moral cristã” (Scheler, 2012, p. 141).

<sup>44</sup> “Nietzsche não compreendeu a grande vitalidade do cristianismo, seu vigor espiritual cujos traços surpreendentes conservam-se na História. Neste sentido, Nietzsche erra o alvo na medida em que não capta a novidade radical do Cristianismo” (Ledure, 1981, p. 59).

Scheler, a este desconhecimento liga-se um critério valorativo falso, colocado por Nietzsche como o ressentimento. Isto “faz com que ele cometa não um erro histórico ou religioso, mas um erro filosófico” (Scheler, 2012, p. 112). É claro que a isso somam-se sucessivas deformações da moral cristã, profundamente marcadas pelo contexto histórico-filosófico que, no decorrer de sua formação, influenciaram de modo determinante. Todavia, é preciso, aqui, resguardar o caráter essencial da moral cristã, isenta de todas as influências que possam tê-la acometido ao longo dos séculos. É notório que o que o Cristianismo sofreu no decorrer de sua história, tomado de modo reducionista, foi tido por Nietzsche como a legítima moral cristã e a origem de toda a civilização ocidental (Scheler, 2012, p. 141). Para Scheler, a crítica nietzschiana ao Cristianismo pode ser considerada redutora na medida em que atinge somente as imperfeições do cristianismo, sem deter-se em seu evento como tal (cf. Ledure, 1981, p. 59).

Tendo em vista demonstrar este equívoco de Nietzsche a respeito do cristianismo, Scheler percorre um itinerário de análise de algumas noções caras ao cristianismo desde as origens e que, por sua vez, passaram pelo crivo da crítica nietzschiana. É no decorrer desta exposição que Max Scheler mostra que Nietzsche referia-se à segunda forma de cristianismo, dita inautêntica, uma vez que todas as características levantadas pelo filósofo não se adequam ao cerne fundamental do evento cristão. Assim, Scheler analisará três conceitos importantes: o amor cristão, a ascese e o reino de Deus.

Sobre o primeiro destes conceitos, Scheler parte da definição de Nietzsche acerca do amor cristão como fruto imediato do ressentimento. Esta forma de amor se reveste dos aspectos da fraqueza e da decadência. Scheler, por sua vez, procura caracterizar a definição nietzschiana como uma noção imprecisa, a qual não contempla o amor cristão em sua inteireza e profundidade.

Scheler explica que, na visão grega, o amor pertence à esfera do sensível, expressando-se de forma mais elementar no desejo e na carência. O amor, neste

---

<sup>45</sup> “Eu não tenho nenhuma dúvida em afirmar que Friedrich Nietzsche confundiu essas ideias, quando descreveu certos pontos de vista fundamentalmente diversos, como é o caso do positivismo de Comte e da moral do amor cristão, sem estabelecer distinções: ambos colocados como modalidades de uma moral que aponta para uma vida decadente, de uma moral de escravos, formando uma unidade” (Scheler, 2012, p. 141).

sentido, estaria ligado mais propriamente a um aspecto irracional, de modo que fosse associado à fraqueza, haja vista a subdivisão da natureza humana, para os antigos, em razão e sensibilidade (cf. Scheler, 2012, p. 90). Mas, enquanto o amor é associado à fraqueza e à carência no pensamento grego antigo, é o contrário que se dá no pensamento cristão. O amor não é sinônimo de fraqueza, mas, antes de tudo força, “intenção espiritual e supranatural que rompe toda regularidade da força vital posta, como, por exemplo, o ódio ao inimigo, a vingança e a promessa de desforra” (Scheler, 2012, p. 90). Além do mais, a carência inerente ao amor, tal como enfatizavam os gregos antigos, é ainda expressa no fato de ser compreendido como um movimento ascendente, uma aspiração daquilo que é baixo para o que é alto<sup>46</sup>. O movimento inverso caracteriza o amor na visão cristã: já não é uma aspiração do baixo para o alto, mas um voltar-se do nobre para o plebeu, do que está no alto para o que está em baixo. A própria concepção de Deus, formulada no cristianismo, demonstra este movimento inverso ao que os gregos postularam. Ao contrário de um primeiro motor incapaz de pensar e envolver-se com o que ontologicamente é inferior a si, a teologia cristã apresenta uma noção de Deus como criador que cria a partir do amor e, portanto, é capaz de pensar e envolver-se com o que é inferior a si (cf. Scheler, 2012, p. 92). Se na Antiguidade o amor é uma forma de carência do ser, devido à aspiração ao mais alto, no cristianismo o amor se reveste de força e plenitude pela possibilidade de o perfeito voltar-se para o imperfeito, do nobre voltar-se para o plebeu. Para Scheler, aqui reside o fato notório e inovador do Cristianismo, cuja originalidade não fora percebida por Nietzsche: “O amor já não é uma tendência, muito menos uma necessidade. ‘Depende do espírito’ por ser um ato de doação” (Ledure, 1981, p. 60). Trata-se, portanto, de plenitude que transborda em direção ao outro.

Mas existe aqui a possibilidade de objetar que essas considerações sobre o amor não resolvem a problemática oriunda da afirmação de que o amor é fruto do ressentimento; afinal, este voltar-se para o mais baixo, o plebeu, poderia se configurar como uma forma de sentimento decadente. Scheler responde que, ao contrário, o ato de amor não rebaixa nenhum indivíduo, tampouco demonstra ser

---

<sup>46</sup> Scheler afirma isso ao tomar a frase de Platão: “Se nós fôssemos deuses, nós não amaríamos” (Scheler, 2012, p. 91), no sentido de que amar é próprio de uma imperfeição ou de uma não plenitude.

ausência de força. Ao contrário, o fato de o nobre inclinar-se para o plebeu indica justamente a plenitude de vida existente no indivíduo. Neste sentido, o amor “é um superfluir espontâneo de forças, acompanhado de ventura e de paz” (Scheler, 2012, p. 95). Amar não é ato de fraqueza, porque não parte de uma ideia negativa de si, mas da própria autoafirmação do indivíduo que não teme perder-se no ato de se inclinar diante do fraco. O amor cristão, como ato oriundo deste transbordar de forças vitais, não pode ser fruto do ressentimento, nem pode ter como características a carência e a fraqueza. Novamente Scheler opõe a noção cristã à noção antiga de amor, ao mostrar que faltava à concepção antiga justamente esta firmeza advinda da certeza da força da vida, o que justamente se dá na concepção cristã<sup>47</sup>.

Uma outra objeção que poderia ser aqui colocada é a de que o amor, na concepção cristã, seria então o direcionamento daquilo que *sobra* ou do supérfluo que transborda e, por sua vez, entrega-se ao que tem menos, numa orientação do rico em direção ao pobre, na qual se dá o que não lhe é necessário: o rico permaneceria em sua plenitude e o pobre gozaria de algumas migalhas resgatadas da superabundância do rico. Em vez disso, segundo Scheler, “o amor não cresce a partir do supérfluo do próprio poder vital, do estar seguro e firme. O amor aí se torna apenas um belo nome para a autoevasão, para um eterno estar afastado de si mesmo que, somente em um segundo momento, exige uma doação a um ‘outro’” (Scheler, 2012, p. 102)<sup>48</sup>.

É interessante notar que, na análise realizada por Scheler, Nietzsche deixou escapar, em sua leitura sobre o amor cristão, um princípio muito caro a ele mesmo: a vida. O amor não é dirigido aos pobres e doentes porque a vida é também pobre e doente, mas antes de tudo porque, apesar de determinadas características,

---

<sup>47</sup> “A ideia do amor e a atitude amorosa antiga se estabelece fundamentalmente em contrapartida a um momento do temor à vida. O nobre teme aí o vir a ser plebeu, de modo que teme continuamente o poder tomar parte junto ao que é plebeu, vindo a rebaixar-se por meio disso. Falta ao ‘modo’ antigo a firmeza mais interna, advinda da certeza de si mesmo, da autoestima do gênio e herói do amor cristão” (Scheler, 2012, p. 98).

<sup>48</sup> “No ato da pessoa perder-se, resulta-lhe o conquistar-se a si mesma eternamente” (Scheler, 2012, p. 99). Não se trata, portanto, de doação da “sobra”, mas este superfluir do amor, que transborda em direção ao outro, se dá por inteiro e no dar-se por inteiro, o indivíduo não se perde, mas se ganha eternamente. Aqui encontra-se o sentido do grão de trigo que tem de morrer (no sentido de entregar-se por inteiro) para poder produzir frutos (Jo 12,24).

prevalece ali a vida. Neste sentido é que Scheler afirma que “não são a doença e a pobreza que são amadas nos pobres e doentes, mas o que está por detrás disso” (Scheler, 2012, p. 97). Ama-se justamente porque há vida, vida que transborda e que auxilia, por sua vez, onde há carência<sup>49</sup>. O amor é, assim, ato de força vital que transborda sem a preocupação de perder-se.

É válida, aqui, a nota que Scheler escreve em sua obra, quando afirma que a felicidade própria do cristão é justamente a de saber-se seguro, em si mesmo, na profundidade de si, apesar de todas as mudanças de estado que possam ocorrer-lhe externamente (cf. Scheler, 2012, p. 97). É preciso ainda dizer que doença e pobreza, nestes casos, não se convertem em valores para o cristianismo; não se ama porque é pobre e doente nem porque o objeto amado é a pobreza ou a doença, mas porque há vida por detrás do doente e do pobre, da doença e da pobreza. Aqui, segundo Scheler, se revela novamente o equívoco nietzschiano em considerar que o cristianismo tem essencialmente por valores conceitos decadentes. Não é porque grupos cristãos transformaram a pobreza, a doença e a fraqueza em valores (grupos com os quais Nietzsche certamente conviveu e aos quais observou) que se pode concluir que “todo” o cristianismo opera essa transformação. O amor cristão é, em sua essência, um amor que auxilia e auxilia ativamente, sem o medo de inclinar-se para o pequeno. Esta é uma característica que não permite, novamente, associar o amor cristão ao ressentimento, visto que qualquer forma de amor que possa brotar desta raiz (o ressentimento) não ajuda e não se direciona ao outro de modo contundente.

Scheler chama ainda a atenção para a relação entre amor e ajuda. A ajuda, o auxílio ao outro, não é senão a expressão deste amor, e nunca seu objetivo ou sua finalidade: “deste modo, nada está mais distante deste genuíno conceito de amor cristão do que todos os tipos de ‘socialismo’, ‘orientação ético-social’, ‘altruísmo’ e coisas modernas similares e subalternas” (Scheler, 2012, p. 99). Scheler também afasta a noção de amor, tal como concebido pelo cristianismo, de princípios biológicos, políticos e sociais. O amor está profundamente voltado para o núcleo

---

<sup>49</sup> “Não é a falta de nojo, ou o prazer no pus, mas a superação do nojo por meio de um sentimento profundo de força e vida que se exterioriza deste modo!” (Scheler, 2012, p. 98).

espiritual do homem. Devido a esta orientação é que as questões políticas, conforme pode ser percebido nos relatos evangélicos, causam estranheza em Jesus. Do mesmo modo, a ideia de que todos os homens devem ser iguais perante Deus é uma noção estranha ao próprio cristianismo, haja vista a própria “construção interna e externamente aristocrática desta sociedade que é a Igreja Católica” (Scheler, 2012, p. 117).

Sobre a ascese, Scheler realiza novamente uma distinção de duas formas de considerá-la. Ela pode ser analisada, por um lado, de acordo com a perspectiva de algumas tradições filosóficas e, por outro, de acordo com a tradição cristã. Sobre a primeira, nota-se, em algumas definições acerca da ascese, um posicionamento de estranheza e rejeição progressivas para com o próprio corpo. Scheler chama a atenção para que se considere que esta é uma forma de ascese oriunda de sentimentos como ódio e vingança e, portanto, do próprio ressentimento (cf. Scheler, 2012, p. 110). Algumas noções como a ideia de que o corpo é a prisão da alma e as várias formas de punição consequentes a isso são, por sua vez, expressão deste modo de ascese. No sentido tomado por Nietzsche, a ascese apresenta-se como o ideal valorativo de uma vida profundamente decadente (cf. Scheler, 2012, p. 110). É preciso notar, porém, que a ideia de rejeição do corpo não se constitui de modo algum dentro do cristianismo, de tal modo que a doutrina cristã possui como um de seus pontos fundamentais a fé na ressurreição da carne. Max Scheler recorda também a teologia escolástica, com Tomás de Aquino, que desenvolve uma noção de unidade inseparável do ser humano como contraponto ao dualismo em geral atribuído a Platão. Scheler acrescenta que somente na Modernidade, com Descartes, o “eu pensante, liberado de todas as suas atribuições vitais, olha com desprezo para o corpo, como se olhasse para um objeto qualquer, tão distanciado quanto dos corpos exteriores” (Scheler, 2012, p. 143).

Com relação a algumas disciplinas próprias do cristianismo, Scheler faz notar a consideração nietzschiana de que para os cristãos a pobreza, a castidade e a obediência se constituem como elevados valores morais. Na verdade, aqui se apresenta mais um equívoco de Nietzsche, pois essas práticas não se constituem como valores em si; ao contrário, o que o cristianismo considera como um valor é o ato autônomo da livre-abdicação de bens positivos como a posse, o casamento e a vontade própria (cf. Scheler, 2012, p. 110). Em outras palavras, a ascese não é

negar alguns bens considerados impróprios para a vida, ofensivos à pureza do indivíduo, mas “admirar as coisas deste mundo, no momento mesmo em que nós renunciamos a elas” (Scheler, 2012, p. 110). Seria, de fato, fruto do ressentimento uma ascese que considerasse esses bens como negativos. O que Nietzsche considerava ascese cristã (mesmo que ela fosse observada em certos grupos cristãos, eminentemente pietistas) é, na verdade, uma forma de ascese grega, cujas noções principais, intimamente relacionadas à negação da dimensão corpórea do ser humano, tem sua origem na decadência do mundo antigo e que, em alguns casos, enformou práticas cristãs (cf. Scheler, 2012, p. 143).

A ascese no sentido cristão não pode ser entendida como uma forma de fraqueza e de ódio à vida. Pelo contrário, trata-se de uma forma elevada que irrompe da completude de forças que constituem a vida. Neste sentido, a força vital se expressa não no colocar-se em atividade com o máximo de mecanismos possíveis, mas justamente no trabalhar com um mínimo de mecanismos e, por sua vez, obter a partir daí o crescimento e o desenvolvimento (cf. Scheler, 2012, p. 134). Neste sentido, a ascese, isto é, a renúncia a tantos mecanismos que podem constituir a vida, não pode ser caracterizada como sinônimo de fraqueza, mas sim como sinônimo de força. Ao contrário do aspecto negativo, como entendeu Nietzsche, “a ascese cristã é serena e alegre: ela é uma consciência de força e poder cavalheiresca, que se atém por sobre o corpo! Apenas um sacrifício consagrado a partir de uma alegria mais elevadamente positiva convém ao seu Deus!” (Scheler, 2012, p. 143). Nas palavras de Ledure, “Scheler quer demonstrar que é precisamente a análise nietzschiana que empobrece o homem e não o Deus cristão que, pelo contrário, permite ao homem ser mais que ele mesmo” (Ledure, 1981, p. 60). Nas palavras de Scheler, a filosofia nietzschiana seria radicalmente aprisionante e ilusória, pois promete ao homem a possibilidade de ser um “sobre homem”, mas oferece como horizonte de realização apenas aquilo que o próprio homem já é e já conhece. O cristianismo, em vez disso, oferece uma real possibilidade de superação dos limites da humanidade, pois apresenta o horizonte de realização mais ampla no nível da relação com uma transcendência absoluta.

A respeito do Reino de Deus, Scheler o define como a acolhida de um reino espiritual que está para além da esfera vital conjunta. Mas isto não quer dizer de modo algum que o Reino de Deus se situa em um além. Ao contrário, nele encontra

fundamento a comunidade terrena, a qual deve ter suas raízes fincadas nele. É neste sentido que ganham valor os atos relacionados ao cuidado do sensível, com as pessoas em sua condição corporal. Scheler insiste que não fica expresso em que medida este Reino transcende a realidade ou de que modo está sempre presente e acessível a todos, mas, na verdade, ele “é tomado como um nível independente do ser frente às ordenações, aos valores e às leis da vida, no qual todos os outros níveis de existência fincam raízes; e no qual só a partir dele o homem encontra o sentido último de sua existência” (Scheler, 2012, p. 113). O Reino de Deus acaba por configurar-se como um conceito central e necessário, a partir do qual todos os demais devem ser pensados e concebidos, inclusive o próprio amor, o qual perderia seu sentido se fosse separado da noção de Reino de Deus (cf. Scheler, 2012, p. 114).

Mas esta noção de Reino de Deus, para Scheler, tomou uma roupagem diferente na Modernidade. A ideia de que dentro deste reino podem estar os homens todos e pode-se desenvolver ações altruístas fez com que o conceito de humanidade aparecesse de modo coletivo, reclamando para si o amor ao próximo, ao indivíduo, que são, por sua vez, a dimensão da profundidade de cada ser humano (cf. Scheler, 2012, p. 121). Aqui nasce a confusão entre a moral cristã com o humanitarismo propriamente moderno, juntamente da noção de que a partir da moral cristã origina-se a filosofia moderna, principalmente no tocante às questões políticas<sup>50</sup>. Todavia, este amor abstrato à humanidade, intimamente moderno, é desconhecido pelo cristianismo, cujo conceito fundamental é o de amor ao próximo (Scheler, 2012, p. 122)<sup>51</sup>.

---

50 É preciso considerar que devido ao cuidado do cristianismo para com questões que dizem respeito à Terra, a necessidade de uma constante vigilância se faz presente no seio da religião cristã, para que não se torne um mero humanitarismo (cf. Ledure, 1981, p. 66). Ecoam também aqui as palavras de Ratzinger, que insistiu na necessidade de a Igreja não se confundir com instituições caritativas ou políticas, resguardando seu núcleo essencial, que está para além de qualquer definição que se situe no âmbito de um movimento político ou social (cf. Ratzinger, 2006, p. 89).

51 “Estas ligações entre a ideia do amor cristão e do moderno humanitarismo foram tão intensas e tão íntimas, que desde a formação média até o interior da teologia se desconsiderou a diferença radical entre as mesmas, trazendo-as até a imiscuição conjunta, pavorosa em todos os sentidos, em um amor desprovido de caráter, que se remete a todos os homens; um amor que, com razão, despertou o nojo e a crítica de Nietzsche, e que, de mais a mais, levou grandes espíritos do gosto, como Immanuel Kant, muito antes, a um engano compreensível: expulsar o amor completamente do seio dos agentes éticos” (Scheler, 2012, p. 140).



### 3.2 O CRISTIANISMO AUTÊNTICO E AS CONSIDERAÇÕES NIETZSCHIANAS

Se muito se falou aqui de “essência” do cristianismo ou de “cristianismo autêntico”, faz-se necessário caracterizar tal “essência” ou tal “autenticidade”, inclusive para se buscar maior clareza quanto ao fato de que a crítica nietzschiana recai, na realidade, sobre formas cristãs históricas singulares e não sobre o núcleo mesmo do cristianismo. Ao empregar-se, porém, o termo *essência*, não se pretende, aqui, remeter a uma identidade fixa e imutável, até porque o cristianismo, embora seja um evento de ordem transcendente (porque se concebe como intervenção divina na História), é também histórico e, portanto, sujeito às variações e vicissitudes do tempo. Busca-se apenas identificar alguns elementos sem os quais uma experiência seria dificilmente qualificada como cristã. Além disso, longe de procurar uma definição exaustiva e totalizante, enfatizar-se-ão aqui somente os aspectos que mais interessam ao diálogo com o pensamento nietzschiano.

Na introdução ao texto *Deus caritas est* (Deus é amor), de 2005, o pensador Joseph Ratzinger (então já papa Bento XVI) afirma que “Ao início do ser cristão, não há uma decisão ética ou uma grande ideia, mas o encontro com um acontecimento, com uma pessoa que dá à vida um novo horizonte e, dessa forma, o rumo decisivo” (Ratzinger/Bento XVI, 2005, p. 3). Bento XVI pretendia frisar que o cristianismo não pode ser enclausurado em poucas definições ou medido por leis sociológicas como ocorre com outros fenômenos sociais, tampouco associado a um conjunto de regras e leis que são assumidas no ato da adesão à fé cristã. Na verdade, o cristianismo nasce de uma experiência existencial, em primeira pessoa e forte a ponto de mudar, de fato, os rumos da existência humana<sup>52</sup>. No cristianismo autêntico é justamente

---

<sup>52</sup> A propósito, vale ressaltar que a própria moral cristã encontra sua fórmula e seu ponto de partida na pessoa de Jesus. Embora Nietzsche atribua a Paulo a construção do cristianismo como religião sistemática e moral (tese altamente questionável na Atualidade), a experiência cristã não coincide com as formulações apresentadas por este ou aquele, senão unicamente a partir da existência concreta e singular da figura de Jesus de Nazaré. Sobre a condição cristã e sua relação com a pessoa de Jesus como seu protótipo, Valadier afirma que “o cristão encontra em Jesus, e somente em Jesus, os princípios de sua conduta e as normas para uma vida comum segundo Deus, que ele não deve procurar em outros a fonte de água viva, o que seria trair o Mestre, que só a fé nele, portanto, é que assegura os recursos para a vida boa, e que essa vida santa pode ser entendida só como

esta experiência que precede qualquer construção doutrinal ou moral. Em outras palavras, a essência do cristianismo não pode ser restrita a elementos resultantes de escolhas históricas, mas deve ser entendido antes de tudo a partir daquilo que o movimenta, o encontro com a pessoa de Jesus de Nazaré. “Primeiramente”, digamos, há a experiência em primeira pessoa na esfera existencial-pessoal; “posteriormente” é que se adere a uma doutrina e a uma moral próprias da religião, as quais, na verdade, podem possuir características muito próprias de determinados contextos ou momentos nos quais são elaboradas.

Essa temática foi bastante recorrente a Bento XVI, não apenas em função do cargo que ocupou, mas sobretudo por dedicar-se ele, desde o início de sua carreira intelectual, à reflexão sobre a experiência cristã. Ao tratar do tema dos fundamentos da fé e ao referir-se à conversão de Paulo, Bento XVI questiona o significado da conversão (adesão à fé) para todos os cristãos. Sua resposta consiste em afirmar que o ato de converter-se, como ocorreu a Paulo, “significa que também para nós o cristianismo não é uma nova filosofia ou uma nova moral. Somos cristãos unicamente se encontramos Cristo” (Bento XVI, 2008). O encontro, vivido como um dado existencial, revela que antes de qualquer formulação intelectual, doutrinal ou moral, existe uma experiência profunda e arrebatadora, de tal forma que reconfigura toda a existência do indivíduo<sup>53</sup>. Não se trata de um sentimento recalcado, fruto de sede de vingança e impotência, mas sim de um fluir e de um abrir-se a novos horizontes de sentido para a existência. Em outras palavras, pode-se pensar aqui o cristianismo não como mensagem informativa ou como comunicação de conteúdos até então ignorados e que aos poucos vão se formalizando no quadro de uma intelectualidade relacionada ao pensamento grego antigo (com o fim de se firmar como doutrina e como moral), mas, ao contrário, como mensagem performativa, de modo que “o Evangelho não é apenas uma comunicação de realidades que se

---

separação do curso do mundo” (Valadier, 2006, p. 25). E ainda: “O cristão encontra em Jesus, e só nele, a norma concreta e plena de toda atividade moral. Em outras palavras, basta-lhe viver do Cristo para encontrar a totalidade das referências morais necessárias para sua vida” (Valadier, 2006, p. 26).

<sup>53</sup> Também sobre este aspecto da experiência de fé do cristão, o teólogo Karl Rahner escreveu em seu *Curso Fundamental da Fé*: “Aí se frisa que esta experiência de Deus, implicada na experiência da transcendência, não se faz em primeiro lugar e originariamente em reflexão teórica, mas, pelo contrário, na atuação originária do conhecimento e da liberdade cotidiana – e, portanto, esta experiência de Deus, por um lado é inevitável, e, por outro, pode ocorrer de maneira muito anônima e pré-conceptual” (Rahner, 2008, p. 524).

podem saber, mas uma comunicação que gera fatos e muda a vida” (Bento XVI, 2007, p. 5). Se o cristianismo termina por propor uma moral ou mais de uma moral (a evolução histórica da concepção moral cristã em vários aspectos é flagrante), isso não quer dizer que ele se reduz à moralidade. É somente sobre uma clareza firme a esse respeito que parece poder haver algum diálogo cristão filosoficamente relevante com o pensamento nietzschiano.

Retomando a análise feita por Bento XVI do modo como Nietzsche compreende a vinculação (ou desvinculação) entre cristianismo e *Éros*, vale evocar aqui as razões do pensador cristão para recusar o enunciado nietzschiano segundo o qual “o cristianismo deu veneno a *Éros*; mas este não morreu, degenerou e tornou-se vício” (Nietzsche, 2012, p. 91). Conforme a análise de Bento XVI, o cristianismo não deu veneno a beber para *Éros*; ao contrário, o cristianismo terá intensificado o mesmo *Éros* e terá evitado a degradação do ser humano que seria consequente de uma interpretação unilateral e autorreferente do *Éros*. Em outras palavras, o cristianismo procurou conduzir o *Éros* a uma forma purificada, de modo que o próprio *Éros* não concedesse o prazer ao homem em apenas um instante, mas visasse conduzi-lo à beatitude para a qual tende todo o ser: “isso não é rejeição do *Éros*, não é seu envenenamento, mas a cura em vista de sua verdadeira grandeza” (Bento XVI, 2005, p. 11).

Mas o problema que se encontra no pano de fundo desta crítica de Nietzsche, e que Bento XVI aborda na sequência, é a problemática que envolve a constituição do ser humano por um dualismo alma/corpo. Contra qualquer tipo de dualismo, Bento XVI afirma que “o ser humano torna-se realmente ele mesmo quando corpo e alma se encontram em íntima unidade” (Bento XVI, 2005, p. 11)<sup>54</sup>. É sabido, porém, que dentro do cristianismo houve e há tendências a desvalorizar o corpo (Bento XVI, 2005, p. 12); todavia, em seu cerne, o cristianismo sempre procurou considerar a unidade do ser humano, de modo que o ato de fé não ficasse restrito apenas à dimensão espiritual, mas tocasse, de fato, o ser humano por inteiro. Por extensão,

---

<sup>54</sup> “Se o ser humano aspira a ser somente espírito e quer rejeitar a carne como uma herança apenas animal, então o espírito e o corpo perdem sua dignidade. E se ele, por outro lado, renega o espírito e, conseqüentemente, considera a matéria, o corpo, como realidade exclusiva, perde, igualmente, a sua grandeza” (Bento XVI, 2005, p. 11).

assim se refere Bento XVI à unidade entre intelecto e vontade ou entre pensamento e liberdade:

a fé constitui aquela adesão pessoal - que engloba todas as nossas faculdades (...). O encontro com Deus Amor envolve não só o coração, mas também o intelecto: «O reconhecimento do Deus vivo é um caminho para o amor, e o sim da nossa vontade à d'Ele une intelecto, vontade e sentimento no ato globalizante do amor (Bento XVI, 2012).

Dado que a centralidade da fé é dada, segundo os cristãos, pelo encontro com a pessoa de Jesus, faz-se necessário evocar aqui o modo como o cristianismo autêntico reagiria à interpretação de Jesus feita por Nietzsche.

Como se percebe em seus escritos, especialmente em *O Anticristo*, Nietzsche distingue entre a figura de Jesus e o movimento cristão posterior, de tal modo que o cristianismo já não possuiria nada da existência de seu pretenso fundador, que, aliás, teria sido o único cristão que existiu de fato (cf. Nietzsche, 2007, p. 77), mas que também teria sido *desfigurado* em sua imagem quando da introdução do fanático em seu tipo psicológico (cf. Nietzsche, 2007, p. 68). Entre Jesus e o cristianismo haveria um ato da mais pura sede de vingança (cf. Nietzsche, 2007, p. 80), realizado por Paulo na sistematização doutrinária e moral do cristianismo, que seriam, a seu ver, produtos mais imediatos do ressentimento (cf. Nietzsche, 2007, p. 80).

Não deixa de ser curioso notar certa admiração nutrida por Nietzsche para com a figura de Jesus. No parágrafo 36 de *O Anticristo*, esta admiração é expressa a modo de comparação, quando Nietzsche se diz também um espírito que chegou à liberdade, assim como Jesus é dito um espírito livre<sup>55</sup>, e somente por esta característica é que se poderia realizar, então, uma verdadeira compreensão

---

<sup>55</sup> Eugen Biser alude a esta admiração de Nietzsche para com a figura de Jesus de modo que o próprio modo como Nietzsche realiza sua leitura do evento cristão e até mesmo da filosofia demonstra, por sua vez, certa semelhança com o nazareno: “Como Jesus se considerava a luz que brilha nas trevas, também Nietzsche se sentiu como uma superabundância de luz. Como se narra que Jesus falava com plena autoridade, também Nietzsche tendia a mandar em vez de argumentar; como Jesus chamava à conversão, também Nietzsche exige a revalorização de todos os valores. Como Jesus viveu na consciência de que com ele chegara a plenitude dos tempos, também Nietzsche se sentiu como o acontecimento importante que faz época, que redetermina a história da humanidade” (Biser, 1981, p. 75).

daquele evento distante quase vinte séculos de si (cf. Nietzsche, 2008, p. 73). O fato de Nietzsche comparar-se a Jesus indica, para além da admiração, não apenas o desejo de igualá-lo, mas principalmente de superá-lo (cf. Biser, 1981, p. 75) na medida em que propõe um novo modo de conceber a vida e o mundo.

As principais características pertencentes à figura de Jesus e elencadas por Nietzsche traçam um tipo completamente oposto a qualquer fixidez moral ou doutrinal que possa ser encontrada na tradição eclesiástica ou nos próprios evangelhos. Trata-se, no dizer de Nietzsche, de recompor a figura de Jesus contida nos evangelhos, apesar de os evangelhos conterem todas as possíveis desfigurações feitas pelas primeiras comunidades cristãs que os transformaram em um modo de promover a autoafirmação de sua doutrina e moral (cf. Nietzsche, 2007, p. 64). Para Nietzsche Jesus é este espírito livre (cf. Nietzsche, 2007, p. 69) cujo discurso não possui nenhuma fórmula, tampouco condições rituais para se comunicar com Deus (cf. Nietzsche, 2007, p. 71). A prática de Jesus, para Nietzsche, já não se situa em um além-vida e além-homem; trata-se, ao contrário, de uma prática que assume a condição humana sem rechaçá-la (Jaspers, 1978, p. 30).

O próprio reino anunciado por Jesus não se confunde com qualquer estrutura política, mas trata-se de um estado do coração, que, aliás, não é reservado para uma vida além, mas acontece agora (cf. Nietzsche, 2007, p. 72). Nietzsche viu no reino anunciado por Jesus o oposto do que se via no cristianismo, principalmente em formulações nas quais prevalecia o aspecto excessivamente moral.

Na figura de Jesus encontra-se certamente o melhor ponto de aproximação com a filosofia nietzschiana e, por conseguinte, a melhor base para um diálogo. Trata-se, no limite, de um retorno às fontes do sentido para manter-se em fidelidade ao evento primordial. É também um ponto de diálogo que se estabelece sobretudo pelo método, e não pelo conteúdo. Isto quer dizer que, do ponto de vista do conteúdo, não parece haver diálogo cristão possível com Nietzsche. Em função da adoção de elementos históricos típicos do século XIX, o filósofo interpretou Jesus de um modo que mesmo a crítica histórica, hoje, não valida. O “Jesus histórico”, na perspectiva nietzschiana, é um louco repleto de vida, mas que destoa de qualquer tipo de sabedoria humana ou divina (cf. Schiffers, 1981, p. 96). Definitivamente, o Jesus de Nietzsche não é o mesmo dos evangelhos, tampouco da tradição cristã posterior aos evangelhos, nem mesmo da melhor historiografia atual sobre Jesus.

Todavia, do ponto de vista do método, o trabalho nietzschiano pode instigar e convidar o cristianismo a uma constante renovação da consciência de que estruturas disciplinares, teóricas, morais e institucionais se sobrepõem sobre o evento cristão primordial (o “evento Cristo”) e precisam ser sempre postas em questão, a fim de transparecer com limpidez o grau em que se vive a fidelidade ao evento primordial. Trata-se de viver em um verdadeiro movimento de retorno às fontes.

No tocante a Paulo, cai sobre ele, no pensamento nietzschiano, a responsabilidade pelo processo de desfiguração de Jesus, por meio de doutrinas morais: com a doutrina da ressurreição de Jesus, Paulo instaurou o anseio pela vida eterna, em detrimento da vida aquém, no aqui e agora. Para Nietzsche, Paulo não possui o instinto para ser bom. Tendo em vista a fraqueza que lhe é própria, enquanto oposto ao que é nobre, Paulo tem de inventar uma doutrina que justifique e, ao mesmo tempo, redima sua fraqueza. É com este sentimento de impotência que Paulo eleva a doutrina da morte redentora à categoria de fundamento da fé cristã. O que fora realizado por Paulo, segundo a interpretação de Nietzsche, pode ser expresso como fruto do ressentimento mais profundo que desfigurou Jesus a partir da criação do tipo do redentor (cf. Jaspers, 1978, p. 35). A pregação de Paulo, motivada segundo Nietzsche pelo ressentimento, propôs a negação da vida em favor da vida eterna<sup>56</sup>, redimida pela morte redentora e ressurreição de Jesus (Jaspers, 1978, p. 35). No entanto, além de a interpretação nietzschiana de Paulo ser discutível do ponto de vista historiográfico, convém lembrar que, de uma perspectiva cristã, é possível defender que não se nota em Paulo senão uma ascese naquele sentido propriamente cristão enfatizado por Bento XVI, qual seja, um modo pedagógico de elevação do ser humano à sua plenitude e nunca uma absolutização da moral em detrimento do cerne existencial da fé como encontro pessoal. Longe de haver um desprezo pelo corpo e pela vida em Paulo, as expressões que sugerem essas ideias teriam função meramente pedagógica, levando o olhar do intelecto e da liberdade a conseguir enxergar aquilo que é invisível e que, no entanto, age com a

---

<sup>56</sup> Alguns textos da literatura paulina, se tomados isoladamente, podem sugerir esta ideia: “Visto que ressuscitastes com Cristo, procurai o que está no alto, lá onde se encontra Cristo, sentado à direita de Deus: é no alto que está a vossa meta, não na terra. De fato, vós estais mortos, e vossa está escondida com Cristo em Deus” (Cl 3,1-3). Ou então, pouco adiante: “Fazei, pois, morrer o que em vós pertence à Terra, devassidão, impureza, paixão, mau desejo e a tal cupidez que é uma idolatria” (Cl 3, 5).

mesma força do que é visível. Não era à toa que o mesmo Paulo chamava o corpo de “templo de Deus”.

## CONCLUSÃO

O presente trabalho foi um esforço no sentido de demonstrar a possibilidade de um diálogo filosófico entre o cristianismo e Nietzsche. No decorrer das décadas que seguiram à produção nietzschiana, as reações cristãs às suas críticas foram as mais diversas. Houve tentativas de conciliação, repúdio a qualquer possibilidade de diálogo, tentativas de “cristianização” da filosofia nietzschiana etc. O presente trabalho procurou explorar a condição necessária de todo possível diálogo cristão com o pensamento de Nietzsche, aquele ponto sobre o qual cristãos e nietzschianos não podem transigir. É da busca dessa condição de possibilidade que nasceu o itinerário aqui percorrido.

O primeiro capítulo procurou estabelecer uma base textual para a reflexão posterior. Neste sentido, foram percorridas as principais obras de Nietzsche, sem a pretensão de estabelecer uma exegese detalhada das mesmas, mas apenas reunir as principais ocorrências dos textos de suas obras que se referiam ao cristianismo para, então, proporcionar uma visão panorâmica de seus escritos e, ao mesmo tempo, retratar em grandes linhas o modo pelo qual o cristianismo foi compreendido por Nietzsche. Com isso chegou-se à distinção de dois momentos no pensamento nietzschiano, que por sua vez se constituíram em dois momentos estruturais do primeiro capítulo: o primeiro, que segue de *O nascimento da tragédia* até *Aurora* e que se convencionou denominar de fase pré-moral porque trata-se de uma fase inicial na formulação do pensamento nietzschiano, quando ainda não está delineada sua associação entre o cristianismo e uma moralidade e quando também o cristianismo não aparece como tema tão significativo. O segundo momento de seu pensamento corresponde à fase moral, que vai da obra *A gaia ciência* até *Ecce homo*, quando seu pensamento alcança a maturidade e quando o cristianismo é explicitamente associado à moral.

O capítulo segundo buscou encontrar algumas das principais motivações para a crítica nietzschiana do cristianismo. Para tanto, primeiramente foi pensado o modo pelo qual o cristianismo irrompe na filosofia de Nietzsche. Em sua estrutura, o segundo capítulo se iniciou apresentando o lugar que o cristianismo ocupa no pensamento e na obra de Nietzsche para, num segundo momento, buscar



compreender qual a historiografia utilizada pelo filósofo para que ele pudesse compreendê-lo da forma como fez. O segundo capítulo ainda procurou obter a conclusão de que o cristianismo pode ser compreendido sob duas formas distintas: uma forma autêntica, intimamente relacionada à pessoa de Jesus e ao seu encontro na vivência da fé; e uma forma inautêntica que se manifestaria em diversos tipos concretos ao longo da História e que se distanciaram do evento primordial, “o evento Cristo”, reduzindo a fé cristã a mera moralidade. Tendo em vista esta multiplicidade, o segundo capítulo começa a esboçar a afirmação de que Nietzsche, com sua crítica, não estaria considerando o cristianismo em sua “essência” (embora ele pensasse fazer isso), mas formas específicas e cristalizadas historicamente. Sabendo que a crítica nietzschiana atingiu apenas algumas formas históricas, cristalizadas e bem distintas, o segundo capítulo concluiu que estas formas eram modeladas sobretudo pelo cristianismo da Reforma Protestante, com Lutero, e o Pietismo, ambos movimentos alemães profundamente marcados pela moral.

O terceiro capítulo pretendeu, por sua vez, considerar as reações do cristianismo face às críticas nietzschianas. Trata-se de um movimento oposto, não mais partindo de Nietzsche, mas do próprio cristianismo. Este capítulo refere-se à possibilidade filosófica de um diálogo propriamente dito. Em outras palavras, buscou-se saber como um cristão pode reagir de modo filosoficamente relevante à crítica nietzschiana, procurando compreendê-la em suas razões internas e, ao mesmo tempo, avaliando-a da perspectiva da possibilidade de alguma reflexão comum. Tendo em vista o que fora dito nos dois primeiros capítulos (que Nietzsche considera o cristianismo sob a perspectiva moral e que isso se deve ao fato de Nietzsche ter tomado contato com formas cristãs eminentemente morais), afirmou-se de modo mais enfático no terceiro capítulo que a crítica de Nietzsche não se aplica propriamente ao cristianismo em sua “essência”, mas apenas a algumas de suas formulações históricas. O estudo da posição de Max Scheler contribuiu para mostrar que a moral do ressentimento não faz parte do núcleo da fé cristã nem do modo cristão de valoração. Por outro lado, com Joseph Ratzinger, foi possível ver que o cristianismo não é uma prática que nasce de uma decisão moral ou intelectual, mas é antes de tudo uma experiência existencial cujo sentido se explicita nos termos de um encontro interpessoal isento de qualquer racionalização prévia.

O caminho percorrido nestes capítulos permite afirmar que a única possibilidade de diálogo filosoficamente relevante entre o cristianismo e Nietzsche é um diálogo baseado na semelhança de método, mas nunca de conteúdo. Fala-se de uma semelhança de método porque o modo pelo qual Nietzsche abordou o cristianismo (fazendo o que ele considerava uma “genealogia”) pode ser válido para uma autorreflexão e uma autocrítica da própria religião cristã, sobretudo porque ela pode sempre voltar às suas origens (o evento Cristo) e relativizar as crenças e práticas acessórias que a ela se associaram e se associam historicamente. Quanto ao conteúdo, porém, este diálogo parece muito difícil ou talvez mesmo impossível, uma vez que a filosofia nietzschiana parte de uma visão histórica de Jesus e de uma história do cristianismo que não são conciliáveis nem com o que os cristãos dizem experimentar na vivência da fé nem com o trabalho dos melhores historiadores da atualidade a respeito do Jesus histórico e da história do cristianismo.

A possibilidade de diálogo centrada no método pode ser melhor ilustrada por meio de alguns pontos bem específicos, na medida em que o cristianismo, em sua autenticidade, encontra aí a possibilidade de desenvolver uma autorreflexão benéfica para o desvelamento de sua própria “essência”.

O primeiro destes pontos seria uma aproximação ao perspectivismo nietzschiano. Com o perspectivismo, Nietzsche se opôs ao que ele considerava ser a “ilusão da lógica”, uma tentativa de estabelecer a igualdade naquilo que é marcado pelo diferente. Nessa “ilusão”, o que se encontra é a vontade de identificação com o verdadeiro, no qual todas as diferenças são anuladas (cf. Gisel, 1981, p. 102); e a denúncia da lógica consistiria em defender que ela reduz a efetividade à pura ordenação e igualdade, quando, em vez disso, o mundo e a vida são inteiramente marcados pela diferença (cf. Müller-Lauter, 2009, p. 42). A lógica, com a tentativa de ordenar o mundo de maneira suportável, revela a fraqueza humana, incapaz de suportar a diferença, o infinito, reduzindo tudo à unidade (cf. Gisel, 1981, p. 102). Parecer inerente ao ser humano manter uma crença no que é fixo (cf. Müller-Lauter, 2009, p. 86), como forma de segurança para a conservação da própria vida. Neste solo nasce também a moral, como tentativa de ordenação deste mundo, cuja força dá início ao processo de niilismo no Ocidente (cf. Müller-Lauter, 2009, p. 124). O perspectivismo, nesse contexto, representa a possibilidade de a tudo encarar considerando a multiplicidade que a tudo caracteriza; e é justamente este

perspectivismo, como afirmação e redescoberta do infinito do mundo, que se opõe fundamentalmente ao niilismo, permitindo ao pensamento cristão uma interrogação autêntica e necessária, tanto a respeito do Deus que é invocado – e portanto acreditado – como da consideração a respeito da própria vida humana (cf. Giserl, 1981, p. 103-104).

O processo de identificação com o verdadeiro, que por sua vez tende a excluir a diferença na igualdade lógica e moral, denuncia, por sua vez, a tentativa doentia de tudo reconduzir a si mesmo e ao seu próprio ponto de visão. Tal consideração da vida e do mundo é eminentemente centralizadora e negativa; não afirma o infinito do mundo, mas nega-o em favor da sua perspectiva, considerada única e posta como verdade inquestionável. O processo de identificação, profundamente racional, não permite ainda a descentralização originária e criativa. Esta atitude seria própria do cristão criticado por Nietzsche, principalmente do cristão que elabora uma forma única de moral. Mas também ela é atitude do homem moderno em geral. Já a descentralização originária e criativa de si mesmo em direção ao infinito do mundo possibilita a descoberta da alteridade, daquilo que ele não é, do outro enquanto o que lhe escapa, livre de sua dominação (cf. Gisel, 1981, p. 104). Ora, justamente o perspectivismo, como método de crítica da verdade estagnada e fechada em si, permitiria a experiência singular que se encontra na origem do ser cristão, principalmente no que concerne à experiência do outro e do sumamente Outro. Neste sentido,

o discurso nietzschiano liberta a teologia de toda tentação racionalista. Lembra o primado do narrativo e da parábola, afirmando que a verdade nasce de uma descentralização que nos despoja de todo saber explicativo sobre as coisas primeiras e últimas para nos restituir a uma habitação presente do cosmos. Possibilidade de uma palavra originária mas intemporal, total mas situada, pertinente aqui e agora mas que remete à alteridade da qual vive (Gisel, 1981, p. 108).

Com efeito, algumas formas históricas do cristianismo, principalmente no decorrer da Modernidade, impregnaram-se de uma metodologia que instrumentaliza a efetividade (ou a “realidade”), em vez de deixar-se afetar por ela, e apresentaram a realidade da fé de modo restrito, em um discurso racionalista oposto à simbólica inerente à teologia e à experiência mesma da fé. O perspectivismo nietzschiano permitiria ao pensamento cristão considerar uma reflexão sobre os próprios métodos empregados para a elaboração de seu discurso e a descoberta de suas reais

motivações. Permitindo a redescoberta do diferente e do infinito do mundo, o perspectivismo deixaria entrever que a questão posta por Nietzsche é mais séria do que parece: trata-se de não se colocar a pergunta sobre “Deus ou não Deus”, mas de “qual Deus” a teologia apresenta e em “qual Deus” o cristianismo professa sua fé (cf. Gisel, 1981, p. 111).

O perspectivismo nietzschiano permitiria ainda a coragem de afirmação do próprio mundo. Mesmo que ela não pertença ao cristianismo em sua “essência”, mas a algumas de suas formas históricas, a negação do mundo deve ser superada na afirmação da infinidade de sentidos que o caracteriza. Esta afirmação é necessária como modo de afirmação da própria vida e da própria experiência de fé, uma vez que o mundo, em toda a sua indiferença, não pode ser abarcado por referências lógicas ou morais (cf. Gisel, 1981, p. 103). Afirmer o mundo é, então, a possibilidade de um salto para fora dos parâmetros lógicos, em direção da rica experiência que não prescinde da razão, mas ao mesmo tempo transcende os seus limites. Ainda, somente a partir do momento em que se considerar o mundo, com sua corajosa afirmação (que por sua vez torna desnecessária a redenção do mesmo), é que o homem poderá superar o dualismo oriundo das concepções de além-mundos e ressignificará todo além-mundo no qual venha a crer sem a oposição a este mundo (cf. Gisel, 1981, p. 103). Aceitar e afirmar o mundo permite aceitar a diferença e a afirmação do infinito do mundo. Não será possível, então, um discurso negativo que não considere o efetivo, tampouco o falsifique em uma realidade superior, em um discurso eminentemente racional, que exclua, por sua vez, o simbólico (Müller-Lauter, 2009, p. 42).

O perspectivismo poderia, ainda, suscitar uma nova visão a respeito do que o cristianismo teria realizado, em diversos momentos, em nome de sua moral, isto é, a afirmação de algo como uma essência humana, uma palavra dita sobre o homem no decorrer de sua existência, do nascimento à morte (Lauret, 1981, p. 113). A verdade sobre o homem, como se fosse possível exaurir sua definição, mostra-se falha. Dado o perspectivismo, não se pode encerrar num discurso de uniformidade o homem em toda sua riqueza. O desenrolar da História deu vazão a esta leitura equivocada do cristianismo à medida que colocou a questão não da verdade sobre o homem, mas do sentido de sua vida (Lauret, 1981, p. 114). Ora, Nietzsche “constata que o homem se acha estraçalhado, dividido entre várias verdades imparciais, das

quais nenhuma o deixa satisfeito” (Lauret, 1981, p. 114). O fato é que determinadas formas de antropologia, desenvolvidas ao longo da história do cristianismo, consideraram o homem de maneira unilateral.

Outro ponto que pode ser considerado, no que diz respeito ao diálogo com o método nietzschiano, trata-se da questão da culpa. O cristianismo foi, devido a diversos fatores, compreendido como religião da culpa, sobretudo pelo estabelecimento de uma moral única. Novamente aqui depara-se com um problema de distinção entre o cristianismo em sua autenticidade e formas históricas concretas e singulares de cristianismo, surgidas no decorrer dos séculos de sua história. Afinal, embora o cristianismo, desde suas origens, afirme que há uma culpa a pairar sobre os seres humanos, bem como uma necessidade de redenção, daí não segue que ser cristão signifique viver sob algo como um “sentimento de culpa” ou uma consciência exacerbada-doentia da culpa. Nietzsche, dessa perspectiva, parece haver-se comprometido com uma visão inadequada do ser cristão, pois não apenas generaliza características inautênticas observadas em formas históricas do cristianismo, mas também eleva ao plano do universal tais características e concebe uma “essência” cristã marcada pela culpabilidade (com o ressentimento e tudo o que a ela se associa). Todavia, com seu método, o pensamento nietzschiano, no limite, também permitiria distinguir entre formas autênticas e inautênticas de morais cristãs, contribuindo para fazer sobressair as motivações reais da formação de uma moral inautêntica da culpa e da necessidade doentia de redenção. Ele permitiria, ainda, em consonância com o próprio modo cristão autêntico de pensar, perceber o esfacelamento do homem em dimensões opostas entre si. A negação de determinadas dimensões humanas, em vista do favorecimento daquelas consideradas mais sublimes e dignas, faz entrever o porquê do estabelecimento de “mundos do além” como recompensas da vida vivida em forma de auto-negação e ascese doentia. Esta prática inautêntica do cristianismo não permitiria ao homem encontrar sua identidade, pois fecha-se numa verdade fixa (cf. Lauret, 1981, p. 113).

Por fim, na tentativa de realçar ainda mais o sentido possível de um diálogo filosófico cristão com o pensamento nietzschiano, parece permitido dar a palavra ao cristianismo, que certamente teria muitos aspectos para apresentar à reflexão de Nietzsche. Há já algumas décadas, pensadores (crentes e ateus) têm se dedicado não apenas a extrair contribuições do pensamento de Nietzsche para a

compreensão do fenômeno cristão, mas também a mostrar que esse fenômeno, por sua complexidade e multiplicidade intrínseca, não foi propriamente bem analisado pelo filósofo alemão (cf., por exemplo, Marion, 1989). No entanto, para além disso, também parece adequado pensar que o cristianismo talvez pudesse pôr questões a Nietzsche, sobretudo a respeito de certo caráter religioso de seu pensamento (a despeito de ele se situar deliberadamente fora do cristianismo e de toda religião), no sentido de que seus pressupostos nem sempre parecem inteiramente justificados com base em “evidências”. Um cristão, poderia, por exemplo, perguntar se a ideia do eterno retorno, que aliás não tem nada de um fatalismo inexorável e fixo (cf. Lauret, 1981, p. 121), não seria algo como um compromisso assumido por Nietzsche ou uma “teoria” marcada por um elevado grau de decisão pessoal, sem referências a uma base experiencial inequívoca. Ainda, um cristão poderia perguntar se as ideias de eterno retorno e de além-do-homem não seriam formas retrabalhadas das ideias judaico-cristãs de criação e escatologia. Se for assim, Nietzsche poderá ter elaborado conteúdos novos para tais ideias, mas não se terá libertado de algo como um modo judaico-cristão de pensar (o que faria dele mais um “cristão” do que um “grego”), ainda que, obviamente, ele não se submeta aos sortilégios do que Heidegger chamava de ontoteologia (cf. Lauret, 1981, p. 122).

Entrar nesse caminho reflexivo seria uma tarefa por demais exigente para os limites do presente trabalho. A fim de respeitar a concisão e de prezar pela maior clareza, a conclusão que aqui parece mais conveniente extrair é apenas a de que, numa palavra, a condição necessária para um diálogo relevante entre o cristianismo e o pensamento nietzschiano reside na não redução da fé cristã a uma simples prática moral. No entanto, do ponto de vista do conteúdo do pensamento nietzschiano, não parece viável afirmar que tal possibilidade exista nele nem que ele a autorize no trabalho de seus leitores e/ou seguidores. Daí aparecer como única possibilidade o diálogo unido por uma semelhança metodológica. No entanto, a fim de não fixar a imagem de que este trabalho pretende haver dito uma palavra definitiva a respeito do diálogo cristão com Nietzsche, e no intuito de apontar para “infinitas” possibilidades outras, vale evocar aqui, a título de conclusão suspensiva, algumas palavras de Bernard Lauret:

Nietzsche foi muito mais bem sucedido na tarefa destrutiva do que na apreciação crítica de seus pressupostos. Ora, seu pensamento culmina em figuras ambíguas. Refiro-me, aqui, apenas ao conceito de super-homem, cuja identidade é norteadada pelos outros conceitos-chave de seu pensamento. A justiça do super-homem depende diretamente da vontade de potência que cria e destrói o mundo. A justiça pode, assim, traduzir-se em uma crueldade ilimitada, como também num amor criador. Mesmo que a coerência da experiência faça a balança pender para o segundo termo da alternativa, deve-se admitir que a ambiguidade subsiste, por estarmos lidando aqui com conceitos não satisfeitos por nenhum conteúdo histórico. Nenhum mediador nem revelador no horizonte. Deixam-se tanto o melhor como o pior à sorte de um casual lance de dados. Entre Dionísio e o crucificado, Nietzsche não soube ou então não quis decidir-se claramente (Lauret, 1981, p. 123).

## REFERÊNCIAS

### Obras de Nietzsche<sup>57</sup>

NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento Da Tragédia*. Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

\_\_\_\_\_. *El nacimiento de la tragédia. O Grecia y el pessimismo*. Trad. Andrés Sanchés Pascual. Madrid: Alianza Editorial, 2004.

\_\_\_\_\_. *Consideraciones Intempestivas*. Madrid: Alianza Editorial, 1987.

\_\_\_\_\_. *Wagner em Bayreuth*. Trad. Anna Hartman Cavalcanti. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2009.

\_\_\_\_\_. *Richard Wagner a Bayreut e Frammenti Postumi*. Edizione Italiana condotta sul testo critico stabilito da Giorgio Colli e Mazzino Montinari.

\_\_\_\_\_. *Humano, demasiado humano: Um livro para espíritos livres*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

\_\_\_\_\_. *Aurora: reflexões sobre os preconceitos morais*. Trad. Mário D. Ferreira Santos. Petrópolis: Editora Vozes, 2008.

---

<sup>57</sup> Apresentam-se aqui as obras de Nietzsche na ordem cronológica de sua redação, de acordo como foram utilizadas no decorrer do primeiro capítulo.



\_\_\_\_\_. *A Gaia Ciência*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

\_\_\_\_\_. *Assim falava Zaratustra. Um livro para todos e para ninguém*. Trad. Mário Ferreira dos Santos. Petrópolis: Editora Vozes, 2007.

\_\_\_\_\_. *Así habló Zaratustra, un libro para todos y para nadie*. Trad. Andrés Sanchés Pascual. Madrid: Alianza Editorial, 2003.

\_\_\_\_\_. *Além do bem e do mal: Prelúdio de uma filosofia do futuro*. Trad. Mário Ferreira dos Santos. Petrópolis: Editora Vozes, 2012.

\_\_\_\_\_. *Mas allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro*. Trad. Andrés Sanchés Pascual. Madrid: Alianza Editorial, 2006.

\_\_\_\_\_. *Genealogia da Moral: Uma polêmica*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

\_\_\_\_\_. *La genealogia de la moral*. Trad. Andrés Sanchés Pascual. Madrid: Alianza Editorial, 2005.

\_\_\_\_\_. *O caso Wagner. Um problema para músicos*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 1999.

\_\_\_\_\_. *Crepúsculo de los ídolos*. Trad. Andrés Sanchés Pascual. Madrid: Alianza Editorial, 2002.

\_\_\_\_\_. *El Anticristo*. Trad. Andrés Sanchés Pascual. Madrid: Alianza Editorial, 2007.

\_\_\_\_\_. *Ecce Homo. Como se chega a ser o que se é*. Trad. Antonio Carlos Braga. São Paulo: Editora Escala, 1987.

\_\_\_\_\_. *Ecce Homo. Cómo se llega a ser lo que se es*. Trad. Andrés Sanchés Pascual. Madrid: Alianza Editorial, 2005.

\_\_\_\_\_. *Obras Incompletas*. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1999.

### **Obras sobre Nietzsche**

ANDLER, Charles. *Nietzsche: Sa vie et sa pensée*. Paris: Éditions Bossard, 1920.

BARBUY, Belkiss Silveira. *Nietzsche e o Cristianismo*. São Paulo: Edições GRD, 2005.

BISER, Eugen. Relação de Nietzsche com Jesus: um confronto psico-literário. *Concilium. Nietzsche e o Cristianismo*. Petrópolis: Editora Vozes, vol. 165, n. 5, pág. 74 – 82, 1981.

COLLI, Giorgio. *Doppo Nietzsche*. Milano: Biblioteca Adelphi, 1974.

CONCILIUM. *Nietzsche e o Cristianismo*. (Revista). Petrópolis: Editora Vozes, vol. 165, n. 5, 1981.

FINK, Eugen. *A Filosofia de Nietzsche*. Trad. Joaquim Lourenço Duarte Peixoto. Lisboa: Editorial Presença, 1988.

GISEL, Pierre. Perspectivismo nietzschiano e discurso teológico. *Concilium. Nietzsche e o Cristianismo*. Petrópolis: Editora Vozes, vol. 165, n. 5, pág. 102 – 112, 1981.

GRANIER, Jean. Pensar com e contra Nietzsche. *Concilium. Nietzsche e o Cristianismo*. Petrópolis: Editora Vozes, vol. 165, n. 5, pág. 124 – 130, 1981.

JASPERS, Karl. *Nietzsche – Introduction à sa philosophie*. Trad. Henri Niel. Paris: Gallimard, 1950;

\_\_\_\_\_. *Nietzsche e il cristianesimo*. Trad. Maria Dello Preite. Bari: Ecumenica Editrice, 1978.

LAURET, Bernard. A inocência do devir. *Concilium. Nietzsche e o Cristianismo*. Petrópolis: Editora Vozes, vol. 165, n. 5, pág. 113 – 123, 1981.

\_\_\_\_\_. *Schulderfahrung und Gottesfrage bei Nietzsche und Freud*. Munique: Kaiser, 1977.

LEDURE, Yves. O pensamento cristão face à crítica de Nietzsche. *Concilium. Nietzsche e o Cristianismo*. Petrópolis: Editora Vozes, vol. 165, n. 5, pág. 56 – 66, 1981.

LÖWITH, Karl. *De Hegel a Nietzsche – a ruptura revolucionária no pensamento do século XIX Marx e Kierkegaard*. Trad. Flamarion Caldeira Ramos e Luiz Fernando Barrére Martin. São Paulo: Editora da UNESP, 2014.

MARTON, Scarlett. *Nietzsche, das forças cósmicas aos valores humanos*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1990.

MOURA, Carlos A. R. de. *Nietzsche: civilização e cultura*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *A doutrina da Vontade de Poder em Nietzsche*. Trad. Oswaldo Giacoia Júnior. São Paulo: ANNABLUME, 1997;

\_\_\_\_\_. *Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia*. Trad. Claudemir Araudi. São Paulo: Editora Unifesp, 2009.

SCHIFFERS, Norbert. “Deus está morto”: análise de uma expressão de Nietzsche. *Concilium. Nietzsche e o Cristianismo*. Petrópolis: Editora Vozes, vol. 165, n. 5, pág. 83 – 101, 1981.

SLOTERDIJK, Peter. *Il quinto “Vangelo” di Nietzsche. Sulla correzione delle buone notizie*. Trad. Eleonora Florio. Milano: Mimesis Edizioni, 2015.

STEGMAIER, Werner. *As linhas fundamentais do pensamento de Nietzsche*. Trad. Oswaldo Giacoia Jr. *Et al.* Petrópolis: Editora Vozes, 2013.

TANNER, Michael. *Nietzsche*. Trad. Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: edições Loyola, 2004.

VALADIER, Paul. *A condição cristã. Estar no mundo sem ser do mundo*. Trad. Benôni Lemos. Aparecida: Editora Santuário, 2006.

\_\_\_\_\_. *Nietzsche y la crítica del Cristianismo*. Trad. Eloy Rodríguez Navarro. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1982.

WOTLING, Patrick. *Nietzsche e o problema da civilização*. Trad. Vinicius de Andrade. São Paulo: Editora Barcarolla, 2013.

### **Outras obras**

BALTHASAR, Hans Urs von. *Sponsa Verbi – ensayos Teológicos*. Vol. 1. Madrid: Ediciones Guadarrama, 1965.

BÍBLIA. *Tradução Ecumênica da Bíblia*. São Paulo: Edições Loyola, 2015.

DE LUBAC, Henri. *Il dramma dell'umanesimo ateo*. Trad. Ludovico Ferino. Brescia: Editrice Morcelliana, 2013.

DELUMEAU, J. *História do medo no Ocidente*. Trad. Maria Lucia Machado. São Paulo: Companhia de Bolso, 2009.

DELUMEAU, J. *À espera da aurora*. Trad. Ricardo Gondim. São Paulo: Loyola, 2007.

FRANCISCO, Papa. *Lumen Fidei: Sobre a fé. Encíclica*. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

LIMA VAZ, H. C. *Contemplação e dialética nos diálogos platônicos*. Trad. Juvenal Savian Filho. São Paulo: Loyola, 2012.

MARION, J.-L. *L'idole et la distance*. Paris: Grasset, 1989.

MEIER, J. *Um judeu marginal – Em busca do Jesus histórico*. Trad. Laura Rumchinsky. Rio de Janeiro: Imago, 1996. Vários volumes.

MURPHY O'CONNOR, J. *Paulo: uma biografia crítica*. Trad. Barbara Theoto Lambert. São Paulo: Loyola, 2000.

RAHNER, Karl. *Curso Fundamental da fé: Introdução ao conceito de Cristianismo*. São Paulo: Editora Paulus, 1989.

RATZINGER, Joseph/BENTO XVI. *Deus Caritas est. Sobre o amor cristão*. São Paulo: Paulinas, 2006.

\_\_\_\_\_. *Introdução ao Cristianismo. Preleções sobre o símbolo apostólico*. Trad. Alfred J. Keller. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

\_\_\_\_\_. *Spe Salvi. Sobre a Esperança Cristã*. São Paulo: Edições Paulinas, 2007.

RIBEIRO, Naiara dos Santos. *A Europa em jogo: as críticas de Johan Huizinga à cultura de seu tempo*. 2008. 115f. Dissertação. Rio de Janeiro: UFRJ/IFCS, 2008.

SCHELER, Max. *Da reviravolta dos valores*. Trad. Marco Antônio dos Santos Casanova. Petrópolis: Editora Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária, 2012.