



Universidade de Brasília - UnB
Instituto de Ciências Humanas - IH
Departamento de Filosofia - Fil
Programa de Pós-Graduação - PPG

JOÃO MARCOS TOMÁS DA CRUZ MIRANDA

Nietzsche e a Morte de Deus: críticas ao cristianismo e religiosidade alternativa

BRASÍLIA
2010



Universidade de Brasília - UnB
Instituto de Ciências Humanas - IH
Departamento de Filosofia - Fil
Programa de Pós-Graduação - PPG

JOÃO MARCOS TOMÁS DA CRUZ MIRANDA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade de Brasília, como requisito para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Agnaldo Cuoco Portugal.

BRASÍLIA
2010

Reprodução parcial permitida desde que citada a fonte.

Dados internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

M672s Miranda, João Marcos Tomás da Cruz.
O Significado da morte de Deus na filosofia de Friedrich Nietzsche. / João Marcos Tomás da Cruz Miranda. - 2010.
100 f. ; 30 cm.

Inclui bibliografia.
Orientação: Prof. Dr. Agnaldo Cuoco Portugal.
Dissertação (mestrado) – Universidade de Brasília, Departamento de Filosofia, 2010.

1. Cristianismo. 2. Teologia. 3. Religião. I. Portugal, Agnaldo Cuoco (orient.) II. Título.

CDU 1(430)



Universidade de Brasília - UnB
Instituto de Ciências Humanas - IH
Departamento de Filosofia - Fil
Programa de Pós-Graduação - PPG

Prof. Dr. Agnaldo Cuoco Portugal – Orientador
Universidade de Brasília (UnB)

Prof. Dr. Flávio Augusto Senra Ribeiro – Examinador externo
Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC-MG)

Prof. Dr. Gerson Brea – Examinador interno
Universidade de Brasília (UnB)

*”Von da an sind alle meine Schriften
Angelhaken: vielleicht verstehe ich mich so
gut als jemand auf Angeln?... Wenn Nichts
sich fieng, so liegt die Schuld nicht an mir.
Die Fische fehlten... ”(Nietzsche, Ecce
Homo, ABM §1)*

*“A partir de então todos os meus escritos são
anzóis: quem sabe eu entenda da pesca mais
do que muitos?... se nada mordeu não foi
minha culpa. Faltavam os peixes... ”
(Nietzsche, Ecce Homo, ABM § 1)*

AGRADECIMENTOS

À minha família, por ter acreditado em mim e entendido as minhas ausências familiares devido à tarefa rigorosa de escrever uma dissertação filosófica.

À minha mãe e irmã, Ana Amélia e Ana Helena, por se constituírem meu núcleo familiar e me apoiarem incondicionalmente.

Aos meus amigos, por se alegrarem comigo em cada etapa conquistada neste trabalho.

Ao Prof. Dr. Agnaldo Cuoco Portugal, pela paciência e ajuda desde os primeiros textos escritos no final da graduação até a finalização dessa dissertação de mestrado, constituindo-se um verdadeiro amigo.

Ao Prof. Dr. Gerson Brea, pelos conselhos e orientações dadas nas bancas de defesa que participou e por acreditar no meu trabalho.

Ao Prof. Dr. Flávio Senra, por ter se prontificado a fazer parte de minha banca como examinador externo e fazer inúmeras críticas positivas à dissertação.

À Priscila, por ter tido paciência e ter compreendido as inúmeras vezes que precisava me ausentar e sacrificar nossos tempos livres a fim de concluir esse trabalho.



Universidade de Brasília - UnB
Instituto de Ciências Humanas - IH
Departamento de Filosofia - Fil
Programa de Pós-Graduação - PPG

LISTA DE ABREVIATURAS

AFZ	Assim falou Zaratustra
CRPu	Crítica da razão pura
GM	Genealogia da moral
GC	A gaia ciência
CI	Crepúsculo dos ídolos
EH	Ecce Homo
ANT	O anticristo
ABM	Para além do bem e do mal
HDH	Humano, demasiado humano
HDH II	Humano, demasiado humano vol. II
NT	O nascimento da tragédia

RESUMO

Este trabalho tem como objetivo discutir e analisar um dos assuntos mais controversos na filosofia do pensador alemão Friedrich Nietzsche: a morte de Deus. Esse enunciado tem sido interpretado das mais diversas formas, desde a possível ligação com um fato histórico específico até a militância por uma causa ateuista. Este trabalho consiste em ler e interpretar essa expressão a partir da própria obra de Nietzsche. Não só foram pesquisadas a *Gaia Ciência* e *Assim falou Zaratustra*, mas suas outras principais obras, analisando minuciosamente o que Nietzsche queria enunciar com a morte do Deus cristão e a ligação deste fato com eventos históricos, culturais, filosóficos, científicos e religiosos de sua época. O resultado da pesquisa evidencia que a morte de Deus foi um evento europeu, embora tenha tido a participação de todos os povos; foi um evento paulatino que culminou no século XIX através das inúmeras revoluções científicas deste período; um evento que aconteceu e foi constatado nos meios aristocráticos de seu tempo, ou seja, na burguesia protestante da Alemanha; é um evento que representava o declínio da fé no Deus cristão e a queda dos valores morais cristãos por meio do ateísmo científico e sintetizava também a proposta nietzschiana de avanço deste mesmo ateísmo. Analisou-se também neste trabalho os desdobramentos posteriores que a morte de Deus teria na filosofia de outros pensadores tais como Martin Heidegger, Gianni Vattimo e Julian Young e também na teologia através de teólogos como Altizer, Vahanian, Van Buren e Hamilton culminando no movimento teológico da morte de Deus também conhecido como movimento do ateísmo cristão. Procuramos analisar também se é possível ou não uma religiosidade alternativa em Nietzsche, ou seja, acatar suas críticas como positivas à religião.

Palavras-chave: Friedrich Nietzsche, morte de Deus, teologia da morte de Deus, cristianismo, moral cristã, ateísmo científico.

ABSTRACT

The purpose of this work is to discuss and analyze one of the most controversial matters in the philosophy of German thinker Friedrich Nietzsche: the death of God. This sentence has been understood in many ways, from the perspective of a likely link with a historical fact to the militancy for an atheistic cause. This work consists in reading and understanding this expression from Nietzsche's own work. Not only the *Gay Science* and *Thus Spoke Zarathustra* was researched, but also his other main works, analyzing carefully what Nietzsche meant by the death of the Christian God and linking this fact with historical, cultural, philosophic, scientific and religious events from his age. The result of this research attempts to show that the death of God was an European event even though it had the participation of all nations; it was a gradual event that culminated in the 19th century through many scientific revolutions from this period; an event which happened and was observed in aristocratic circles from his time, that is to say, in German protestant bourgeoisie; it was an event which represented the decline of faith in the Christian God and the fall of Christian moral values through scientific atheism and it showed Nietzsche's proposal of advancement of atheism; it was also analyzed in this work the posterior consequences that the death of God had in philosophy of others thinkers as Martin Heidegger, Gianni Vattimo and Julian Young and also in the theology of authors like Altizer, Vahanian, Van Buren and Hamilton culminating in the theological movement of the death of God known also as the movement of Christian atheism. The purpose of dedicating a part of this work for the theology of the death of God is to investigate whether there is a positive side of the death of God for religion and theology.

Key words: Friedrich Nietzsche, death of God, theology of the death of God, Christianity, Christian Moral, Scientific Atheism.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	2
CAPÍTULO I	5
<i>Nietzsche e a morte de Deus: problematização preliminar</i>	5
CAPÍTULO II	29
<i>Nietzsche e as críticas ao cristianismo</i>	29
2.1. O Cristianismo como Religião da Decadência	31
2.2. O Cristianismo como invenção de Paulo	35
2.3. O Cristianismo como Religião Ascética	44
2.4. O Cristianismo como Religião de Rebanho	49
2.5. O Cristianismo como engano Psicológico	52
CAPÍTULO III	58
<i>A teologia da morte de Deus e a proposta de uma nova religiosidade em bases nietzschianas</i>	58
3.1. O movimento teológico da morte de Deus	58
3.2. Uma nova religiosidade em Nietzsche	69
CONCLUSÃO	90
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	93
NOTAS	96

- INTRODUÇÃO -

Esta dissertação se propõe discutir especificamente um assunto controverso e polêmico desde o século XIX até os dias atuais: a morte de Deus. Este tema, tratado e defendido por Friedrich Nietzsche no século XIX, especificamente em suas obras *Gaia Ciência* e *Assim falou Zaratustra*, serviu como base e pressuposto para sua filosofia de vitalidade, vontade de potência e ultra-homem¹. No entanto, parece que pouco se compreendeu de fato quanto ao seu sentido, visto que a morte de Deus reúne em si uma aparente contradição porque a eternidade seria um dos atributos inerentes à divindade. Este tema tem sido retomado por diversos filósofos e teólogos, tanto modernos quanto contemporâneos, para explicar a crise religiosa na qual o mundo mergulhou desde a época moderna até os dias atuais.

Desde René Descartes (1596-1650), com o *cogito*, e Immanuel Kant (1724-1804), com o *transcendentalismo subjetivo*, a cultura racionalista onde o sujeito tem papel decisivo no processo cognitivo invadiu a época moderna e perpetuou-se até os dias atuais fazendo com que a religião tenha cada vez menos crédito e seja posta em segundo plano, talvez como uma espécie de auto-ajuda da plebe. Assim, diversos autores contemporâneos fazem uso dessa temática da morte de Deus como um evento histórico em que inevitavelmente o ocidente ingressou. Mas se por um lado vemos pessoas que não se importam de modo algum com assuntos teológicos e demonstram indiferença a tudo isso como se de fato Deus já estivesse morto há muito tempo, também conhecemos inúmeras pessoas que têm na religião um verdadeiro alicerce e baluarte para suas vidas. Para essas, a mera hipótese da “morte de Deus” não passa de tolice, devaneios e tagarelice de um filósofo ateu.

Assim, muitos artigos, livros, dissertações e trabalhos acadêmicos em geral sobre teologia, filosofia da religião, metafísica, etc, são escritos e publicados tomando a morte de Deus como uma temática entendida e compreendida por todos, mas com pouca discussão mais aprofundada sobre o assunto. A linguagem metafórica, retórica e estilística usada por Nietzsche não torna claro esse assunto e por vezes até dificulta sua compreensão. Após pesquisar bibliografia secundária para a elaboração da monografia de graduação e da dissertação de mestrado, encontrei inúmeros artigos e livros que fazem referência ao assunto *en passant*, porém nenhum deles, particularmente em língua portuguesa, tratava exaustivamente deste tópico.

¹ Optamos por usar a tradução de “ultra-homem” para o termo alemão *Übermensch*, embora o mesmo termo possa ser traduzido por “super-homem” ou “além-homem”.

Este trabalho pretende analisar as principais obras de Nietzsche e elucidar o “episódio da morte de Deus” explorando suas diversas nuances e desdobramentos em sua obra. Foram analisados os principais livros de Nietzsche e montado um roteiro para entender o porquê, quando, onde e como, Deus morreu, se de fato Ele morreu. Este trabalho está dividido em três capítulos, cada qual tratando de um desses assuntos específicos, em vista do problema mais geral.

No primeiro capítulo, trataremos propriamente do assunto da morte de Deus, sua interpretação, seus possíveis significados, o contexto da época, influências históricas, sociais, filosóficas, religiosas e científicas da época de Nietzsche que levaram o filósofo a tal declaração. Após o anúncio deste evento, muitos filósofos tentam dar suas explicações e interpretam de modo distinto o tema em Nietzsche, ampliando a variedade hermenêutica sobre o assunto. Entre tais pensadores, iremos tratar e dar destaque às hermenêuticas propostas por Martin Heidegger, Gianni Vattimo e Julian Young. Este capítulo que poderia ser o último e a conclusão de todo o trabalho, também não fica prejudicado se for tratado primeiramente, deixando os demais capítulos como desdobramentos de suas teses.

O segundo capítulo se concentra nas principais críticas que Nietzsche faz à religião, especificamente à religião cristã, e toda sua institucionalização, seus líderes e fundadores e demonstra como a religião tal qual a conhecemos surge de uma verdadeira mágoa contra a vida e a natureza. Assim, a religião nasce de um ato de negação, movida por um profundo ressentimento e se volta contra tudo o que é natural, ascendente, vitalista e nobre, para Nietzsche. Suas críticas são ferozes, profundas e constantes. Por todo lado que olha, Nietzsche acredita achar na religião cristã uma tremenda sabotagem à vida e a tudo o que é mais puro e perfeito na natureza. As críticas são colhidas de aforismos e textos das várias obras de Nietzsche. Procuro dividir este capítulo em sub-capítulos ou partes menores que apresentam os principais ataques à religião cristã e suas argumentações.

No terceiro capítulo, trato do movimento teológico da morte de Deus ou movimento do ateísmo cristão que foi liderado por teólogos como Altizer, Vahanian, Van Buren e Hamilton e interpretam a morte de Deus como a abertura para um novo tipo de religiosidade, talvez como o próprio Vattimo propõe em sua obra, um cristianismo não religioso. Esses teólogos enxergam e reconhecem a crise da religião nos séculos XIX e XX, mas vêem isso como um acontecimento positivo em que só pode morrer ou ser superado um Deus com

características tipicamente humanas, ou seja, a religião institucionalizada, talvez a religião de Paulo de Tarso, da Igreja Católica e de Martinho Lutero. O intuito de dedicar o último capítulo à teologia da morte de Deus relaciona-se à intenção de demonstrar o aspecto positivo da morte de Deus para a religião e para a teologia. Logo, procuramos analisar neste capítulo também se é possível ou não uma religiosidade alternativa em Nietzsche, ou seja, acatar suas críticas como positivas à religião.

As traduções de Nietzsche utilizadas foram as da Companhia das Letras feitas por Paulo César de Souza, com exceção do “Assim falou Zaratustra” que foi a tradução de Mário da Silva, publicada pela editora Círculo do Livro. Todas as citações de Nietzsche neste trabalho têm seu correspondente na língua original no final da dissertação, em forma de notas. As citações de Nietzsche em alemão foram as disponibilizadas pelo *Projekt Gutenberg* em seu site (<http://www.gutenberg2000.de/nietzsche>). As demais citações quando não possuem uma tradução para o português foram traduzidas livremente, sendo que a citação na língua original foi colocada no rodapé da página.

– CAPÍTULO I –

Nietzsche e a morte de Deus: problematização preliminar

Ao lermos as obras de Friedrich Nietzsche (1844-1900), especificamente *A Gaia Ciência* (GC) e *Assim Falou Zarathustra* (AFZ) nos deparamos com a seguinte sentença: *Gott ist tot! Gott bleibt tot!*² Esta sentença de imediato pode causar espanto e confusão em sua compreensão, pois não é nada fácil entendê-la.

A morte de Deus aparece pela primeira vez em sua obra intitulada *Gaia Ciência* de 1882 em três aforismos, precisamente os aforismos 108, 125 e 343. Mais de cem anos após Nietzsche proclamar a morte de Deus, muitos, ao ouvirem falar sobre o tema, ficam estarecidos e assustados com o assunto. Aqueles que sem conhecimento prévio ouvem esta sentença a julgam como uma das maiores blasfêmias que um homem poderia dizer. Outros fazem piadas com o fato de, mais de cem anos depois, Nietzsche está morto e Deus ou pelo menos o fenômeno religioso está vivo na vida e cotidiano de muitas pessoas. Acadêmicos discutem o assunto sob várias perspectivas; uns concordam com Nietzsche, outros discordam plenamente. Aqueles que discordam de Nietzsche, o fazem como se o anúncio da morte de Deus fosse um absurdo em face aos movimentos pentecostais e carismáticos nos Estados Unidos e América Latina. Dos que defendem a morte de Deus há dois grupos: aqueles que a defendem como um modo de professar o ateísmo e aqueles que a tomam como se este Deus que morreu fosse um ídolo pagão e não o verdadeiro Deus. Conseqüentemente, a morte de Deus seria nada mais nada menos que uma purificação para a verdadeira religiosidade. Mas, afinal de contas, qual dessas posições está certa? O que significaria a morte de Deus? Seria possível que Deus estivesse morto? O que Nietzsche quis dizer com isso? Qual o sentido da sua morte? E o que fazer após esse fato? A morte de Deus era para Nietzsche apenas uma constatação de um fato consumado ou uma proclamação feita por ele para que viesse uma nova etapa na história humana?

A escassez de bibliografia em língua portuguesa sobre o tema é muito grande e só me dei conta disso após procurar por livros e artigos que falassem do assunto. Tudo o que foi encontrado sobre a morte de Deus trata de forma secundária e até terciária do assunto. Toma

²Deus está morto! Deus continua morto!

como explícito e claro esse tema e até desnecessária qualquer explanação acerca desse assunto. Tal escassez, particularmente nos estudos publicados no Brasil, acabou por provocar um interesse particular em analisar dentro e fora do conjunto de obras nietzschianas o real significado da expressão "Deus está morto". Para isso, foram exploradas, além da bibliografia principal do autor, obras acessórias que pudessem contribuir com algum esclarecimento sobre o assunto. Assim, essa dissertação é resultado do esforço em assimilar o que foi encontrado e contribuir com a compreensão desse tema.

As perguntas feitas anteriormente são norteadoras para darmos os primeiros passos em direção à compreensão e, para respondermos isso, é preciso, antes de tudo, lembrarmos um pouco dos aforismos em que Nietzsche fala sobre a morte de Deus e elucidarmos alguns pontos para entendermos a posição desse tema dentro de seu pensamento. Nietzsche assim escreve no aforismo 125 da GC:

Não ouviram falar daquele homem louco que em plena manhã acendeu uma lanterna e correu ao mercado, e pôs-se a gritar incessantemente: "Procuro Deus! Procuro Deus!?" - E como lá se encontrassem muitos daqueles que não criam em Deus, ele despertou com isso uma grande gargalhada. Então ele está perdido? Perguntou um deles. Ele se perdeu como uma criança? Disse um outro. Está se escondendo? Ele tem medo de nós? Embarcou num navio? Emigrou? - gritavam e riam uns para os outros. O homem louco se lançou para o meio deles e trespassou-os com seu olhar. "Para onde foi Deus?", gritou ele, "já lhes direi! Nós o matamos - vocês e eu. Somos todos seus assassinos! Mas como fizemos isso? Como conseguimos beber inteiramente o mar? Quem nos deu a esponja para apagar o horizonte? Que fizemos nós, ao desatar a terra do seu sol? Para onde se move ela agora? Para onde nos movemos nós? Para longe de todos os sóis? Não caímos continuamente? Para trás, para os lados, para a frente, em todas as direções? Existem ainda "em cima" e "em baixo"? Não vagamos como que através de um nada infinito? Não sentimos na pele o sopro do vácuo? Não se tornou ele mais frio? Não anoitece eternamente? Não temos que ascender lanternas de manhã? Não ouvimos o barulho dos coveiros a enterrar Deus? Não sentimos o cheiro da putrefação divina? - também os deuses apodrecem! Deus está morto! Deus continua morto! E nós o matamos! Como nos consolar, a nós, assassinos entre os assassinos? O mais forte e mais sagrado que o mundo até então possuía sangrou inteiro sob os nossos punhais - quem nos limpará desse sangue? Com que água poderíamos nos lavar? Que ritos expiatórios, que jogos sagrados teremos de inventar? A grandeza desse ato não é demasiado grande para nós? Não deveríamos nós mesmos nos tornar deuses, para ao menos parecer dignos dele? Nunca houve um ato maior - e quem vier depois de nós pertencerá, por causa desse ato, a uma história mais elevada que toda a história até então!" Nesse momento silenciou o homem louco, e novamente olhou para os seus ouvintes: também eles ficaram em silêncio, olhando espantados para ele. "Eu venho cedo demais", disse então, "não é ainda meu tempo. Esse acontecimento enorme está a caminho, ainda anda: não chegou ainda aos ouvidos dos homens. O corisco e o trovão precisam de tempo, os atos, mesmo depois de feitos, precisam de tempo, para serem vistos e ouvidos. Esse ato ainda lhes é mais distante que a mais longínqua constelação - e no entanto eles o cometeram!" - Conta-se também que no mesmo dia o homem louco irrompeu em várias igrejas, e em cada uma entoou o seu *Requiam aeternam deo*. Levado para fora e interrogado, limitava-se a responder: "O que são ainda essas igrejas, se não os mausoléus e túmulos de Deus? (GC, § 125)ⁱ.

No aforismo 125, Nietzsche usa a figura alegórica de um louco ou insano que entra num mercado popular e anuncia a morte de Deus para os que ali estavam. O louco aparece no local com uma lanterna procurando Deus, o que nos faz lembrar o caso de Diógenes, o cínico, que entrou em Atenas com uma lanterna procurando um único homem em meio à praça pública cheia de homens. Tal correspondência mostra como Nietzsche trata com cinismo, o fato de se buscar Deus em meio a tantos deuses populares. A figura de um louco, provavelmente é usada por Nietzsche em referência ao salmo que chama de louco ou insensato aquele que diz em seu coração “Deus não existe!”³. Muito embora essa figura faça menção a essa passagem, o louco não anuncia a não existência de Deus, mas sua morte.

Ao contrário de uma constatação filosófica de que Deus nunca existiu, o louco toma o fato como se Ele tivesse existido, porém agora estivesse morto. Esse louco questiona a muitos que estavam no mercado sobre o paradeiro de Deus. Muitos dos que ali estavam não acreditavam em Deus e logo em seguida são apontados como responsáveis pelo teocídio, mesmo que tais pessoas achassem um absurdo tal questionamento. Talvez seja uma pista de Nietzsche para entendermos que a morte de Deus pode estar relacionada ao ateísmo tácito de muitos "cristãos". Além de anunciar sua morte, o louco também aponta os assassinos: nós.

Segundo ele, nós matamos Deus e por isso Deus está morto e permanece morto. Nós somos os maiores de todos os assassinos por matarmos o que havia de mais sagrado na humanidade. Mas quem são esses ateus implícitos ou assassinos de Deus? Esse é um dos pontos que merecem atenção, embora permaneçam obscuros na simples leitura do aforismo.

Outro ponto muito importante é que para o louco só existe uma pena que nos possa redimir da grandeza de tal atrocidade: tornarmo-nos deuses! Com a morte desse Deus, há uma ruptura na história que agora é dividida e traz um mar aberto de novas possibilidades para o horizonte humano (GC, § 343). Todo aquele que nascer daí em diante já nasce com o peso dessa culpa e conseqüentemente com a responsabilidade de se tornar um deus como conseqüência de um novo tempo (GC, § 125). O louco interpela, acusa e avisa nas igrejas que essas não passavam de túmulos de Deus, pois este se encontrava morto. Mas se as igrejas não passavam de túmulos, o que era então adorado dentro dos templos? No aforismo 108 da GC Nietzsche afirma:

Depois que Buda morreu, sua sombra ainda foi mostrada numa caverna durante séculos - uma sombra imensa e terrível. Deus está morto; mas, tal como são os homens durante séculos ainda haverá cavernas em que sua sombra será mostrada. - Quanto a nós - nós teremos que vencer também a sua sombra! (GC, § 108)ⁱⁱ.

³ Salmos 14:1; 10:4

Nietzsche afirma que apenas sombra e nada mais que isto é o que é adorado dentro dos templos. Talvez por falta de percepção do fato de que Deus morreu ou falta de coragem em reconhecê-lo e assumi-lo. Mas é dever dos filósofos, espíritos livres e ultra-homens lutarem e vencerem também a sombra desse Deus morto. No terceiro aforismo sobre o tema, Nietzsche esclarece a respeito:

O maior acontecimento recente - o fato de que “Deus está morto”, de que a crença no Deus cristão perdeu o crédito - já começa a lançar suas primeiras sombras sobre a Europa. Ao menos para aqueles poucos cujo olhar, cuja suspeita no olhar é forte e refinada o bastante para esse espetáculo, algum sol parece ter se posto, alguma velha e profunda confiança parece ter se transformado em dúvida: para eles o nosso velho mundo deve parecer cada dia mais crepuscular, mais desconfiado, mais estranho, “mais velho”. Mas pode-se dizer, no essencial, que o evento mesmo é demasiado grande, distante e à margem da compreensão da maioria, para que se possa imaginar que a notícia dele tenha sequer chegado, e menos ainda que muitos soubessem já o que realmente sucedeu - e tudo quanto irá desmoronar, agora que esta crença foi minada, porque estava sobre ele construído, nela apoiado, nela arraigado: toda a nossa moral européia, por exemplo. Essa longa e abundante seqüência de ruptura, declínio, destruição, cataclismo, que agora é iminente: quem poderia hoje adivinhar o bastante acerca dela, para ter de servir de professor e renunciador de uma tremenda lógica de horrores, de profeta de um eclipse e ensombrecimento solar, tal como provavelmente jamais houve na terra?... Mesmo nós, adivinhos natos, que espreitamos do alto dos montes, por assim dizer, colocados entre o hoje e o amanhã e estendidos na contradição entre o hoje e o amanhã, nós, os primogênitos e prematuros do século vindouro, aos quais as sombras que logo envolveram a Europa já deveriam ter se mostrado por agora: como se explica que mesmo nós encaremos sem muito interesse o limiar desse ensombrecimento, e até sem preocupação e temor por nós? Talvez soframos demais as primeiras conseqüências desse evento - e estas, as suas conseqüências para nós, não são, ao contrário do que talvez se esperasse, de modo algum tristes e sombrias, mas sim algo difícil de descrever, uma nova espécie de luz, de felicidade, alívio, contentamento, encorajamento, aurora... De fato, nós, filósofos e “espíritos livres”, ante a notícia de que “o velho Deus morreu” nos sentimos como iluminados por uma nova aurora; nosso coração transborda de gratidão, espanto, pressentimento, expectativa - enfim o horizonte nos aparece novamente livre, embora não esteja limpo, enfim os nossos barcos podem novamente zarpar ao encontro de todo o perigo, novamente é permitida toda a ousadia de quem busca o conhecimento, o mar, ó nosso mar, está novamente aberto, e provavelmente nunca houve tanto “mar aberto” (GC, § 343)ⁱⁱⁱ.

Nesse aforismo, Nietzsche faz um elo de ligação entre vários pontos que esclarecem ou enriquecem nossa compreensão do assunto. Nietzsche afirma que a morte de Deus é um acontecimento recente, de sua época. Poderia ser uma constatação de algo que havia acontecido ou vinha acontecendo na filosofia européia do século XIX? Podemos afirmar que o século XIX foi um período que se caracterizou como ateu e anti-religioso.

O século XIX e início do século XX tornou-se o ápice do pensamento ateu e o auge de uma crescente guerra contra a religião. Com Darwin, Feuerbach, Freud e Marx, a religião sofre severos ataques. Esses pensadores atacam respectivamente nos campos da biologia, antropologia, psicanálise e sociologia, segundo Bruce Ellis Benson (Benson, 2008, p. 30).

Ora, num período em que tantos intelectuais propõem teorias conspiratórias e depreciativas sobre a religião, a mesma é vista cada vez mais com desconfiança. O ateísmo, conseqüentemente é crescente entre artistas, cientistas, escritores, filósofos e intelectuais de todas as áreas. Para Benson, a morte de Deus não é um fato repentino, mas um evento que se desenvolvia ao longo da história e graças à colaboração de diversos conspiradores culminou na época de Nietzsche. Assim ele escreve “está claro que apagar o horizonte é algo que nunca poderia acontecer durante a noite; poderia acontecer apenas através de um longo período de tempo, e com um grande número de conspiradores” (Benson, 2008, p. 29)⁴.

Nessa direção vai o aforismo 343 da GC, segundo o qual a morte de Deus não pode ser compreendida e percebida pela "maioria", pelas massas. Somente aqueles que, segundo Nietzsche, têm no olhar uma suspeita forte e refinada podem compreender e perceber tal acontecimento. Com isso, podemos interpretar que a morte de Deus, além de ser um evento da época de Nietzsche, é um evento ligado à aristocracia. Essa aristocracia é justamente representada pelos cientistas, artistas, filósofos, escritores e políticos de sua época. Nietzsche não se importa com a concepção popular da religião, pois o que o povo adora nada mais são que sombras. O vulgo usaria suas crenças nessas sombras de um Deus morto para justificar sua fraqueza e debilidade.

A aristocracia que tem acesso à cultura e ciência seria nobre demais para perder tempo com uma religião de fracos e oprimidos. Assim, podemos constatar que Nietzsche se refere à morte de Deus como uma constatação de sua época e de um meio aristocrático. O aforismo 343 também liga as expressões "Deus está morto" e "a crença no Deus cristão perdeu o crédito" tornando-as sinônimas entre si. Assim a morte de Deus ou o fato de Deus estar morto significa que a crença no Deus da religião judaico-cristã perdeu seu crédito, seu sentido original.

A religião cristã de sua época era praticada por tradição e o cristianismo tinha perdido seu sentido interior e profundo transformando-se numa mera tradição e liturgia. A burguesia

⁴...it is likewise clear that wiping away that horizon is some thing that could never happen overnight; it could take place only over a long period of time, and with a great number of conspirators”.

alemã de sua época parecia não acreditar profundamente no sentido original da religião, tornando-a mera justificativa para o dever moral. Deus, assim como a religião, desde Kant, parece ter se tornado um alicerce ou fundamento para a moral, confundindo-se reciprocamente religião e moralidade. A Europa passa a reconhecer no protestantismo uma religião racional e moralista, ao mesmo tempo em que se torna também uma religião da burguesia. Benson afirma que esta associação entre Deus e a moralidade é um dos grandes fatores que iriam influenciar diretamente na morte de Deus para Nietzsche. Benson afirma: “Como um Deus morre? Nós devemos contar os modos... A resposta de Nietzsche é que é uma “morte feliz” em que Deus lentamente se transforma de uma entidade metafísica genuína em um moralismo pacífico” (Benson, 2008, p. 27)⁵.

As descobertas científicas do século XIX acabam por esvaziar o campo da religião após Kant ter dado a ela um caráter estritamente moral e racional. Esse último reduto da religião, ao contrário do que Kant imaginava, acaba por se tornar um terreno extremamente questionável e instável. Nietzsche observa na aristocracia europeia um constante descrédito em que a religião caiu. Tornou-se vazia de conteúdo e o que resta na religião nada mais são que tradições e moralismos que, longe de afirmar a vida, depreciam-na. Conseqüentemente, a derrocada da moralidade cristã-ocidental completamente criticável traz consigo a morte do Deus judaico-cristão que personifica a moralidade ocidental. O esvaziamento da religião, seu descrédito, a instabilidade de valores e conceitos morais e a revolução filosófico-científica que culminou no século XIX são sintetizadas assim na expressão da morte de Deus.

O advento do Deus cristão, o deus máximo até agora alcançado, trouxe também ao mundo o máximo de sentimento de culpa. Supondo que tenhamos embarcado na direção contrária, com uma certa probabilidade se poderia deduzir, considerando o irresistível declínio da fé no Deus cristão, que já agora se verifica um considerável declínio da consciência de culpa do homem; sim, não devemos inclusive rejeitar a perspectiva de que a vitória total e definitiva do ateísmo possa livrar a humanidade desse sentimento de estar em dívida com seu começo, sua causa prima. O ateísmo e uma espécie de segunda inocência são inseparáveis (GM, Segunda Dissertação, § 20)^{iv}.

Nietzsche parece afirmar que a idéia da morte de Deus não somente se relaciona com a queda da moralidade e o esvaziamento da religião através da ciência e da filosofia, mas

⁵How does a God die? We must count the ways... Nietzsche's answer is that it is a “happy death” in which God slowly morphs from a genuine metaphysical entity into “a gentle moralism”.

também se relaciona a uma postura ateísta. O louco insano ao indagar as pessoas sobre "onde estava Deus" responde que esse Deus se encontrava morto. Apenas algo suscetível à morte pode morrer. Assim podemos acreditar somente na morte de um Deus que personificava a moralidade, pois esta nada mais é que costumes, tradições e valores humanos que querem adquirir um caráter *a priori* e necessário.

A metafísica pós-kantiana se caracteriza por uma metafísica do sujeito e totalmente transcendental. Todas as especulações metafísicas se resumem no conhecimento do próprio sujeito e a metafísica, de Platão ao cristianismo, passando pelos escolásticos, sofre um golpe fatal no século XIX (DC, 2004, p.9).

No aforismo 125, o homem louco afirma que com a morte de Deus nós cometemos o maior de todos os atos, o maior de todos os assassinatos. "Quem nos deu a esponja para apagar o horizonte? Que fizemos nós, ao desatar a terra do seu sol? Para onde se move ela agora? Para onde nos movemos nós? Para longe de todos os sóis? Não caímos continuamente? Para trás, para os lados, para a frente, em todas as direções? Existem ainda "em cima" e "em baixo"? Não vagamos como que através de um nada infinito?", pergunta o louco a todos que ali estavam. Nietzsche parece querer demonstrar que com o advento da morte do Deus cristão perdemos o nosso referencial absoluto.

Este referencial era a medida de todas as coisas desde a antiguidade até o medievo, mas desde a modernidade esse referencial se perdeu e estamos como perdidos em meio ao nada. Como podemos valorar o que é bem ou mal e o que é correto ou errado sem um referencial absoluto e divino? Como podemos ainda nos deixar guiar por uma metafísica do bem e do mal visto que o alicerce de todas essas valorações foi derrubado? Esse nada infinito em que os homens caíram após a morte de Deus, essa queda constante parece ser o estado niilista causado pela dependência total desse fundamento. Os homens inevitavelmente cairiam num estado de niilismo em que um vazio ficaria no lugar do Deus que foi morto. Nietzsche parece enxergar esse niilismo como maléfico e indesejável e propõe um novo começo que julga ser mais real e condizente com a realidade humana.

O filósofo alemão Martin Heidegger em um opúsculo intitulado como *A Sentença*

*nietzschiana Deus está morto*⁶ publicado em 1943 parece concordar que a morte de Deus anunciada por Nietzsche nada mais é que uma constatação de fatos que culminaram no século XIX.

Heidegger observa que, desde a juventude, Nietzsche já demonstrava sinais de sua futura posição filosófica expressando em anotações pessoais que a idéia de que os deuses também precisam perecer era uma constante em sua mente (Heidegger, 2003, p. 476). Heidegger também distingue o enunciado da morte de Deus feito por Hegel⁷ e a sentença nietzschiana “Deus está morto”. Para ele, Hegel usou essa expressão num sentido denotativo-histórico constantemente usado até então para referir-se à morte do mártir do cristianismo, enquanto Nietzsche usou a expressão num sentido conotativo-metafísico desconhecido em sua época.

Especificamente, Heidegger associa esse conjunto de fatos a um movimento histórico chamado niilismo. O niilismo é definido por Heidegger como o estado de decadência e desvalorização em que se encontravam os altos ideais e valores europeus. Um movimento que segundo Heidegger transpassa a história e culmina na época de Nietzsche. Para ele, este movimento histórico que culmina no niilismo era inevitável no decurso da história. Assim, Heidegger diz:

Agora vale a meditação acerca da metafísica nietzschiana. Seu pensamento se vê sob o signo do niilismo histórico reconhecido por Nietzsche, que já transpassava preponderantemente o século passado e determina o nosso século. A interpretação desse movimento é sintetizada por Nietzsche através da curta sentença: “Deus está morto”. Poder-se-ia supor que a sentença “Deus está morto” expressa uma opinião do ateu Nietzsche e é portanto uma tomada de posição pessoal; uma tomada de posição por isso mesmo unilateral e, assim também, facilmente refutável através da indicação de que hoje, por toda parte, muitos homens procuram as casas de Deus e de que subsistem as aflições a partir de uma confiança em Deus determinada de modo cristão (Heidegger, 2003, pp. 474-475).

Heidegger defende que seria muito improvável que Nietzsche ao anunciar a morte de Deus o fizesse num plano pessoal que meramente significasse uma sentença ateu porque a mesma seria facilmente refutável tanto em sua época quanto nos dias atuais, visto que a

⁶ Nietzsches Wort: "Gott ist tot"

⁷ Cf. Crença e Saber (1802)

explosão do fenômeno religioso é incontestável. Qualquer um poderia refutar a sentença nietzschiana se esta se referisse a uma constatação pessoal de ateísmo. Heidegger defende:

O discurso do homem desvairado diz justamente, que a sentença “Deus está morto” não possui nada em comum com a mera opinião presente à nossa volta e eloquente daqueles que “não acreditam em Deus”. O niilismo enquanto destinação ainda não se fez absolutamente vigente para os assim meramente descrentes (Heidegger, 2003, p. 481).

Assim, como vimos anteriormente Heidegger atesta que a sentença de Nietzsche expressa o ápice de dois mil anos de história da humanidade (Heidegger, 2003, p. 475). A morte de Deus representa a consumação do niilismo na Europa. Ora, Heidegger aponta como requisito para a compreensão da morte de Deus a compreensão primeiramente do que vem a ser o niilismo (Heidegger, 2003, p. 479). Para Heidegger, a morte de Deus que Nietzsche anuncia se refere ao niilismo constatado historicamente, em que os altos ideais já não são mais capazes de garantir os meios para a realização das metas propostas por estes mesmos ideais. Logo, devemos entender o que é o niilismo especificamente. Heidegger explica:

Nietzsche também continua designando a nova avaliação do niilismo – em verdade aquele niilismo através do qual a desvalorização se plenifica em uma nova avaliação que se apresenta solitariamente como normativa. Essa fase normativa do niilismo é denominada por Nietzsche o niilismo “plenificado”: o niilismo clássico. Nietzsche compreende sob o termo niilismo a desvalorização dos valores supremos até aqui. Mas Nietzsche coloca-se ao mesmo tempo afirmativamente ante o niilismo no sentido de uma “tresvaloração de todos os valores”. O nome niilismo permanece com isso plurissignificativo, e, visto em seus extremos, de início sempre ambíguo, uma vez que designa por um lado a mera desvalorização dos valores supremos até aqui, mas tem em vista ao mesmo tempo, por outro, o contramovimento incondicional à desvalorização (Heidegger, 2003, p. 485).

De acordo com Heidegger, a concepção de niilismo em Nietzsche muitas vezes se torna confusa e difícil porque esta definição é ambivalente para este autor, ou seja, Nietzsche usa a expressão niilismo tanto em sentido positivo quanto em sentido negativo. Ele atribuiu em Nietzsche um significado ambíguo do termo: por um lado o niilismo faz referência à queda dos altos ideais e desta maneira é conhecido como niilismo clássico ou niilismo negativo. Por outro lado o niilismo também é mencionado por Nietzsche como a transvaloração necessária aos valores decaídos para que estes possam assegurar os meios certos para os fins propostos. Este tipo de niilismo seria um niilismo transvalorativo ou um niilismo positivo. Benson também distingue os dois tipos de niilismo presentes na obra de Nietzsche como um niilismo “ativo” e um niilismo “passivo”. Para ele, o primeiro é um sinal

de aumento de poder e equivale ao niilismo positivo de Heidegger. O segundo tipo representa o declínio e a recessão de poder e equivale ao niilismo negativo de Heidegger (Benson, 2008, p. 133).

Para Heidegger, Nietzsche constata o niilismo negativo ou passivo historicamente e propõe o niilismo positivo ou ativo como forma de antídoto para o primeiro. Logo, entendendo o niilismo como a queda dos altos valores e ideais que até então guiavam o modo de vida ocidental, Heidegger declara ser este o aspecto negativo do niilismo que se refere à morte de Deus. Assim, Heidegger define o niilismo da seguinte forma:

Nietzsche coloca a pergunta: “O que é o niilismo?” em uma anotação do ano de 1887. Ele responde aí: “O fato dos valores mais elevados se desvalorizarem”... Os valores mais elevados desvalorizam-se contudo justamente através do fato de ter surgido a intelecção de que o mundo ideal nunca é passível de realização no interior do mundo real. A imperatividade dos valores supremos cai em falso. A pergunta levanta-se: para que esses valores supremos, se eles não são capazes de assegurar ao mesmo tempo a defesa, os caminhos e os meios de uma realização das metas colocadas por eles? (Heidegger, 2003, p. 484).

Assim, Heidegger acredita que a morte de Deus tal qual Nietzsche a anuncia nada mais é que a queda inevitável do fundamento supra-sensível que erguia e sustentava toda a valoração moral do ocidente. Deus representaria o fundamento supra-sensível ou a própria metafísica que o ocidente desenvolveu desde Platão e que numa era moderna não seria mais aceito como suficiente e fidedigno. Heidegger argumenta acerca do significado da morte de Deus:

A sentença “Deus está morto” significa: o mundo supra-sensível está sem força de atuação. Ele não fomenta mais vida alguma. A metafísica, isso significa para Nietzsche a filosofia ocidental entendida como Platonismo, está no fim. Nietzsche compreende a sua própria filosofia enquanto o contramovimento ante a metafísica: para ele, ante o platonismo (Heidegger, 2003, p. 478).

Heidegger concorda que a sentença de Nietzsche de que um Deus está morto se refere ao Deus cristão e não apenas ao Deus cristão, mas a toda idéia de um mundo supra-sensível ou metafísico que surge com Platão a partir da distinção entre mundo sensível e o mundo das idéias e que mais tarde é ratificado e trabalhado pelo cristianismo (Heidegger, 2003, p. 478). A morte de Deus seria a morte ou declínio de todos os ideais e altos valores que eram vigentes desde o início da história ocidental. Segundo Heidegger:

No seio da sentença “Deus está morto” encontra-se o nome Deus essencialmente

pensado como correlato do mundo supra-sensível dos ideais que encerram a meta subsistente para além da vida terrena e vigente para esta vida – uma meta que a determina assim desde o alto e, portanto, de certa maneira desde fora. Se a crença autêntica e determinada de maneira eclesial em Deus desvaneceu-se, porém, agora... (Heidegger, 2003, p. 482).

Aquele mundo supra-sensível das metas e medidas desperta e não carrega mais a vida. Aquele mundo mesmo perdeu sua vitalidade: ele está morto. A crença cristã se apresentará aqui e acolá. Mas o amor pugente em um tal mundo não é o princípio efetivador e eficaz do que agora acontece. O fundamento supra-sensível do mundo supra-sensível tornou-se, pensado enquanto a realidade efetiva de todo real, irreal. Esse é o sentido metafísico da sentença pensada metafisicamente: “Deus está morto” (Heidegger, 2003, p. 514).

A morte de Deus em Nietzsche seria o fim da metafísica para Heidegger como afirma Vattimo e concorda Julian Young. Para Heidegger, os altos ideais que até então dirigiam e guiavam os destinos da humanidade entram em crise na modernidade e perdem seu referencial valorativo. Assim, tais valores não têm mais a efetividade que outrora tinham e tanto o niilismo quanto a morte de Deus e o fim da metafísica se tornam expressões sinônimas. De acordo com Heidegger:

Se Deus está morto enquanto o fundamento supra-sensível e enquanto a meta de todo real, se o mundo supra-sensível das idéias perdeu sua força imperativa e antes de tudo sua força evocadora e construtora, então não resta mais nada, junto a que o homem possa se manter e em direção a que ele possa se direcionar (Heidegger, 2003, p. 479).

Heidegger acredita que após a queda do fundamento último de todo o real simbolizado por Deus, o homem moderno já não tem nenhum fundamento ao qual possa se basear e nenhum referencial absoluto ao qual sirva como guia (Heidegger, 2003, p. 482). Após a constatação do que seria a morte de Deus, Heidegger aponta para o niilismo transvalorativo que Nietzsche propõe como resposta e solução à crise dos valores.

Neste ponto, Nietzsche se posiciona positivamente como um niilista e vê na transvaloração de valores a chance de criar valores fundamentados no real, no mundo e no próprio homem, deixando de lado os valores vazios fundamentados num mundo supra-sensível. Tais valores transvalorados estariam isentos do niilismo negativo e longe de se tornarem vazios, visto que se baseiam no real da existência. Assim, Nietzsche também cria o personagem capaz de transvalorar, ou seja, o ultra-homem. A respeito desta transvaloração Heidegger argumenta:

Com a consciência de que “Deus está morto” inicia-se a consciência de uma transvalorização radical dos valores supremos até aqui. O homem mesmo passa para uma outra história depois dessa consciência: uma história que é mais elevada porque nela o princípio de toda avaliação, a vontade de poder, é experimentada e assumida explicitamente enquanto a realidade do real, enquanto o ser de todo ente...O declínio dos valores normativos chegou ao fim. O niilismo “da desvalorização dos valores supremos” foi superado... O “super-homem” é o homem, que é homem a partir da realidade determinada pela vontade de poder e para esta (Heidegger, 2003, p. 511).

Heidegger argumenta que esta queda de valores ou o fim da metafísica possibilitaria o próprio homem se guiar por valores próprios, uma vez que não mais acreditando em Deus ou numa metafísica dos valores como referencial, o homem estaria livre para criar e trilhar seu próprio caminho no mundo.

Heidegger além de concordar com o sentido da morte de Deus como queda dos valores fundamentados num mundo supra-sensível, também concorda que os assassinos da morte de Deus não são aqueles que não expressam fé alguma, mas aqueles que fazem parte da cristandade. Assim, teólogos e religiosos são acusados por ele como os principais responsáveis pela morte de Deus. Sobre isso, Heidegger afirma:

O último golpe contra Deus e contra o mundo supra-sensível consiste no fato de Deus, o ente do ente, ser degradado a valor supremo. Não o fato de Deus ser tomado como cognoscível, não o fato de a existência de Deus mostrar-se como indemonstrável é o golpe mais duro contra Deus, mas o fato de o Deus tomado por real ser elevado a valor supremo. Pois esse golpe justamente não é desferido pelos que estão à toa e não acreditam em Deus, mas pelos crentes e teólogos... (Heidegger, 2003, p. 519).

Já o filósofo italiano Gianni Vattimo argumenta em seu livro *Depois da Cristandade* que o anúncio nietzschiano da morte de Deus equivale ao anúncio heideggeriano do fim da metafísica e ambos se referem ao fim da modernidade e início da pós-modernidade.

Acredito que tanto o anúncio nietzschiano da morte de Deus quanto o anúncio heideggeriano do fim da metafísica, possam ser tratados como maneiras genéricas de caracterizarmos a experiência do fim da modernidade (Vattimo, 2004, p.20).

Para Vattimo a pós-modernidade surge como ruptura a todo fundamento tanto objetivo quanto subjetivo que caracteriza a modernidade. A pós-modernidade é uma refutação a todo *cogito* cartesiano ou a todo sujeito transcendental kantiano que representa o fundamento último do conhecimento. A impossibilidade de um fundamento seguro e irrefutável é o que

caracteriza a pós-modernidade e é o que se expressa no anúncio da morte de Deus.

Segundo Vattimo: “... a morte de Deus significa para Nietzsche que não há um fundamento definitivo, e nada mais” (Vattimo, 2004, p.9).

Vattimo também acredita tanto quanto Heidegger que o anúncio de Nietzsche de que Deus está morto não se refere a um mero posicionamento ateuista de Nietzsche visto que o ateísmo como verdade absoluta se tornaria um fundamento tanto quanto o fundamento em Deus como verdade plena. Logo, o anúncio da morte de Deus destruiria definitivamente as bases de um ateísmo como verdade última e abriria a possibilidade para uma nova experiência religiosa longe do modelo de religiosidade escolástica.

Sob a luz da nossa experiência pós-moderna, isso significa que justamente porque esse Deus-fundamento último, que é a estrutura metafísica do real, não é mais sustentável, torna-se novamente possível uma crença em Deus. Certamente, porém, não no Deus da metafísica e da escolástica medieval que, de qualquer forma, não é o Deus da bíblia, daquele livro que a própria metafísica moderna, racional e absoluta, aos poucos havia dissolvido e negado (Vattimo, 2004, p.12).

Para Vattimo, um Deus que estaria sujeito à morte é um Deus com características tipicamente humanas e totalmente destituído dos atributos divinos. Assim, o que morre no anúncio de Nietzsche é o Deus dos filósofos, ou seja, o Deus cristão da escolástica, o Deus que é provado por argumentos lógicos e ontológicos. Benson não apenas concorda com Vattimo quanto à morte do deus dos filósofos como também estende esta morte ao deus da ética e da estética. Assim Benson argumenta:

Em minha leitura, existem três tipos de morte para Nietzsche. A primeira é a morte do que Pascal chama de “Deus dos filósofos”. No entanto, a morte do *ens realissimum* torna-se efetivamente a morte da metafísica e o fim do “mundo verdadeiro”. Para Nietzsche, é também – por extensão lógica – a morte da ética e da estética. Ainda que a morte de Deus seja prioritariamente uma morte da metafísica, existem claramente duas outras mortes envolvidas. Existe a morte do que nós poderíamos classificar como o “Deus de Abraão, Isaque e Jacó,” que se auto-identifica com a fórmula “EU SOU QUEM EU SOU” (Ex 3:14), e a morte do “Cristo da fé” (Benson, 2008, p. 35-39)⁸.

O Deus pessoal da revelação bíblica ressurgiria como possibilidade religiosa que se abre diante da morte do Deus metafísico e moral (Vattimo, p.12, 2004). Logo, Vattimo

⁸On my reading, there are three deaths for Nietzsche. The first is of what Pascal had called “the God of the philosophers.”...Yet the death of the *ens realissimum* turns out to be effectively the death of metaphysics and the end of the true world. For Nietzsche, it is also – by logical extension – the death of ethics and aesthetics...Even though the death of God is for Nietzsche primarily metaphysical in nature, there are clearly two others deaths involved. There is the death of what we might term “God of Abraham, Isaac, and Jacob,” who self-identifies with the elusive formula “I AM WHO I AM” (Ex. 3:14), and “the Christ of the faith.”

afirma que a morte de Deus seria uma constatação do advento da pós-modernidade sobre a modernidade e a queda de um fundamento absoluto que daria conta da existência do real.

Embora Heidegger interprete a morte de Deus como a constatação do advento do nihilismo e não do advento da pós-modernidade, a morte de Deus em Nietzsche e o fim da metafísica em Heidegger se referem à mesma coisa, segundo Vattimo. Enquanto muitos defendem a morte de Deus como uma contribuição decisiva ao ateísmo, Vattimo a vê como um golpe fatal no ateísmo e a possibilidade do surgimento de uma vitalidade renovada na religião, visto que no episódio da morte de Deus quem morre é o Deus moral. De acordo com Vattimo:

É, enfim, o mundo desta babel da tardia modernidade aquele que "verifica", por assim dizer, conferindo-lhes validade, tanto o anúncio nietzschiano da morte de Deus quanto aquele de Heidegger, idêntico em seu significado, do fim da metafísica. Em tantos sentidos que não podem ser com facilidade reunidos em um conjunto sistemático, mas que, creio eu, estão bem claros, é exatamente este o mundo no qual o "Deus moral", isto é, o fundamento da metafísica, morreu e foi enterrado. Todavia, esse é aquele que Pascal chamava de Deus dos filósofos e, de fato, muitos são os sinais que parecem indicar que foi a própria morte desse Deus o que abriu caminho para uma vitalidade renovada da religião (Vattimo, 2004, p.24).

Para Vattimo, a morte de Deus como Nietzsche a anuncia não fecharia definitivamente o campo para o debate religioso, mas encerraria definitivamente a discussão acerca de uma verdade última (Vattimo, 2004, p.20). Tanto o fundamento que defende a crença num Deus metafísico quanto a crença forte num ateísmo filosófico caem com o anúncio da morte de Deus, segundo Vattimo, pois qualquer tentativa de fundamentar um ateísmo incorre na mesma tentativa de lançar uma verdade metafísica última (Vattimo, 2004, p.12). Assim, Vattimo escreve em seu livro:

Uma tese do gênero, a não-existência de Deus, não poderia ter sido professada por Nietzsche, pois do contrário a pretensa verdade absoluta que esta encerraria ainda valeria para ele como um princípio metafísico, como uma estrutura verdadeira do real que teria a mesma função do Deus da metafísica tradicional. Onde quer que haja algo de absoluto, mesmo que seja a afirmação da não-existência de Deus, ainda existe sempre a metafísica, ou seja, justamente aquele Deus que Nietzsche acredita ter descoberto que é supérfluo (Vattimo, 2004, p.9).

O professor e pesquisador Julian Young, da Universidade de Auckland, publicou em seu livro *The death of God and the meaning of life* uma antologia filosófica do que seria o

significado da vida e o sentido da morte de Deus para alguns filósofos anteriores e posteriores a Nietzsche.

Para Young, a morte de Deus está ligada ao sentido da vida e tanto uma quanto outra demonstram a problemática que surge quando conceitos até então inquestionáveis como Deus e a vida passam a ser questionados na modernidade. Young salienta que a partir do momento em que começamos a questionar tais valores isso demonstra que tais valores não são mais absolutos como eram antes.

A posição de Julian Young em relação à sentença nietzschiana da morte de Deus concorda com a posição de Heidegger quanto a uma constatação de um niilismo histórico. Young defende que a cultura ocidental mergulhou em tal niilismo fazendo com que houvesse uma deflação nos mais altos valores morais e culturais da humanidade. Os valores culturais e morais perderam seu valor tanto quanto a vida perdeu seu sentido. Segundo Young:

Quando Nietzsche anunciou, em 1882, que “Deus está morto”, ele argumentou nada mais que a verdade: O fato sociológico (por causa do qual o islamismo fundamentalista nos despreza) de que a cultura ocidental tem deixado de ser uma cultura religiosa. Quando uma estrutura tradicional como o sentido da vida tem sido definido sem mais comandar a crença, e quando nada mais toma seu lugar, o resultado é o “niilismo”, entendido no sentido de Nietzsche: “O que significa o niilismo? Que os mais altos valores se desvalorizam. O alvo está se perdendo...” (Young, 2003, pp. 3-4)⁹.

A morte de Deus é um fato sociológico que demonstra que a cultura ocidental deixou de ser uma cultura religiosa. A religião e seus símbolos não têm mais o mesmo apelo que outrora tinham e não exercem a mesma influência que outrora exerciam sobre o homem. Essa descrença e descrédito são características do niilismo que dominou a cultura.

Young acredita também tanto quanto Heidegger que a proposta de Nietzsche é justamente transvalorar como forma de superação do niilismo e os únicos capazes de tal feito seriam aqueles espíritos fortes capazes de se enxergarem como heróis de sua própria história. Estes criariam valores adequados às novas necessidades do homem moderno e ao mesmo

⁹When Nietzsche reported, in 1882, that “God is dead”, he articulated no more than the truth: the sociological fact (on account of which fundamentalist Islam despises us) that Western culture has ceased to be a religious culture. When a traditional structure in terms of which the meaning of life has been defined no longer commands belief, and when nothing takes its place, the result is “nihilism”, understood in Nietzsche’s sense: “What does nihilism mean? That the highest values devalue themselves. The aim is lacking...”

tempo estes valores não se fundamentariam num nada, livrando assim tais valores da decadência niilista.

Logo, a constatação de Julian Young da morte de Deus como constatação de um niilismo cultural liga esta sentença à mesma idéia de Heidegger e Vattimo, ou seja, a morte de Deus como queda dos altos valores morais, religiosos e culturais que guiaram e serviram de referência para toda a humanidade até então. Young afirma:

A morte de Deus, Nietzsche afirma, resulta da desvalorização dos altos valores (WP2). Eles não mais seguram-nos, não são mais aptos a dar direção e sentido a nossas vidas. Um vácuo de valor – que Nietzsche chama de niilismo – vêm ao ser. O que é preciso é uma revalorização de todos os valores, um novo e fundamental princípio de valor. Isto é a vontade de poder: “O ponto de valor é o ponto de condições de preservação e elevação para formas complexas da relação vida-duração”, “formas” complexas, quer dizer, “de dominação” (WP 715). O mais alto valor, em outras palavras, a única coisa que é valorável em si mesma, é o aumento em poder. Todas as coisas, além disso, são valoráveis, apenas na medida em que promovem o crescimento de poder (Young, 2003, pp. 100-101)¹⁰.

Nietzsche entende que a síndrome de abstinência causada pela ausência do cristianismo, que segundo Nietzsche seria o grande narcótico europeu (GC, § 147), levaria a um colapso de valores que seria extremamente indesejável, visto que eclodiria numa depressão da vida. Nietzsche parece enxergar claramente o que acarretaria a queda da crença no grande Deus e teria uma proposta em sua filosofia a fim de se evitar ou solucionar esse problema. Mas em relação a essa proposta como escape e solução ao niilismo europeu decorrente da queda da crença no Deus cristão trataremos mais adiante.

Concentrando-nos ainda no episódio da morte de Deus, uma citação na *Genealogia da Moral* é muito importante e imprescindível à compreensão desse assunto: “o que, pergunta-se com o máximo rigor, venceu verdadeiramente o Deus cristão? A resposta está em minha *Gaia Ciência*, parágrafo 357...” (GM, Terceira Dissertação, § 27)^v Ao que Nietzsche responde na GC no parágrafo 357: “o declínio da crença no Deus cristão, a vitória do ateísmo científico, é

¹⁰The death of God, Nietzsche holds, results in the “devaluation” of the hitherto “highest values” (WP2). They no longer grips us, are no longer able to give direction and meaning to our lives. A value vacuum – Nietzsche calls it “nihilism” (ibid.) - comes into being. What is needed is a “revaluation of all values”, a new and fundamental principle of value. This is the will to power: “The standpoint of value is the standpoint of conditions of preservation and enhancement for complex forms of relative life-duration”, complex “forms”, that is to say, “of domination” (WP 715). The highest value, in others words, the only thing that is valuable in itself, is increase in power. Everything else is valuable, to, and only to, the extent that it promotes the growth of power.

um evento de toda a Europa, no qual as raças todas devem ter seu quinhão de mérito e honra” (GC, § 357)^{vi}.

Nessa passagem, Nietzsche deixa claro no que consistia o seu anúncio da morte de Deus ou a derrocada do Deus cristão. A derrota do Deus cristão parece não ser nenhuma metáfora segundo essa citação, mas ao contrário, como ele mesmo diz, um evento ou constatação no cenário europeu de sua época. Interessante notarmos que o Deus cristão, embora seja constatado por Nietzsche que esteja em declínio e descrédito na Europa moderna, já esteve em alta nesse mesmo lugar a ponto de vencer a Roma clássica em outras épocas como na antiguidade e no medievo (GM, Primeira Dissertação, § 16).

Segundo Nietzsche, a igreja cristã tinha vencido e conquistado toda a Europa. O cristianismo não só perdurou séculos, como também se tornou a religião oficial da Europa, destruindo todo vestígio das civilizações clássicas (GM, Primeira Dissertação, § 16). Grécia e Roma com sua arte e mitologia não subsistiram ao cristianismo, que impôs sua cultura e valores. Como ele mesmo diz, diante de três judeus e uma judia toda Europa se curvou e se cristianizou. Para Nietzsche é inquestionável que desde a antiguidade o cristianismo tenha vencido todas as barreiras pagãs que encontrou, mas a constatação de Nietzsche é que na Europa moderna, após inúmeras descobertas e revoluções tanto científicas quanto filosóficas, o burguês europeu - não a plebe, mas a aristocracia - não mais acreditava piamente na doutrina cristã. Esse burguês talvez pudesse achar razão na crença em tais doutrinas e práticas do cristianismo apenas como uma prática estritamente moral, e não mais como algo transcendente, como ensinava toda a filosofia kantiana. Esse nobre de classe média, interagindo com as descobertas e debates intelectuais das esferas aristocráticas não vê mais a necessidade da crença num Deus transcendente. A herança iluminista parece ter afetado os alicerces da fé e lançado as bases do conhecimento apenas na razão humana. Assim, Nietzsche afirma observar em seu tempo:

...Entre aqueles que na Alemanha de hoje vivem à margem da religião, por exemplo, encontro pessoas de livre pensar diverso na origem e na espécie, mas, sobretudo uma maioria cuja laboriosidade, de geração em geração, veio a dissolver os instintos religiosos: de modo que já não sabem para que servem as religiões, e apenas com mudo assombro chegam a registrar a sua presença no mundo. Elas já se sentem bastante requisitadas, essas ótimas pessoas, quer por seus negócios, quer por seus prazeres, sem falar da “pátria” e dos jornais, e das “obrigações de família”: parece que não lhes sobra tempo para a religião, ainda mais porque não percebem muito bem do que se trata, se de um novo negócio ou um novo prazer - pois não se pode,

dizem a si mesmas, ir à igreja somente para estragar o bom humor. Elas não são inimigas dos costumes religiosos; se a participação nesses costumes é exigida em alguns casos, por parte do Estado, digamos, elas fazem o que se exige, tal como se fazem tantas coisas, ..., vivem por demais de fora e à margem, para sequer achar necessário ser a favor ou contra nessas questões. Entre esses indiferentes está a maior parte dos protestantes alemães de classes médias, em especial nos grandes centros de comércio e ofício; da mesma forma a grande maioria dos eruditos laboriosos e todos os pertencentes à universidade (ABM, § 58)^{vii}.

Nietzsche categoricamente afirma encontrar entre os europeus protestantes burgueses aqueles cuja religiosidade não tem mais valor transcendente algum a não ser um mero valor cívico e sócio-moral. Esse declínio da fé no Deus cristão como Nietzsche cita anteriormente, é claramente um evento europeu, como ele afirma, embora Nietzsche também afirme que todas as “raças” têm sua parcela de contribuição nesse evento.

Poderíamos entender, segundo Nietzsche, que o evento da morte de Deus, apesar das circunstâncias serem favoráveis na Europa do século XIX, foi um estágio alcançado na história da humanidade. A humanidade havia alcançado um certo estágio em seu desenvolvimento científico que tornava a crença num Deus transcendente incompatível com as grandes descobertas científicas. As grandes descobertas que a ciência fez e que culminaram no século XIX, desde o modelo heliocêntrico de Copérnico e as leis de Newton até a seleção natural de Darwin e a descoberta do inconsciente por Freud, levaram a religião a perder cada vez mais espaço e terreno.

A religião, desde a antiguidade e principalmente no medievo, prevaleceu por suas explicações metafísicas dos fenômenos do mundo na ausência de uma explicação científica e racional para tais. À medida que a ciência avança no conhecimento da natureza, a religião se retrai e perde campo de atuação. A essa espécie de vitória da ciência sobre as crenças religiosas é que Nietzsche chama de ateísmo científico (GC, § 357).

Esse ateísmo se caracteriza por uma negação das crenças religiosas através das descobertas que a ciência opera. O ateísmo científico se baseava nas grandes descobertas feitas pela ciência para refutar qualquer tipo de crença religiosa. Para Nietzsche, inversamente proporcional ao declínio da crença no Deus cristão era a propagação do ateísmo científico. Nietzsche chega a proclamar a vitória do mesmo sobre as crenças religiosas, que estavam cada vez mais em descrédito.

Do mesmo modo que a ciência evolui, a filosofia também passa por transformações e amadurece. A filosofia, em ruptura com o medievo e na aurora da modernidade, começa a questionar as vias de acesso ao conhecimento do mundo. No século XVII e XVIII, razão e sentidos são analisados e vistos como os meios pelos quais se processa o conhecimento. O conhecimento religioso que se processa por meio da revelação, por ser inacessível aos sentidos, é posto de lado. Embora a religião faça parte dos debates calorosos entre racionalistas e empiristas, é com o criticismo kantiano que ela toma um viés crucial.

Immanuel Kant sintetizou em sua filosofia a dialética entre racionalistas e empiristas. Ele mostra e dá claras limitações aos papéis da razão e dos sentidos no processo epistêmico. Assegura que ambos têm sua importância no processo cognitivo e afirma que “conceitos sem intuições são vazios e intuições sem conceitos são cegas” (Kant, CRPu, B75).

Para ele, qualquer tentativa de gerar conhecimento que não passe pela via dos sentidos nada mais é que um uso especulativo da razão. Assim, o suposto conhecimento que a religião gera sobre o mundo bem como suas afirmações são ilegítimas no campo da epistemologia, só havendo um domínio no qual tal conhecimento se legitime, a saber, no domínio da moral. Kant ao mesmo tempo em que é um grande entusiasta da ciência, iluminista e admirador de Newton, não nega sua formação luterana pietista. Estabelece, em sua filosofia, o campo da moral como o único terreno no qual a religião tem empreitadas frutíferas.

Assim, a correspondência entre religião e moral torna-se tácita e óbvia. Tal qual Lutero reformou a religião cristã de sua época identificando-a com a fé, Kant pareceu ser um novo reformador ligando a religião cristã à moral. A Europa cristã era sinônimo de uma Europa norteada por valores morais. Tornou-se impossível para um europeu erudito que tivesse contato com a filosofia de Kant, debater ou sequer pensar sobre religião sem levar em conta as críticas que este faz à mesma. Suas idéias tomaram conta dos círculos intelectuais, acadêmicos e aristocráticos. Kant lançou a religião nos domínios da moral e fez desta seu último reduto. A religião pós-Kant parece ter enfim achado seu domínio. Um domínio que parecia seguro e inquestionável, tanto quanto as verdades da ciência.

No entanto, com o desenvolvimento da antropologia cultural e dos estudos etnológicos no século XIX, através de Morgan, Tylor e das influências de Darwin, os valores morais passam a ser associados à cultura e pesquisados por essa ciência. Por conseguinte, ao passo em que os valores morais são associados à cultura de determinado povo, em determinada época e local, cria-se uma crescente relativização da moral. A moral perde seu absolutismo e se relaciona aos costumes e hábitos culturais de um povo (CI, p.49).

No entanto, até Nietzsche, poucos pesquisadores da moral, haviam ousado questionar valores morais que não fossem os de povos e culturas afastadas (CI, p.49). Nietzsche, ao contrário, questiona, analisa e propõe uma genealogia da moral judaico-cristã-ocidental que se espalhou pela Europa e todo o ocidente. Com formação em filologia, grande conhecedor e estudioso das culturas clássicas e também da moral judaico-cristã, Nietzsche passa a ver a moral cristã do ocidente com desconfiança e afirma ser essa nada mais que uma moral da decadência e do ressentimento.

Ele traça um paralelo entre a cultura judaico-cristã e a cultura greco-romana, e afirma que o modo cristão de valorar o mundo entorpeceu e espalhou por toda a Europa um grande niilismo. O cristianismo lançou um mau olhar sobre o mundo, a natureza, o instinto, o corpo e tudo aquilo que se oponha à sua metafísica.

Nietzsche torna-se, como ele mesmo o quer, o primeiro grande imoralista. Critica impiedosamente a moral e cultura cristãs que o ocidente herdou. Para ele, não apenas as explicações da religião para a natureza estavam superadas, mas também a explicação moral do mundo pela religião. Nietzsche, assim, ataca o último reduto que tinha restado à religião cristã desde Kant.

A religião cristã tinha sido superada pela modernidade no que ainda lhe restava. O desenvolvimento tanto das ciências da natureza quanto das ciências humanas acabaram derrubando todos os fundamentos absolutos que a religião tinha lançado desde a antiguidade. Por obra de Kant, o anúncio da morte de Deus se tornava possível para Nietzsche. O crepúsculo dos altos ideais que o ocidente jamais imaginava presenciar.

Como Nietzsche expressa através da metáfora do louco no aforismo 125 da *Gaia Ciência*, toda a humanidade ao longo de seu desenvolvimento foi responsável por este declínio da fé. Perdemos com isso todos os referenciais absolutos, caímos numa queda livre em direção ao nada.

Essa derrocada dos fundamentos que o ocidente se alicerçava causou uma falta de sentido e direção, um grande mal-estar na cultura. Para Nietzsche, só haveria uma forma de resolver esse problema: operando uma grande reviravolta nos valores até então estabelecidos pelo cristianismo. Nietzsche achava que se os valores de decadência do cristianismo fossem substituídos pelos valores nobres da antiguidade clássica e se o homem fraco do cristianismo desse lugar ao ultra-homem, forte e nobre, o lugar antes ocupado por Deus e seus valores poderiam ser preenchidos e não mais haveria esse vazio, esse niilismo.

No entanto, o ultra-homem e seus valores não são algo do além, mas do aquém, do aqui e do agora. Ele valoriza o mundo, a natureza, os instintos e o corpo. Vive com intensidade o presente por não se preocupar com nada que se encontre num mundo do porvir.

Julian Young argumenta que a saída apresentada por Nietzsche como modo de se escapar do niilismo que atingiu a cultura está no ultra-homem proposto por ele e que a proposta que Nietzsche faz é que cada homem possa se tornar esse herói performático de sua própria vida. Somente assim viveríamos com intensidade nossa própria vida, renovando seu valor cotidianamente, dando sentido e significado aos valores que temos. Young escreve:

As reflexões acima ocorreram, eu acredito, no último Nietzsche. Para que possa criar sentido em nossas vidas nós devemos, segundo ele, tornar-nos heróis dessas vidas. “Herói”, aqui, não significa uma “personagem de façanhas heróicas” (a menos, é claro, que o heroísmo pudesse ser a característica de minha estória particular). Simplesmente significa o que quer dizer “o herói do romance”: o personagem central. Para tornar-se o herói de nossas vidas nós devemos, em primeiro lugar, estar aptos a ver o herói que nós somos, “ver o herói que está escondido em cada característica diária” (Young, 2003, p. 86)¹¹.

Portanto, Nietzsche enfatiza, a estória da qual estamos dizendo deve ser uma que construa a si própria, uma estória que a gente “deseja” e “estima”. Deve ser uma

¹¹The above reflections occurred, I believe, to the later Nietzsche. In order to create meaning in our lives we must, he says, become the “heroes” of those lives. “Hero”, here, does not mean “performer of heroic deeds” (though, of course, heroism might turn out to be the character of my particular story). It simply means what it means in “the hero of the novel”: central character. To become the hero of our lives we must, first of all, be able to see the hero that we are, “see the hero that is concealed in everyday characters”.

estória que a gente gosta de ser o herói dela. A gente deve gostar da vida que nós decidimos ter (Young, 2003, p. 90)¹².

Essa é a grande proposta de Nietzsche após a morte de Deus, segundo Young. No entanto, é importante observarmos que a morte de Deus, segundo Nietzsche, expressa na seguinte passagem, pode ser vista tanto quanto uma constatação como também pode ser vista como proposta, de acordo com o que vimos anteriormente. Ele escreve: “Desta maneira pereceu o cristianismo como dogma, por obra de sua própria moral; desta maneira, também o cristianismo como moral deve ainda perecer - estamos no limiar deste acontecimento” (GM, Terceira Dissertação, § 27)^{viii}.

Como podemos observar, Nietzsche não só constatava em sua época o ápice de um evento que vinha se desenvolvendo no decorrer da história, mas ele também achava que sua época reunia as características ideais para propor um novo projeto de valoração para o mundo.

Após todas as circunstâncias que vimos anteriormente, Nietzsche parecia não querer perder a oportunidade para não somente criticar e destruir a moral, mas também para criar uma nova história para os sentimentos morais. O cristianismo já havia perecido como dogma, mas ainda precisava perecer como moral e se achava no limiar desse acontecimento. Nietzsche acreditava que: “O conceito de “Deus” foi, até agora, a maior objeção à existência... Nós negamos Deus, nós negamos a responsabilidade em Deus: apenas assim redimimos o mundo” (CI, Die vier grossen Irrthümer, § 8)^{ix}.

Por isso, esse conceito precisava ser abolido para que a existência pudesse ser vivida em sua plenitude. O Deus cristão tinha se tornado um grande entrave à liberdade humana com seus moralismos, regras e proibições. E isso acabava por afetar a singularidade da existência.

Poderíamos entender a proposta da morte de Deus como um pressuposto capaz de abrir caminho para uma filosofia antimetafísica e anticristã. Nietzsche acusou os filósofos alemães de não passarem de meros teólogos disfarçados de filósofos. Suas filosofias fazem apologia à religião cristã e não fazem nada além dessa perspectiva. Assim, Schleiermacher,

¹² Hence, Nietzsche emphasises, the story one tells must be one which constructs a self that one “desires” and “esteems”. It must, that is, be a story one likes being the hero of. One must like the life one has decided to have.

Fichte, Schelling, Kant, Hegel, Leibniz e outros não passam de teólogos. Suas filosofias não conseguem transpor o paradigma cristão.

Nietzsche queria transpor essa barreira até então não ousada por ninguém e quebrar com esse paradigma. Queria romper com sua tradição, sua cultura, sua formação cristã, seus ascendentes, seu passado e queria criar algo novo, queria ir além. Por isso toma como fato a morte de Deus, para que não tenha nenhum compromisso com uma postura cristã e para que nada interfira em seu pensamento. Queria ser livre. Logo, a morte de Deus é condição sem a qual seria impossível o surgimento do ultra-homem e conseqüentemente toda a filosofia que Nietzsche construiu.

Em outras palavras, sem a morte de Deus, seria impossível que a humanidade voltasse a viver livremente, não mais embaixo da senda moral do Deus cristão. Nietzsche personifica o anseio da modernidade de tomar as rédeas de sua própria existência e a possibilidade de criar seu próprio destino sem interferências.

Nietzsche adverte àqueles que estão preparados para essa empreitada:

Após o fim da crença de que um deus dirige os destinos do mundo e, não obstante as aparentes sinuosidades no caminho da humanidade, a conduz magnificamente à sua meta, os próprios homens devem estabelecer para si objetivos ecumênicos, que abrangam a terra inteira (HDH, Von den ersten und letzten Dingen, § 25)^x.

E parece ser esse justamente o cenário ao qual Nietzsche se refere ao constatar a morte de Deus: um evento europeu, embora tenha tido a participação de todos os povos; um evento paulatino que culminou em sua época, ou seja, no século XIX; um evento que aconteceu e foi constatado nos meios aristocráticos de seu tempo, ou seja, na burguesia protestante da Alemanha; um evento que representava o declínio da fé no Deus cristão e a queda dos valores morais cristãos; e a vitória do ateísmo científico.

Assim, chegamos à conclusão do que parece ser o principal significado da morte de Deus: A constatação histórica da morte do Deus metafísico-moral do cristianismo e ao mesmo tempo a proposta de superação deste Deus. Embora seu sentido pareça um tanto quanto confuso, somente após uma revisão das obras de Nietzsche e após entendermos o panorama contextual em que este episódio estava inserido é que podemos compreender a profundidade

desta temática que não apenas se trata de um evento como também de uma proposta de Nietzsche. Ele sintetizou em um pequeno enunciado toda a configuração cultural, religiosa, filosófica e científica que a Europa se encontrava em sua época. Entretanto, devemos lembrar o que Bruce Ellis Benson e Giles Fraser nos advertem a respeito do significado da morte de Deus. Para Benson, a morte de Deus não é causada de uma única forma nem por uma única razão (Benson, 2008, p. 34). E para Fraser, muitas coisas podem se candidatar ao lugar de “Deus” na frase “Deus está morto”. O problema é que essa frase é carregada de significado e a cada nova interpretação dada por um filósofo ele adquire um novo sentido (Fraser, 2002, pp. 19-20).

Nos próximos capítulos trataremos das críticas de Nietzsche ao cristianismo especificamente. Trataremos também das repercussões que o assunto trouxe para a teologia e as influências que exerceu sobre o movimento teológico da morte de Deus ou ateísmo cristão e finalmente sobre a possibilidade de uma nova religiosidade que surge do vitalismo nietzschiano.

– CAPÍTULO II –

Nietzsche e as críticas ao cristianismo

Como vimos, a morte de Deus não é apenas a constatação de uma consumação de fatos que levaram a religião a tal crise, mas também podemos entender esse episódio como uma proposta dentro da filosofia desse autor, como foi argumentado anteriormente.

Assim, como proposta, a morte de Deus é mister e representa uma tese sem a qual Nietzsche não poderia dar prosseguimento ao seu projeto filosófico. Mas após discutirmos o sentido da morte de Deus e sua importância como ponte para o que virá, torna-se imprescindível neste capítulo discutirmos as principais críticas que Nietzsche faz ao cristianismo e por que além de constatar, ele mesmo propõe essa ruptura com a tradição cristã.

Por que Nietzsche fazia oposição ferrenha ao cristianismo? O que ele achava de tão nocivo nessa religião e por que para ele eram necessárias a queda do cristianismo e a morte de Deus para o pleno desenvolvimento da humanidade? É isso o que tentaremos apontar neste capítulo, tentando sistematizar essas críticas ou ao menos as principais, e apontar que tipo de religiosidade cristã ele achava nociva, lançando pressupostos mais sólidos para as discussões posteriores.

Nietzsche aponta em seus escritos sua dívida intelectual e filosófica para com Arthur Schopenhauer (1788-1860) e declara ser este seu grande educador e fonte na qual se nutriu para posteriormente produzir sua filosofia. Seu contato com *O Mundo Como Vontade e Representação*, publicado em 1818, cria no espírito de Nietzsche marcas indeléveis e notórias que iriam nortear seu pensamento. O conceito de vontade, norteador em toda a obra Schopenhaueriana, migra para a filosofia de Nietzsche como vontade de potência e parece ter as mesmas características explanadas por Schopenhauer.

Mas se na obra deste a vontade deve ser negada, por constituir a origem de toda a dor e sofrimento, em Nietzsche essa mesma vontade é tomada como a mais sublime força da natureza, responsável pelo que há de mais belo e pujante na existência humana. O conceito de

vontade de potência deve ser entendido como pano de fundo e conceito fundamental que guiará toda sua obra e posteriormente suas críticas ao cristianismo, por se tratar deste a mais alta antítese à vontade de potência, segundo Nietzsche.

A vontade de potência é o que permeia todas as criaturas e inunda a natureza com vitalismo e força. Desde o aparecimento da protovida na face da terra é essa energia vital que sintetiza a própria vida e que garante todos os quesitos para continuarmos existindo e evoluindo. Tanto os animais, quanto o homem como qualquer ser vivo são tomados e guiados por essa força desde sua origem e a mesma garantiu ao longo da história a manutenção, perpetuação, multiplicação, adaptação, sobrevivência e evolução da vida sobre a terra.

Com isso, o homem como supremo animal e ser vivente é por excelência expressão direta e materialização dessa vontade que se tornou a responsável pelos grandes feitos humanos ao longo da história e por sua época áurea. Os helenos são um exemplo disso na história humana, segundo Nietzsche. Eles viveram a vida em toda sua completude sem negá-la em nenhum momento, mas afirmando-a tal qual ela é. Os helenos conseguiram fazer de sua arte, de sua tragédia, sua fuga do que há de mais perturbador na existência, sem contudo negá-la, pois o herói trágico representava a expiação e triunfo sobre esse mal (NT, § 3).

Para Nietzsche, a grandeza dos gregos consistia nisto: sua constante afirmação da vida e triunfo sobre o pessimismo mediante a arte. Os gregos usaram um recurso do aquém para triunfar e jamais puseram no além o centro de gravidade de sua existência. Por meio da arte afirmaram a vida e triunfaram nela, jamais negando-a (HDH II, pp. 101-102). Seu além jamais influenciou significativamente este aquém. Ao contrário, seu além e seus deuses eram humanos, demasiado humanos. Essa foi a fórmula da grandeza dos gregos e o motivo para o exacerbado fascínio que este povo exerceu sobre Nietzsche.

E assim viveram os gregos do período helenístico até a era socrática. Pois, segundo Nietzsche, o filósofo Sócrates perverteu o espírito grego e envenenou todas as virtudes sublimes que este povo possuía. Sócrates pregou a racionalidade como ponte para a virtude e, conseqüentemente, para a felicidade. Criticou os deuses gregos e deu aos instintos humanos caráter pejorativo.

Mas se Sócrates foi o responsável pelo declínio da cultura helênica, o cristianismo tornou-se réu pelo declínio da cultura européia e ocidental. Mas, de que o cristianismo foi

acusado? O que faz do cristianismo o autor desse ocaso de valores que se alastrou pelo ocidente?

2.1. O Cristianismo como Religião da Decadência

Esta pode ser considerada a primeira e talvez a mais grave crítica feita por Nietzsche ao cristianismo, pois as críticas seguintes são apenas desdobramentos desta. Esta crítica ao cristianismo poderia se resumir na seguinte expressão nietzschiana: *religion de la decadence*. Assim se expressa a decadência segundo Nietzsche: “Ter de combater os instintos - eis a fórmula da *décadence*: enquanto a vida ascende, a felicidade é igual a instinto” (CI, Das Problem des Sokrates, §11)^{xi}.

Esta expressão que acusa o cristianismo como religião que prega a decadência se refere justamente ao sistema de valoração que o cristianismo adota e defende, sistema de valoração que se baseia no que é oposto à vontade de potência. O fundamento dos valores pregados pelo cristianismo é a fraqueza que se manifesta através da negação da vontade (CI, Streifzüge eines Unzeitgemässen, § 35). O cristianismo que nasce e se desenvolve com os cristãos primitivos rejeita os instintos humanos e faz desses o responsável pela queda e decadência da raça humana. O cristianismo se opõe à natureza, à matéria, aos instintos e ao mundo. Segundo Nietzsche:

O cristianismo tomou o partido de tudo o que é fraco, baixo, malgrado, transformou em ideal aquilo que contraria os instintos de conservação da vida forte; corrompeu a própria razão das naturezas mais fortes de espírito, ensinando-lhes a perceber como pecaminosos, como enganosos, como tentações os valores supremos do espírito (ANT, § 5)^{xii}.

E se o conceito de vontade de potência gira em torno da afirmação de que todos os seres vivos têm em si instintivamente uma vontade afirmativa diante da vida, a supressão desse instinto condenaria os seres à extinção e à condenação da espécie. Para Nietzsche, o instinto é justamente a essência da espécie humana e todo o intuito da religião e da sociedade em domar ou adestrar esse instinto não passa de uma tentativa de usurpar essa essência humana. Os valores que temos nada mais são do que a inversão dos valores naturais e instintivos (GM, 1998, p.38).

Aprendemos por meio da cultura e da religião cristã a considerar mal o ódio, o prazer de causar prejuízo, sede de tomar e dominar e tudo o mais que nossos instintos fazem uso para se afirmarem no mundo e continuarem existindo. Pois, para Nietzsche, quando perdemos esse instinto da espécie humana, esse instinto de manutenção e perpetuação da vida diante das pressões e ameaças que se fazem ao indivíduo, em particular através da religião e da moral, estamos contribuindo para a degradação e desaparecimento de nossa espécie. A inversão de valores que o cristianismo operou tornando "bom" o que é contra os instintos e "mal" o que é natural chegou ao extremo de degradar o próprio ato sexual, que é gerador da vida, como ato imundo (CI, Was ich den Alten verdanke, § 4).

Mas segundo Nietzsche, todo esse ressentimento e inversão de valores que se originou com os cristãos primitivos se deu pelo fato do cristianismo se propagar no meio dos malogrados. O cristianismo buscou seu rebanho desde o início nas baixas classes sociais. Sofredores e mal-sucedidos que acharam no cristianismo senda segura para abrigá-los. Os bem-sucedidos socialmente não se interessavam por suas pregações e os discípulos de Cristo não obtiveram êxito nas camadas sociais mais favorecidas. Sendo assim, para Nietzsche, desde o início, o cristianismo se prolifera pelo vulgo e cria um rebanho de fracassados que criam e supervalorizam o além e degradam este mundo tal como ele o é. Nietzsche argumenta:

O cristianismo, de raiz judaica, é compreensível apenas como produto desse solo, representa o movimento oposto a toda moral do cultivo, da raça, do privilégio: - é a religião antiariana por excelência: o cristianismo, a tresvaloração de todos os valores arianos, o triunfo dos valores chandalas, o evangelho pregado aos pobres, aos baixos, a revolta geral de todos os pisoteados, miseráveis, malogrados e desfavorecidos contra a "raça" - a imorredoura vingança chandala como religião do amor... (CI, Die "Verbesserer" der Menschheit, § 4)^{xiii}.

Desde seus primórdios, o cristianismo prega constantes atos de negação da vida e da vontade humana. Para Nietzsche, uma religião que se revela antinatural e arquiinimiga da vida só merece ser repudiada. Todos os ataques que o cristianismo faz à vida se tornam valores cristãos e o conjunto desses valores transforma-se na moral cristã que personifica o conjunto de valores dos decadentes. Eis a definição de moral, segundo Nietzsche: "Definição da moral: moral - a idiossincrasia dos *décadents*, com o oculto desígnio de vingar-se da vida - e com êxito. Dou valor a esta definição (EH, Warum ich ein Schicksal bin, § 7)^{xiv}.

Assim, a moral cristã torna-se para Nietzsche o supremo símbolo que a decadência cultural alcançou. Os valores cristãos têm desde sua origem um intuito de negar, de sabotar todos os valores que foram cultivados pela nobreza como valores de força. O cristianismo promove um amolecimento do espírito que torna as pessoas fracas e frágeis, débeis diante da vida. Essa religião envenena tudo o que é natural e instintivo de modo que o cristão passa a se envergonhar de sua natureza e torna-se uma pessoa extremamente conscienciosa (CI, *Moral als Widernatur*, § 4). Não faz nenhuma distinção entre sua consciência e a voz de Deus e por se achar guiado por Este a todo instante, passa a reconhecer a própria reprovação de consciência como uma reprovação divina. Nietzsche afirma:

No fundo são duas as negações que a minha palavra imoralista encerra. Eu nego, por um lado, um tipo de homem que até agora foi tido como o mais elevado, os bons, os benévolos, os benéficos; nego, por outro lado, uma espécie de moral que alcançou vigência e domínio como moral em si - a moral de *décadence*, falando de modo mais tangível, a moral cristã. Seria legítimo ver a segunda contestação como a mais decisiva, pois a superestimação da bondade e da benevolência já me parecem, de modo geral, conseqüência da *décadence*, sintoma de fraqueza, incompatível com uma vida ascendente e afirmadora: o negar e o destruir são condições para o afirmar (EH, *Warum ich ein Schicksal bin*, § 4)^{xv}.

Conseqüentemente, isso gera um conflito psicológico entre sua natureza e sua consciência de modo que passa a se incomodar com seu viver, seu corpo, sua vida. Vê neste conflito entre consciência e natureza instintiva uma constante luta entre a carne e o espírito que deve acontecer a partir do momento que se torna cristão. Acredita que sua tormenta terrena não passa de uma provação que será recompensada com um galardão celeste. Logo, o cristão passa a odiar o mundo, a carne, a natureza, o corpo, os instintos, como se esses quisessem levá-lo constantemente para o abismo eterno.

Assim, a crítica de Nietzsche ao cristianismo como religião da decadência gira em torno do fato de que o cristianismo se origina de uma verdadeira oposição à vida e a tudo o que ascende. Seus pregadores pregam valores de desagregação dos instintos e deflação de energia e por isso são verdadeiros decadentes e caluniadores da vida.

Ora, apenas quem estivesse fora desta vida e tivesse conhecimento suficiente de uma existência pós-vida, estaria apto a comparar esta vida com uma outra vida e assim valorá-la como boa ou má. Apenas alguém que transcendesse essa existência poderia valorá-la como feliz, sofredora ou ruim. E se valorizo esta vida como má, isso não passa da minha experiência pessoal nesta vida, não podendo o mesmo ser generalizado para a vida dos outros.

Por conseguinte, essa valoração negativa da vida vem da constatação pessoal de seres que têm uma existência fracassada.

Uma condenação da vida por parte do vivente é, afinal, apenas o sintoma de uma determinada espécie de vida: se tal condenação é justificada ou não, eis uma questão que não chega a ser levantada. Seria preciso estar numa posição fora da vida e, por outro lado, conhecê-la como alguém, como muitos, como todos os que a viveram, para poder sequer tocar no problema do valor da vida (CI, Moral als Widernatur, § 5)^{xvi}.

Como todos estamos "presos" nesta vida, não temos condições de valorá-la e qualquer comparação feita não passa de uma comparação com um mundo ideal, imaginário. Assim toda a metafísica que o cristianismo cria e se baseia para aviltar este mundo não passa de quimeras e fantasias criadas para tal fim (EH, Warum ich so klug bin, § 1; Warum ich ein Schicksal bin, § 8). Nietzsche denuncia o cristianismo por ter seus alicerces simplesmente em ilusões e fantasias geradas na mente de decadentes, pessoas fracassadas que lançaram calúnias sobre o mundo.

Nem a moral nem a religião, no cristianismo, têm algum ponto de contato com a realidade. Nada senão causas imaginárias ("Deus", "Alma", "Eu", "Espírito", "livre-arbítrio" - ou também "cativo"); nada senão efeitos imaginários ("pecado", "salvação", "graça", "castigo", "perdão dos pecados"). Um comércio entre seres imaginários ("Deus", "espíritos", "almas"); uma ciência natural imaginária (antropocêntrica; total ausência do conceito de causas naturais), uma psicologia imaginária (apenas mal-entendidos sobre si, interpretações de sentimentos gerais agradáveis ou desagradáveis - dos estados do *nervus sympathicus*, por exemplo - com ajuda da linguagem de sinais da idiosincrasia moral-religiosa - "arrependimento", "remorso", "tentação do demônio", "presença de Deus"); uma teologia imaginária ("o reino de Deus", "o juízo final", "a vida eterna"). - Esse mundo de pura ficção diferencia-se do mundo sonhado, com enorme desvantagem sua, pelo fato de esse último refletir a realidade, enquanto ele falseia, desvaloriza e nega a realidade. Somente depois de inventado o conceito de "natureza" em oposição a "Deus", "natural" teve de ser igual a "reprovável" - todo esse mundo fictício tem raízes no ódio ao natural (-a realidade!-), é a expressão de um profundo mal-estar com o real...Mas isso explica tudo. Quem tem motivos para furtrar-se mendazmente à realidade? Quem com ela sofre. Mas sofrer com a realidade significa ser uma realidade fracassada... A preponderância dos sentimentos de desprazer sobre os sentimentos de prazer é a causa dessa moral e dessa religião fictícias: uma tal preponderância transmite a fórmula da *décadence*... (ANT, § 15)^{xvii}.

Assim, para Nietzsche, essa oposição ferrenha que o cristianismo faz à vida se baseia numa hiperestimação de um mundo metafísico-imaginário. Esse mundo imaginário é criado como antítese do mundo real e tudo o que é temido, censurado e indesejado neste mundo do aquém desaparece no mundo do além. Essa hipervalorização do Além causa uma desvalorização do aquém, tirando de nossa existência todo o centro da gravidade e fazendo

com que a vida torne-se uma mera existência permeada por dor, sofrimento e insatisfação e que se finaliza com a morte. Nada há de estimulante e animador nesta existência capaz de justificá-la, de dar sentido a ela.

E se a primeira crítica que Nietzsche faz ao cristianismo se sintetiza na idéia deste como religião da decadência por pregar a deflação da vida através de seus valores morais é incontestável que o ápice dessa deflação pode se resumir no ideal ascético que o cristianismo espalha no mundo. Somente seguindo tal ideal ascético seria possível safar-se da danação eterna reservada àqueles que não seguem este ideal. Logo, a segunda crítica que Nietzsche faz ao cristianismo se refere a este como religião ascética por excelência.

2.2. O Cristianismo como invenção de Paulo

Antes de estudarmos o ideal ascético que o cristianismo prega precisamos fazer uma breve análise sobre a introdução da ascese no pensamento cristão por aquele que Nietzsche aponta como verdadeiro organizador e doutrinador do cristianismo tal qual conhecemos ao longo da história.

Essa oposição que o cristianismo faz à vida e a tudo o que é natural não nasce propriamente com Cristo, mas sim com quem, segundo Nietzsche, teria sido o fundador do cristianismo: o apóstolo Paulo. Neste ponto da crítica nietzschiana, é de suma importância destacarmos o alvo de seus ataques.

Ao longo de suas obras, seus grandes ataques são dirigidos ao movimento cristão que se organiza e se desenvolve sob o comando dos apóstolos após a crucificação de Cristo. De fato, Nietzsche acredita que o cristianismo tal qual o conhecemos e foi transmitido até nós foi criado e desenvolvido pelos apóstolos e ascetas desse movimento e não passa do resultado de um ressentimento de tais pessoas.

A figura histórica de Jesus, na interpretação de Nietzsche, foi uma figura de extrema brandura e carisma que catalisou os anseios da sociedade judaica de sua época que sofria a opressão dos romanos. Jesus apesar de seu carisma, não tinha a menor pretensão política em

liderar esse povo rumo a uma revolução que libertasse os judeus da dominação romana (ANT, § 31). Tampouco havia no coração deste judeu a pretensão de criar uma nova religião em sua época. Seu desinteresse era explícito em seus ensinamentos e, tal qual Sócrates, nada deixou escrito, pois seus ensinamentos eram verbais e por meio de parábolas, de modo que seus ouvintes iletrados entendessem o espírito de sua pregação.

Cristo teve, em sua época, espírito, ânimo e vivacidade para “transvalorar” os valores ortodoxos do judaísmo. Ele deu novo sentido à lei mosaica, criticou antigos costumes da tradição e lançou sobre seus contemporâneos uma nova aurora de esperanças. Na percepção de Nietzsche, Jesus foi um espírito forte e muito além de seu tempo. Foi, no jargão de Nietzsche, um espírito livre. Nietzsche afirma: “Seria possível, com alguma tolerância de expressão chamar Jesus um “espírito livre” - ele não faz caso do que é fixo: a palavra mata, tudo que é fixo mata” (ANT, § 32)^{xviii}.

Sua falta de cautela e ambição política o levaram ao calvário, e mesmo após séculos da sua morte, seu exemplo continua vivo e claro quanto à pureza de espírito e grandeza de caráter que tornaram-no modelo perante a humanidade.

Nietzsche afirma que o que destaca Cristo dos homens não é sua natureza divina, mas sim sua consciência livre do pecado. Enquanto os demais homens viviam cativos à consciência do pecado, esta não tinha o menor efeito sobre Jesus que vivia livre de qualquer consciência de culpa. Jesus assumia uma natureza divina e, embora tivesse características humanas, não assumia nenhum pesar em sua mente. Sua mente era livre de arrependimentos e remorsos e sua natureza era divina. Essa grandeza de consciência faz de Jesus um afirmador da vida. Jamais nega a vida e a afirma em todos os momentos até sua morte. Isso faz de Jesus um espírito livre tanto quanto os gregos que afirmavam características humanas em seus deuses.

Sua afirmação da vida foi total a ponto de querer o inevitável, mesmo sabendo o que lhe esperava na cruz. Ele quis, desejou, não fugiu nem hesitou em nenhum instante sequer perante sua iminente morte. Amou a dor, o sofrimento, a humilhação, seus assassinos e todo o resto. Não amaldiçoou nem reclamou, mas aceitou, afirmou. Segundo Nietzsche, esse seria o exemplo que se eternizou através desse grande espírito. E sua mensagem foi a consciência livre de culpa e pecado que seriam imprescindíveis para uma vida plena e abundante. Este foi seu exemplo e esta sua doutrina. A respeito disso, Nietzsche afirma:

Esse “portador da boa nova” morreu como viveu, como ensinou - não para “redimir os homens”, mas para mostrar como se deve viver. A prática foi o que ele deixou para a humanidade: seu comportamento ante os juízes, ante os esbirros, ante os acusadores e todo tipo de calúnia e escárnio - seu comportamento na cruz. Ele não resiste, não defende seu direito, não dá um passo para evitar o pior, mais ainda, ele provoca o pior... E ele pede, ele sofre, ele ama com aqueles, naqueles que lhe fazem mal... Não se defender, não se encolerizar, não atribuir responsabilidade...Mas tampouco resistir ao mau - amá-lo...- Somente nós, espíritos tornados livres, temos o pressuposto para entender algo que dezenove séculos entenderam errado - ... (ANT, § 35)^{xix}.

Assim, numa interpretação naturalista e racional do evangelho, poderíamos entender Jesus como um judeu além de seu tempo que havia observado na idéia do pecado e na origem da má consciência por meio deste os principais responsáveis pelo declínio de vitalidade que havia entre seus compatriotas. Jesus não via a opressão causada pela dominação romana como a maior causa da insatisfação dos judeus, mas sim o legalismo mosaico que fariseus e saduceus impunham ao povo mediante a religião judaica (GC, § 137). O sentimento constante de transgressão da Lei, de pecado, má consciência e necessidade de rito expiatório causavam um cansaço existencial nesse povo que depositava suas esperanças num messias capaz de libertá-lo dessa opressão.

Assim, Jesus, que não tinha essa consciência de pecado, soube atribuir a ela a deflação causada no espírito do povo judeu (GC, § 138). Essa ilusão sobre a origem do declínio existencial de seu povo, não tira de Jesus seu caráter puro, inocente e brilhante. Seu caráter especial não está no fato de sua origem divina, mas em sua compreensão do mundo e da vida e sua postura afirmativa diante dela. Nietzsche escreve:

Há exceções que se destacam na espécie, seja por uma imensa brandura e simpatia com os homens, seja pelo encanto de uma energia incomum; outras são atraentes em altíssimo grau, porque certos delírios lançam torrentes de luz sobre todo o seu ser: é o caso do célebre fundador do cristianismo, que acreditava ser o filho de Deus, e, portanto isento de pecado; de modo que através de uma ilusão - que não devemos julgar duramente, pois em toda a antiguidade pululavam filhos de Deus - ele alcançou o mesmo objetivo, o sentimento de completa isenção de pecado, da plena irresponsabilidade, que hoje qualquer homem pode adquirir através da ciência (HDH, § 144)^{xx}.

Nietzsche afirma desta maneira que o caráter de Jesus foi ímpar e muito distante do que pretende se chamar cristão nos dias de hoje (ANT, § 39). Seu exemplo embora fosse perfeito foi mal interpretado por aqueles que detinham domínio sobre as pessoas por meio da

religião. Os legalistas de sua época detestavam seus ensinamentos, e sua falta de astúcia política fez com que acabasse sendo crucificado por aqueles que pregavam a má consciência pelo pecado. Deu na cruz sua vida como testemunho maior de sua doutrina.

No entanto, seu exemplo foi mal interpretado e adquiriu finalidade oposta. Seus seguidores fizeram de sua morte um pretexto para caluniar e difamar a vida. Tomaram sua morte não como um exemplo de afirmação, mas como um ato de negação. Enxergaram sob a óptica judaica somente ascese, pois era o que lhes interessava enxergar e nada mais que isso. Nietzsche afirma:

Jesus não podia querer outra coisa, com sua morte, senão dar publicamente a mais forte demonstração, a prova de sua doutrina... Mas seus discípulos estavam longe de perdoar essa morte - o que teria sido evangélico no mais alto sentido; ou mesmo de oferecer-se para uma morte igual, com meiga e suave tranqüilidade no coração...Precisamente o sentimento mais "inevangélico", a vingança, tornou a prevalecer (ANT, § 40)^{xxi}.

Talvez a única responsabilidade atribuída a Jesus por Nietzsche foi sua condescendência com os fracos e malogrados (HDH, § 235). Aqueles que estavam condenados ao desaparecimento pela lei de seleção natural foram cultivados e acolhidos. A mensagem de amor e consolo tornou-se uma adulação aos fracos e desfavoreceu o desenvolvimento do gênio superior. A má interpretação foi inevitável e daí em diante a mensagem cristã se tornou sinônimo de convocação a todos os fracos, desfavorecidos e mal-sucedidos neste mundo.

Não obstante, os seguidores de Jesus ficaram como ovelhas desgarradas após a morte de seu líder e como que instintivamente reuniram-se para fortalecerem-se diante dos perseguidores. Este grupo elegeu como líderes àqueles que gozavam da prerrogativa de terem visto e convivido com Cristo, denominados por isso como apóstolos. Esses carregavam no espírito a mágoa contra a vida que ansiavam, mas não podiam desfrutar.

Mas faltava a peça chave que pudesse dar continuidade ao movimento de ressentimento e o levasse por todo o mundo conhecido. Saulo de Tarso, um judeu da seita dos fariseus, nutria em seu ser um verdadeiro ódio contra os cristãos e os perseguia. Para Benson, Paulo (tanto quanto Lutero) era obsecado por sua pecaminosidade e segundo ele Nietzsche parecia estar certo de acordo com Rm 7:24. Essa frustração foi o que levou Paulo a se revoltar contra a Lei mosaica criando uma vingança contra ela através do movimento cristão (Benson, 2008, p. 122-123). Paulo numa suposta aparição de Jesus no caminho de Damasco,

ficou cego. Nietzsche interpreta essa visão de Jesus como um acesso de histeria que toma conta de Paulo.¹³ Esse judeu ardilosamente enxerga nesse momento a oportunidade de se vingar da religião mosaica que o frustrara em sua busca pela santidade se filiando ao movimento cristão. Segundo Benson:

Na leitura de Nietzsche, o que acontece no caminho para Damasco não é que Paulo tem uma visão de Jesus, mas que ele tem uma visão de como superar a Lei... Através daquele modo de Jesus, Paulo é capaz de levar a cabo sua vingança contra a Lei que ele tanto odiava. Paulo é capaz de criar seu movimento porque de fato ele é o primeiro teólogo do cristianismo. Nietzsche na verdade o chama de “primeiro cristão”... Para Nietzsche está claro que o Deus do cristianismo é uma completa invenção de Paulo. De fato, ele defende que “*deus, qualem Paulus creavit, dei negatio*” (o Deus que Paulo criou é uma negação de Deus) (Benson, 2008, p. 123-124)¹⁴.

Através dessa visão, Saulo usurpa dos demais apóstolos o direito de liderar e se torna o principal entre os apóstolos cristãos, elevando o cristianismo a um status universal. Convenientemente muda seu nome judeu para um nome gentio e passa a chamar-se Paulo. Paulo de Tarso, o grande profeta do cristianismo. Segundo Nietzsche, Paulo doutrina a igreja cristã através de suas epístolas e torna os mais profundos valores ascéticos em mais sublimes e espirituais valores do cristianismo. Paulo doutrina, exorta, admoesta e dogmatiza os cristãos a aceitarem como valor cristão tudo o que é oposto ao instinto e à natureza e expurga tudo o que é manifestação da vontade de potência. Cria no pensamento cristão a metafísica da carne e do espírito. Tudo o que é carnal, terreno, mundano, natural e instintivo torna-se mal e indesejado. Por conseguinte, joga o centro de gravidade da existência para um além e ensina que a vida do cristão deve ser vivida visando o mundo do porvir e nunca este, devido à sua transitoriedade.

Paulo faz do cristianismo a religião da decadência por excelência e não se contenta que essa decadência se restrinja aos judeus malogrados, mas se esforça para que esse declínio em forma de virtude alcance todas as classes possíveis. Leva suas "boas-novas" para gregos, romanos, para as cátedras, sinagogas e imperadores, disseminando assim o cristianismo por toda a antiguidade, embora esses demonstrem resistência à doutrina. Nietzsche escreve:

¹³ Cf. At 9:1-9

¹⁴ On Nietzsche's read, what happens on the road to Damascus is not that Paul has a vision of Jesus but that he has a vision of how to overcome the law...By way of that of Jesus, Paul is able to take his revenge against the law, which he has come to hate so much. Paul is able to make this move because, in effect, he is the first theologian of Christianity. Nietzsche actually calls him the “first Christian”...Nietzsche is clear that the God of Christianity is a sheer invention of Paul's. In fact, he claims that “*deus, qualem Paulus creavit, dei negatio*”.

A “boa nova” foi imediatamente seguida pela pior de todas: a de Paulo. Em Paulo se incorpora o tipo contrário ao “portador da boa nova”, o gênio em matéria de ódio, na visão do ódio, na implacável lógica do ódio. O que não sacrificou ao ódio esse “disangelista”! Antes de tudo o redentor: ele o pregou à sua cruz. Paulo simplesmente deslocou o centro da gravidade de toda aquela existência para trás dessa existência - na mentira do Jesus “ressuscitado”. No fundo ele não tinha necessidade da vida do redentor - precisava da morte na cruz e alguma coisa mais... Paulo quis os fins, portanto quis também os meios... O que ele mesmo não acreditava, acreditavam os idiotas aos quais lançou a sua doutrina. - Sua necessidade era o poder... (ANT, § 42)^{xxii}.

Paulo leva a cabo o plano de triunfo dos fracos sobre os fortes através de sua transvaloração de valores. Paulo pode ser considerado assim o inventor do cristianismo, pois antes deste os seguidores de Cristo estavam dispersos e não havia uma doutrina consistente para estes seguidores. Paulo além de reunir o rebanho em torno de sua pregação, criou uma sólida doutrina que passa a ser ensinada por onde quer que ele vá. Dissemina seus ensinamentos e, embora não tenha convivido com Jesus, usurpa o título de apóstolo, de forma que adquire o mesmo *status* daqueles que andaram com Jesus. Assim passa a ter a mesma autoridade que os outros líderes do movimento cristão.

Mas a mesma autoridade não é suficiente para Paulo e existem diversos relatos de conflito entre Paulo e Pedro, a quem ele se refere como Cefas em suas epístolas. Enquanto Pedro queria manter a mensagem restrita aos judeus, Paulo queria espalhá-la pelo mundo. Paulo se impôs sobre a vontade de Pedro e conseguiu levar em frente seus planos.

Com a liderança de Paulo, os seguidores de Jesus são chamados de cristãos pela primeira vez em Antioquia¹⁵. Sob o comando deste apóstolo, é criado historicamente o cristianismo, como movimento religioso com doutrina, liderança, objetivos e estratégia. O cristianismo que vivia subterraneamente e era secreto sob pena de perseguição, utilizando-se de códigos e símbolos para comunicação entre seus adeptos, alcança o coração do imperador Constantino e faz cativa a mente deste. A religião, que foi perseguida por todo o império, obtém êxito ao tornar-se a religião oficial do mesmo.

Podemos ver, então, como Paulo teve papel decisivo na expansão e disseminação do cristianismo tal qual conhecemos. Segundo Nietzsche, este seria o grande "disangelista"

¹⁵At 11:26

(ANT, § 42). Este termo foi criado por Nietzsche para ironizar a deturpação da verdadeira mensagem evangélica pregada por Cristo numa outra mensagem de ascese e ressentimento pregada por Paulo.

Este apóstolo foi o responsável por levar o "evangelho" aos povos gentílicos e quando sua pregação chega à Grécia, o choque entre culturas é inegável. A pregação de Paulo no Areópago é narrada pela Bíblia¹⁶ e esta nos conta que, ao chegar a Atenas, Paulo se espantou com a quantidade de deuses que ali eram adorados. Seu espírito se revoltou e sua insatisfação o levou a pregar a mensagem do evangelho. Embora seus deuses fossem muitos, Paulo leu uma mensagem gravada em um altar vazio que se referia ao deus desconhecido. Paulo se admirou com esta mensagem e concluiu que o deus desconhecido poderia ser o Deus cristão que substituiria todos os demais. Paulo resolveu então pregar Cristo e a ressurreição, mas os gregos pensaram imediatamente se tratar de dois novos deuses a serem inclusos em seu panteão.

A pregação de Paulo a estes politeístas sobre a morte e ressurreição de um Deus que se fez homem não teve boa recepção por parte dos gregos e estes desacreditaram e zombaram de sua mensagem. Era impossível para um grego acreditar que um homem de carne e osso pudesse ressuscitar dentre os mortos.

Talvez este episódio da pregação de Paulo entre os gregos pudesse ser o marco da ruptura entre fé e razão que perdura por séculos e chega aos dias atuais. A partir de então, a mensagem cristã encontrou resistência por parte dos gregos e Paulo passou a criticar a razão e a cultura deste povo. Paulo também fez oposição ferrenha ao Epicurismo que era a doutrina filosófica que estava em voga nesta época. Inclusive alguns filósofos epicuristas estavam entre os interlocutores que o interpelavam sobre sua pregação. Enquanto o epicurismo se fixava no aquém e era fundamentalmente materialista, desacreditando na possibilidade de algo que subsistisse à morte, a doutrina paulina era fundamentalmente um ensinamento pós-morte, pois se concentrava na ressurreição, no julgamento, danação e salvação da alma.

¹⁶ At 17: 16-34

Este choque cultural representa para Nietzsche um choque inevitável entre o espírito helênico caracteristicamente vitalista e o espírito judaico-cristão caracteristicamente niilista (GC, § 135). Esta distinção entre a idiosincrasia grega e a judaico-cristã é expressa por Nietzsche na seguinte passagem da GC:

Naturezas como a do apóstolo Paulo não vêem com bons olhos as paixões; delas conhecem apenas o que é sujo, deformador e lancinante - daí sua tendência idealista visar a destruição das paixões: vêm 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? (GC, § 139)^{xxiii}.

Assim, o encontro do apóstolo Paulo com a sociedade ateniense, inclusive alguns filósofos epicuristas, marca a grande crise ocidental entre fé e razão. Após este encontro em Atenas, Paulo seguiu pregando e espalhando sua mensagem por todos os cantos. Ele fundou igrejas cristãs por toda a Ásia e Europa e judaizou o mundo gentio. Suas epístolas enviadas às igrejas recém fundadas apresentam suas diretrizes do que seria admissível ou não para os cristãos. Através destas epístolas, ele exortou, admoestou, ensinou e doutrinou os cristãos. Suas cartas deixaram bem claros os valores de decadência que são pregados no cristianismo e sua constante insatisfação e ódio a este mundo e a tudo que dele faz parte.

Após esta breve história do desenvolvimento do cristianismo desde Jesus até o apóstolo Paulo, fica claro, para Nietzsche, que o verdadeiro fundador do cristianismo estava longe de ser um judeu desprezível, simplório, que nada deixou escrito e que acabou numa cruz. Ao contrário, as origens do cristianismo que se propagou de uma pequena nação do oriente médio para todo o mundo ocidental estão ligadas à ambição de um judeu, que tinha ânsia de poder e domínio e que fazia uso do ascetismo como a mais perigosa arma de dominação.

Paulo e os primeiros cristãos também usaram o martírio como propaganda para chamar a atenção para a causa cristã. Enquanto Cristo foi crucificado por sua ingenuidade, Paulo e os demais cristãos usavam o martírio como artifício de astúcia. A idéia era atrair as pessoas para a causa cristã e fazer propaganda dessa causa, pois dificilmente alguém julgaria como não verossímilante uma doutrina que chegava ao extremo por defender seus ideais (HDH, Von den ersten und letzten Dingen, § 53). Tal artifício é usado até os dias atuais por aqueles que se sacrificam em nome de Deus e seus ideais. Nietzsche adverte:

As mortes dos mártires, diga-se de passagem, foram uma calamidade na história: elas seduziram... Os mártires prejudicaram a verdade... Ainda hoje basta a cruza de uma perseguição para dar ao mais insignificante sectarismo um nome respeitável... Refuta-se algo colocando-o atenciosamente sobre o gelo... Foi essa a estupidez de todos os perseguidores ao longo da história, dar à causa oposta a aparência de algo honroso - presenteá-la com o fascínio do martírio... (ANT, § 53)^{xxiv}.

Logo, o cristianismo se propagou através dos martírios e sacrifícios que fizeram parte de sua história desde o início. Cresceu e se destacou também por sua mensagem acolhedora e afável a todos os desolados. E também por ser uma mensagem universal que se dirigia a todos, independente de qualquer tipo de distinção.

Desta forma, chegamos à conclusão sobre as diferenças entre Cristo e o cristianismo. O cristianismo tornou-se algo muito distinto daquele que deu seu nome ao movimento. O cristianismo que se propagou e se consolidou no ocidente a partir de então foi, para Nietzsche, mais um "paulinismo" devido à decisiva influência que este apóstolo exerceu, criando a ideologia do movimento. Fica claro neste ponto a distinção entre Cristo e o cristianismo e o alvo de ataques de Nietzsche. O filósofo atacou e se posicionou como arquiinimigo do cristianismo por ser este decadente e anti-vitalista como vimos anteriormente. Assim Nietzsche conclui sua distinção entre Cristo, o cristão e o cristianismo:

Volto atrás, conto a história genuína do cristianismo. - Já a palavra "cristianismo" é um mal-entendido - no fundo, houve apenas um cristão, e ele morreu na cruz. O "evangelho" morreu na cruz. O que desde então se chamou "evangelho" já era o oposto daquilo que ele viveu: uma má nova, um "disangelho". É absurdamente falso ver numa "fé", na crença na salvação através de Cristo, por exemplo, o distintivo do cristão: apenas a prática cristã, uma vida tal como a viveu aquele que morreu na cruz é cristã... Na verdade não houve cristãos. O "cristão", isso que há dois milênios se chama cristão, não passa de um mal-entendido psicológico de si mesmo (ANT, §39)^{xxv}.

Assim, após discorrer sobre o papel do apóstolo no cristianismo, podemos prosseguir para a próxima crítica que Nietzsche faz ao cristianismo, ou seja, do cristianismo como religião ascética.

2.3. O Cristianismo como Religião Ascética

Esta crítica fica clara após entendermos como Paulo criou no cristianismo este ideal ascético e tornou o cristianismo sinônimo de privação e ascese. Nietzsche analisa a psicologia por trás do sacerdote e destaca o papel hegemônico deste desde as sociedades mais primitivas.

Desde o Egito antigo até as sociedades indígenas mais modernas, o sacerdote ocupa um espaço de relevância na pirâmide social, normalmente se colocando entre as camadas mais altas. Esta posição que o sacerdote sempre alcançou dentro das sociedades deve-se em parte à importância que se atribuiu a este agente mágico.

O sacerdote presumiu-se o único capaz de tratar diretamente com as divindades e assim qualquer um que quisesse tratar com os deuses se via na dependência dos serviços deste agente. Ele intercedia, rogava, fazia petições, expiava as faltas cometidas e interpretava os fenômenos naturais. Na medida em que a ciência evolui e explica fenômenos que antes somente o sacerdote era capaz de explicar, este perde espaço e, para manter sua importância na sociedade, se vê forçado a buscar nos enigmas da psicologia humana seu terreno de atuação.

Assim, o sacerdote se torna um protótipo de psicólogo orientando as pessoas com seus problemas e conflitos pessoais. E se o diferencial entre o sacerdote e as demais pessoas era sua capacidade de interpretar os fenômenos e até supostamente controlá-los, agora a diferença passa a ser sua capacidade de controlar seus medos, fobias, instintos e inseguranças.

O sacerdote passa então a se apresentar mais uma vez como um humano acima dos humanos. E se as pessoas vivem uma vida cotidiana baseada na satisfação de suas necessidades fisiológicas, o sacerdote é aquele que se mostra pretensiosamente acima dessas necessidades. Nietzsche escreve:

O que dá ao santo valor histórico-universal não é aquilo que ele é, mas o que significa aos olhos dos não-santos. Porque nos enganamos a seu respeito, porque interpretamos erradamente seus estados de alma e o separamos o máximo possível de nós, como algo inteiramente incomparável, de natureza estranha e sobre-humana;

por isso é que ele alcançou a força extraordinária com que pôde dominar a imaginação de povos e épocas inteiras (HDH, Von den ersten und letzten Dingen, § 143)^{xxvi}.

De modo que uma vida ascética é o que diferencia o sacerdote das demais pessoas. Sua vontade de potência, seu querer dominar, querer se destacar, manifesta-se com uma suposta abnegação da vida. A admiração que este estilo de vida exerce sobre as pessoas faz com que este aparente negador se torne um dos maiores afirmadores. Sua vitalidade é apenas sublimada, pois nessa conservação de energia não deixa de alcançar o que as outras pessoas também buscam. Satisfaz-se com tudo isto, com esta vida ascética.

O sacerdote é por isso o grande pregador da decadência da vida, segundo Nietzsche, pois somente com esta negação da vida é que sua incapacidade se transforma em virtude. O sacerdote criou na mente das pessoas a idéia de que somente aquele que vive afastado das necessidades humanas pode triunfar sobre elas. Criou para fins de domínio as idéias de consciência e de culpa para manterem as pessoas sempre presas a seus serviços e orientações.

A consciência de liberdade que o sacerdote disseminou nunca serviu para nenhuma outra coisa a não ser tornar a todos responsáveis por seus atos e conseqüentemente, culpados (CI, Die vier grossen Irrthümer, § 7). Fez uso de idéias que aparentemente são benéficas e despreziosas, como liberdade e consciência, mas que nada mais são do que um antepasso para a idéia de pecado e posteriormente o sentimento de culpa que controla e manipula. O sacerdote consegue assim manipular as pessoas por meio deste sentimento. Segundo Nietzsche: “O grande estratagema de que se utilizou o sacerdote ascético para fazer ressoar na alma humana toda espécie de música pujante e arrebatada, consistiu - todos sabem - em aproveitar-se do sentimento de culpa” (GM, Terceira Dissertação, § 20)^{xxvii}.

Para Nietzsche, o sacerdote é o grande criador da má consciência, que torna a pessoa totalmente dependente. Este suposto agente da paz esconde por trás das causas mais santas os motivos mais perversos e maléficos. Culpa, remorso, inconsistência psicológica e frustração entre outras coisas são apenas algumas das coisas semeadas pelo sacerdote. Através da consciência de culpa cria métodos para se alcançar a expiação para aquilo que ele mesmo causou. Age como um médico que espalha uma doença virótica para depois vender seu remédio e faturar com ela (Benson, 2008, p. 131).

O problema é que seus métodos de expiação são praticamente impossíveis de praticar, gerando cada vez mais frustração e impotência. Logo, cria um círculo vicioso que nunca apresenta uma solução satisfatória.

Nietzsche escreve:

Examinando uma a uma as teses morais dos documentos do cristianismo, veremos que os requisitos são exagerados, de modo que o homem não possa satisfazê-los; a intenção não é que ele se torne mais moral, mas que se sinta o mais possível pecador (HDH, § 141)^{xxviii}.

Assim, podemos ver nos sacerdotes em geral e especialmente naqueles ascetas do cristianismo um modelo de pregadores da decadência, como vimos anteriormente. E se continuarmos detidos nas críticas de Nietzsche, veremos que uma análise psicológica do sacerdote é necessária para entender o rancor e ressentimento que este nutre contra a vida.

Parece que uma espécie de sentimento sado-masoquista se apodera do sacerdote, de forma que este passa a sentir prazer em seus flagelos e abstinências e se guia pela convicção de que um dia será recompensado por tal e verá a danação das demais pessoas. Este rancor que se manifesta com tais atitudes manifesta-se por todo o novo testamento através da figura de Paulo. Este apóstolo parece deixar bem clara sua satisfação com o sofrimento, a dor e a humilhação em defesa de seus ideais.

Uma passagem no livro de Atos nos conta que Paulo e Silas, seu companheiro missionário, estavam em Filipos e após serem presos e açoitados por pregarem sua mensagem naquela cidade, estes mesmo acorrentados numa prisão se alegravam e cantavam¹⁷.

Além deste episódio, existem inúmeros outros que parecem nos mostrar o prazer que este apóstolo sentia nas perseguições e nas dores. Um sentimento masoquista poderia ser percebido e este mesmo sentimento passaria a ser confundido com fé e convicção de ideais. Este recurso masoquista usado pelos ascetas é um dos recursos mais antigos e poderosos que existem. Paulo não é o único a recorrer a ele, pois desde os faquires na Índia até os homens bomba no Islamismo, passando por seitas radicais do cristianismo e budismo, o ideal ascético chama a atenção e convence milhares.

¹⁷At 16: 23-25

O asceta sente prazer na sua dor e sente prazer nesta dor porque os expectadores se emocionam com um ser capaz de suportar tamanha aflição por causa de um objetivo sublime. Mas o objetivo sublime que se esconde por traz da autoflagelação do asceta é justamente atrair para si o foco das atenções e esta audiência causa maior prazer do que a dor sofrida.

Inegável também na psicologia deste sacerdote asceta é o sadismo. Não somente o masoquismo encontra finalidade em sua ação, mas também o sadismo que, após atrair as atenções espalha um sentimento de impotência naqueles que não são capazes de fazer o mesmo. É somente por meio da prática do ascetismo que o asceta cria um abismo entre ele e os outros. Este abismo gera deflação e frustração naqueles que não são capazes de tais atos.

Ao mesmo tempo, o sacerdote espalha sua valoração do mundo e amaldiçoa toda a existência humana. Não só destrói a existência aqui como também promete uma condenação eterna para os não-ascetas. Nietzsche demonstra o sentimento que há no coração do asceta através da seguinte citação:

Talvez já pudéssemos adivinhar, mas é melhor o testemunho de alguém cuja autoridade na matéria não se pode subestimar: Tomás de Aquino, o grande mestre e santo. "Beati in regno coelesti", diz ele, suave como um cordeiro, "videbunt poenas damnatorum, ut beatitudo illis magis complacet" (Os abençoados no reino dos céus verão as penas dos danados, para que sua beatitudo lhes dê maior satisfação) (GM, Primeira Dissertação, § 15)^{xxix}.

Esta citação mostra o teor sádico na mensagem do asceta. E seu prazer no sofrimento alheio não pára por aí, pois, além disso, ele inventa conceitos que além de causarem deflação da vida e sabotar a natureza e a existência, causam tortura psíquica naqueles que após inúmeras tentativas se vêem incapazes de praticarem tais conceitos. Tais conceitos como santidade, retidão, pecado, salvação são criados como meios de manipulação do sacerdote. O sacerdote é o único detentor de conhecimento sobre tais conceitos. É também o único capaz de prescrever a maneira de se alcançá-los. Em suma, detém o monopólio da salvação (ANT, § 38; § 49).

Como Nietzsche afirma, através destes conceitos metafísicos inventados intencionalmente pelo sacerdote, verdadeiros instrumentos de tortura, é que o sacerdote pode dominar (ANT, § 38).

Parcialmente, o asceta impõe sua valoração pessoal da vida sobre as outras pessoas. Por achar que a vida é ruim para si, passa a ser ruim também para os outros. Por isso, sente esta vontade de transmitir sua insatisfação e valorar a vida alheia tomando a sua como referencial. O asceta pensa recalcadamente que, se sua vida não é boa, nenhuma outra vida pode ser também.

Logo, faz da vida um erro irreversível que só pode ser aliviado com a prática da ascese e a constante refutação da vida e daquilo que é inerente a ela.

O asceta trata a vida como um caminho errado, que se deve enfim desandar até o ponto onde começa; ou como um erro que se refuta - que se deve refutar com a ação: pois ele exige que se vá com ele, e impõe, onde pode, a sua valoração da existência (GM, Terceira Dissertação, § 11)^{xxx}.

O asceta, por meio desse sentimento, torna impura toda a vida. Ele julga, condena, engana e destrói toda a existência com finalidades ruins e para se alcançar estas finalidades também cria meios ruins (ANT, § 56). Este asceta torna-se o pregador da decadência e como líder de um rebanho afirma sua vontade de domínio através da liderança, mesmo que seja de um rebanho de decadentes. A imagem do asceta que Nietzsche expõe pode referir-se a qualquer asceta isolado, mas refere-se principalmente aos sacerdotes e líderes do cristianismo que para Nietzsche representam os pregadores de uma religião, moral e doutrina decadentes. Estes sacerdotes ascetas através de sua pregação e prática ascética atraem os decadentes que se aglomeram em rebanho a fim de suprirem suas carências. Mas a crítica do cristianismo como religião de rebanho será a próxima crítica de Nietzsche que sucede à crítica ao ascetismo cristão.

2.4. O Cristianismo como Religião de Rebanho

Esta crítica que Nietzsche faz decorre do encontro entre a vontade de potência em deflação e a vontade de domínio do sacerdote que a sublima em ascetismo. Quando aqueles fracos e decadentes se encontram com a figura do asceta, este se mostra como um guia para todos os fracos. Estes fracos se reúnem num rebanho que por sua fraqueza e debilidade não por acaso se identificam como um rebanho de ovelhas.

Na verdade, essa crítica que Nietzsche dirige ao cristianismo se refere à sua capacidade de lidar com um rebanho e não com indivíduos. O indivíduo tal qual concebemos é uma invenção moderna que surge com o cogito cartesiano e o sujeito transcendental kantiano. A modernidade cria assim um ser que adquire espaço no mundo como referencial a tudo o que existe. Tudo existe em função do indivíduo e por meio deste. A modernidade também percebe os anseios pessoais e diferenças que formam a pluralidade. Assim nasce a idéia de indivíduo que irá se aperfeiçoar na pós-modernidade com a noção de alteridade.

A noção do outro passa a fazer parte de nossa vida e aprendemos assim a lidar com as diferenças. E justamente nesta pluralidade é que surgem diferenças que criam uma competição benéfica e produtiva para a espécie. Através do seu instinto de disputa, o indivíduo luta por se superar cada vez mais e esta superação o torna mais capaz em determinadas situações. Este instinto nasce com cada ser vivo que manifesta sua vontade de poder, vontade de expandir e dominar.

Como vimos na primeira crítica, o cristianismo corta este desejo de dominar, de expandir. Espalha a decadência e gera apatia quanto aos anseios que passam a resumir-se na constante ânsia de um nada (GM, Terceira Dissertação, § 28). Daí sua identificação como niilista (ABM, § 10). Após espalhar o niilismo e a decadência, o cristianismo joga todos seus seguidores num rebanho que acaba com qualquer diferenciação. Qualquer hierarquia ou nivelção se dissolve e assim todos se vêm num grande rebanho. Conseqüentemente, o instinto de superação desaparece e nada positivo e produtivo para a espécie poderá ser gerado.

Desta forma, o cristianismo trabalha com um rebanho onde as necessidades e anseios pessoais simplesmente são dissolvidos e ignorados.

Quanto a isto Nietzsche afirma:

Todos os doentes, todos os doentios, buscam instintivamente organizar-se em rebanho, na ânsia de livrar-se do surdo desprazer e do sentimento de fraqueza: o sacerdote ascético intui esse instinto e o promove; onde há rebanho, é o instinto de fraqueza que o quis, e a sabedoria do sacerdote que o organizou. Pois atente-se para isso: os fortes buscam necessariamente dissociar-se, tanto quanto os fracos buscam associar-se... (GM, Terceira Dissertação, § 18)^{xxx1}.

Esta distinção que Nietzsche faz entre fortes e fracos se refere à capacidade de alguns reconhecerem suas particularidades e as aceitarem e assim preferirem se dissociar a suprimi-las. O mesmo não acontece com os fracos que vêem suas particularidades como uma doença que só pode ser curada com a consciência de rebanho. Assim, tais pessoas ingressam no rebanho para esquecerem a si próprias e as suas particularidades, adquirindo um modo de ser que se identifique com o grupo.

O cristianismo prega justamente a dissolução do indivíduo para a criação de um corpo maior que o chama de Igreja. A Igreja de Cristo seria formada por aqueles que deixaram de lado seus interesses pessoais para viver norteados pelos mesmos ideais. As finalidades são as mesmas, os objetivos, meios, ideais, necessidades e etc. Tudo é igual para todos.

Com esta consciência que lhe é introjetada, o cristão passa a reconhecer-se unicamente em função do grupo ao qual pertence. Não consegue imaginar-se fora do grupo e parece-lhe melhor a morte do que a excomunhão. Guia-se pela idéia de que "*extra ecclesiam nulla salus*", pois esta noção lhe é ensinada pelo sacerdote asceta, líder do rebanho. Não vê finalidades em si, mas somente em relação ao grupo. Abre mão de sua identidade a tal ponto que passa a ver-se unicamente como um instrumento da divindade neste mundo. Sua satisfação está em servir de aparelho ou meio de ação da divindade e se coloca à disposição total da mesma. Como Nietzsche escreve:

O homem de fé, o "crente" de todo o tipo, é necessariamente um homem dependente - que não pode colocar a si como finalidade, que não pode absolutamente colocar finalidades a partir de si. O "crente" não pertence a si, pode apenas ser meio, tem de ser usado, necessita de alguém que o use (ANT, § 54)^{xxxii}.

O sacerdote torna-se intermediário entre a divindade e o rebanho que recebe ordens e diretrizes transcendentais e inquestionáveis. Aquele que faz parte deste rebanho é incapaz de questionar a aceitação e a validade das ordens, pois lhe é pressuposto que a divindade através de sua onisciência sabe necessariamente o que é melhor para o rebanho.

Este é o pressuposto para se tornar um cristão: aceitar o plano de Deus que foi traçado. O problema é que o sacerdote defende como divino o plano que o próprio sacerdote traça para a vida do crente. Obviamente neste plano está contido o ascetismo que o próprio sacerdote defende. Cada um recebe este plano apaticamente sem nada questionar. Aqueles que ousam algum resquício de crítica são repreendidos e censurados e, se reincidentes, são condenados à exclusão do rebanho. Logo, o Cristianismo por meio da consciência de rebanho que o cristão adquire ao se integrar ao grupo, tolhe a capacidade crítica, a auto-estima, a individualidade e responsabilidade pessoal.

Aliás, a única responsabilidade que se confere ao membro do rebanho é a responsabilidade pelas falhas e pecados cometidos. Aquele que se integra no grupo não sabe o que lhe é bom, pois para isto é incapaz, mas deve estar ciente a respeito dos erros que comete. O cristianismo torna-se responsável por potencializar ao máximo a consciência de rebanho, a consciência de culpa que gera apatia e constante insatisfação consigo. Assim, as ordens que são passadas ao grupo através do sacerdote são transmitidas com tom solene e por isso essas ordens se apresentam como a moral cristã.

Esta moral é a síntese de todas as ordens ao rebanho e se sustenta unicamente através da crença na divindade. Conseqüentemente, se esta crença cair, cai também toda a moral cristã (CI, Streifzüge eines Unzeitgemässen, § 5). A moral é vista como absoluta e para além de qualquer crítica. O rebanho a enxerga da maneira que o sacerdote lhe transmite, ou seja, como transmitida pelo próprio Deus ao homem.

O cristão passa a ser comparado não somente a uma ovelha por sua fragilidade, mas também a uma criança por sua inocência e incapacidade de saber o que é melhor para si. Depende de um outro que lhe diga o que lhe é melhor (CI, Streifzüge eines Unzeitgemässen, § 5). Passa toda a sua vida neste mundo como um heterônimo, jamais alcançando a autonomia. Por sua acomodação, torna-se apático e nada criativo. Tudo o que precisa fazer, saber, pensar e experimentar lhe é dado, como uma criança incapaz de levar o próprio alimento à boca (EC,

1995, p.35). Em suma, para Nietzsche, a consciência de rebanho leva o cristão à perda da individualidade, gerando apatia, infantilidade, imaturidade, acriticidade, fraqueza e comodismo.

Nietzsche adverte:

Com a moral o indivíduo é levado a ser função do rebanho e a se conferir valor apenas enquanto função. Dado que as condições para a preservação de uma comunidade eram muito diferentes daquelas de uma outra comunidade, houve morais bastante diferentes; e, tendo em vista futuras remodelações essenciais dos rebanhos, e comunidades, pode-se profetizar que ainda aparecerão morais muito divergentes. Moralidade é o instinto de rebanho no indivíduo (GC, § 116)^{xxxiii}.

Esta seria a crítica que Nietzsche faz ao cristianismo como religião de rebanho. No entanto, um outro grupo de críticas pode ser observado nas obras de Nietzsche em relação ao cristianismo. O teor dessas críticas, no entanto, diverge um pouco das que foram feitas até então, porque se Nietzsche acreditava que os sacerdotes do cristianismo e fundadores desta religião agiam com astúcia ao manipular o rebanho e espalhar a decadência, agora ele vê os grandes fundadores de religiões como auto-iludidos. Nesta perspectiva, o cristianismo seria visto como fruto do engano psicológico daqueles que supostamente tiveram uma experiência religiosa.

2.5. O Cristianismo como engano Psicológico

Para Nietzsche, o cristianismo desde seus fundadores até seus seguidores está impregnado desta falta de compreensão sobre fenômenos inerentes ao ser humano que passa a adquirir com a religião uma explicação mística e sobrenatural. Assim, desilusão, fraquezas, angústia e sentimentos análogos que são inerentes e naturais ao ser humano não são enxergados como tais pelo cristão, que vê isso tudo como uma doença ou mal que só a religião é capaz de expurgar. Logo, o cristão acredita piamente que a religião o salvou e deu-lhe paz após sua conversão.

Como exemplo claro, temos o caso de Paulo de Tarso que nutria profundo ódio contra os cristãos e a caminho de mais uma perseguição tem um ataque de histeria que o faz cair do cavalo e ouvir a voz de sua obsessão. Após uma crise depressiva, em que permanece vários

dias sem comer e beber resolve se converter seguindo a voz de sua consciência. Através deste fato, surge o grande pregador do cristianismo.

Mas Paulo não é o único caso isolado. Casos semelhantes podem ser constatados ao longo da história como o caso do imperador Constantino, o caso de Santo Agostinho, de Lutero e Joana D'arc entre inúmeros outros, que aparentemente após uma experiência mística resolveram obstinadamente seguir a doutrina cristã. Tais casos geralmente acontecem como no caso do apóstolo, em momentos de grande conturbação psicológica. Parece que a mente em tais circunstâncias pode criar coisas que o protagonista acredita ser uma verdade revelada. Só que tais verdades são totalmente isentas de uma especulação científica séria que comprove sua autenticidade. Como afirma Nietzsche:

A moral e a religião inscrevem-se inteiramente na psicologia do erro: em cada caso são confundidos efeito e causa; ou a verdade é confundida com o efeito do que se acredita como verdadeiro; ou um estado da consciência, com a causalidade desse estado (CI, Die vier grossen Irrthümer, § 6)^{xxxiv}.

Exemplos como estes não acontecem apenas no cristianismo como alguns podem questionar, mas essa crítica nietzschiana se refere ao fato do cristianismo ter se fundamentado ao longo da história sobre esses enganos psicológicos. No entanto, as distorções de tais fenômenos não acontecem apenas na origem, mas no cotidiano desta religião onde fenômenos de depressão, angústia, remorso, consciência e inconsciente entre outros, como os citados anteriormente, confundem-se facilmente com a voz de Deus, pecado, arrependimento, presságios e etc.

Um simples sonho pode se tornar uma ordem ou advertência divina para um crédulo que jamais se preocupará em questionar a real natureza deste fenômeno. Aliás, tal questionamento pode ser censurado como ato de incredulidade, pois a própria definição de fé o impede de fazer isso.

Fé é a certeza de coisas que se esperam e a convicção de fatos que não se vêem¹⁸. Esta é a definição de fé dada pelo cristianismo que prejudica qualquer análise científica, pois em sua concepção a fé seria insondável. Assim, milhares de enganos e erros poderiam facilmente

¹⁸ Hebreus 11.1

ser entendidos e explicados se houvesse uma preocupação maior acerca das circunstâncias que levaram a tais fatos.

Uma compreensão maior da psicologia também poderia explicar a causa de muitos fenômenos internos no cristão. Nietzsche aponta e critica a falta de cientificidade por trás de fenômenos que são aceitos ao longo da história do cristianismo e declara acerca disso:

Há uma honestidade que sempre faltou aos fundadores de religiões e pessoas desse tipo: - eles nunca fizeram de suas vivências uma questão de consciência para o conhecimento. “O que foi que vivi realmente? Que sucedeu então em mim e à minha volta? Minha razão estava suficientemente clara? Minha vontade estava alerta para todos os enganos dos sentidos e foi valorosa ao defender-se das fantasias?” - nenhum deles fez estas perguntas, nem as caras pessoas religiosas as fazem ainda hoje: elas têm, isto sim, sede de coisas contrárias à razão, e não querem tornar muito difícil a satisfação de tal sede - desse modo vivenciam “milagres” e “renascimentos” e escutam vozes de anjos! Mas nós, os sequiosos da razão, queremos examinar nossas vivências do modo rigoroso como se faz uma experiência científica, hora a hora e dia a dia! Queremos ser nossos experimentos e nossas cobaias (GC, § 319)^{xxxv}.

Nietzsche com isto denuncia a falsa psicologia que o cristianismo usa para levar a cabo seus intentos. Cria fantasias e milhares de superstições que levam a uma concepção errônea sobre a causa de tais efeitos. No entanto, a fé em tais efeitos é suficiente para pessoas que em sua maioria são rudes e iletradas e não estão minimamente preocupadas com a questão epistemológica em tais assuntos.

Mais uma vez a razão é deixada de lado, pois o cristianismo a demoniza e censura como um instrumento contrário à fé. Como de costume, o cristianismo torna impuro e censura tudo o que possa se tornar um obstáculo à sua ânsia de conquista. A ciência e a razão são por isso consideradas pelo cristianismo como inimigas. A maneira como Nietzsche critica o cristianismo parece mostrar que o filósofo acredita que o cristianismo seria inaceitável para aqueles que se preocupam com a questão epistemológica da experiência religiosa. Assim, Nietzsche postula como critério para ser ou não um cristão essa propensão natural à psicologia falsa, às fantasias e ilusões (HDH, § 135). Qualquer um que saia deste estado de erro, imediatamente deixará de ser cristão.

Dessa forma, o cristianismo sempre se vangloriou por ser uma religião das pessoas humildes, mas isto na óptica nietzschiana não é nenhuma novidade, pois o cristianismo somente obteria sucesso no meio de tais pessoas. Apenas os incautos estariam

psicologicamente preparados para receber o cristianismo; apenas esses não teriam conhecimento científico suficiente para questionar seus milagres e fantasias.

Mais uma vez o cristianismo mostra-se uma religião antiaristocrática, pois como vimos anteriormente, o cristianismo como religião da decadência menospreza os valores nobres, valores aristocráticos e agora também vemos o cristianismo desprezando a razão científica.

Isto seria mais uma vez um grande óbice no cristianismo como religião, na concepção de Nietzsche por não passar no crivo aristocrático deste pensador. O cristianismo com isto é acusado de se manter às custas da boa fé de incautos. Seria impossível para uma pessoa que tivesse o menor conhecimento científico acreditar em seus “milagres”.

No entanto, a boa fé de seus seguidores não é usada com má fé. Por mais incrível que possa parecer, Nietzsche descobre o segredo do sucesso de tais enganos: eles não são cometidos intencionalmente. Pelo menos, seus fundadores não os reconhecem como enganos e dão suas vidas por tais crenças. Qualquer embusteiro tem seus truques descobertos e tão logo é desmascarado. Mas o que diferencia os fundadores, pregadores e sacerdotes do cristianismo dos demais embusteiros é sua capacidade de acreditar plenamente no que dizem. Não só acreditam, como são capazes de morrer por seus ideais.

Como existe popularmente a crença de que a verdade é mais uma questão de crença do que demonstração, aquele que morre por um ideal jamais será questionado sobre a verdade de sua crença (HDH, § 53). Desta maneira, o cristianismo age desde sua origem. Através dos mártires que morriam em praça pública e em locais diante da multidão, todos que presenciavam acreditavam que ninguém seria capaz de morrer por algo se isto não fosse verdadeiro. Assim o cristianismo alcançou credibilidade por meio de seus mártires e heróis.

Nietzsche parece querer defender que o cristianismo foi na verdade um grande jogo de marketing. Somente através deste marketing poderia se expandir como se expandiu. Como escreve Nietzsche:

Os fundadores de religiões se distinguem desses grandes embusteiros por não saírem desse estado de auto-ilusão: ou muito raramente têm os instantes claros em que a

dúvida os domina...Pois os homens crêem na verdade daquilo que visivelmente é objeto de uma forte crença (HDH, § 52)^{xxxvi}.

Os grandes fundadores de religiões se envolviam completamente neste estado de auto-ilusão de tal forma que defendiam seus ideais e valores com todas as forças e tamanha convicção que todos os que os assistiam se persuadiam de sua mensagem. Esta auto-ilusão nada mais era que uma convicção apoiada num erro que foi denominada fé.

Ao mesmo tempo em que esta persuasão toma conta da mente do cristão, o cristianismo torna-se cada vez mais distante de uma explicação científica de seus efeitos porque nunca será admitida uma falha na explicação mística de suas manifestações. Não existe falseabilidade nas crenças do cristianismo, pois qualquer que seja o efeito desta crença sempre haverá uma explicação plausível que continua a afirmar a validade da crença.

Assim, se o cristão tem um efeito positivo em sua vida, atribui isto à crença, mas se tem um efeito negativo e inesperado atribui isto a uma falha ou insuficiência em sua crença. Logo, a crença cristã sempre estará certa e jamais será refutada por parte do crente. Sobre a inexistência de falseabilidade e seus constantes subterfúgios, Nietzsche escreve:

Em todas as oportunidades em que o cristão aguarda a intervenção direta de um Deus -, sua religião é bastante inventiva em subterfúgios e motivos tranquilizadores: nisso é certamente uma religião espirituosa. - É verdade que até agora a fé não conseguiu mover nenhuma montanha real, embora isso tenha sido afirmado por não sei quem; mas ela consegue pôr montanhas onde não há (HDH II, p.106).

Ou seja, o cristianismo mais uma vez é apresentado como um sistema de crenças que prevalece graças à má compreensão psicológica de estados e efeitos que o cristão experimenta. O fato do cristianismo se fundamentar num engano psicológico se deve ao fato deste engano funcionar como um tranquilizante psíquico. Este efeito tranquilizante e aliviador que o cristianismo desenvolve na mente do cristão é o fim desejado, não importando se decorre ou não de um engano. Sua característica aliviadora e narcotizante é usada pelo sacerdote como atrativo à sua pregação e também como meio de fácil manipulação de seu rebanho.

Assim, pudemos ver ao final deste capítulo que as inúmeras críticas que Nietzsche lança aleatoriamente em suas obras, se reunidas, poderiam ser classificadas nas críticas acima

mencionadas, ou seja, do cristianismo como religião da decadência, como invenção paulina, como religião ascética, como religião de rebanho e como fruto de uma interpretação errônea de estados psicológicos experimentados pelo cristão.

Não obstante, existem outras críticas pontuais que, se analisadas, poderão ser entendidas como decorrentes das críticas mencionadas. Logo, estas são as críticas que Nietzsche dirige ao cristianismo e que toma este sistema de crenças e valores como prejudicial ao homem. Pelo menos ao homem nobre e pertencente à aristocracia de sua época.

Estas críticas demonstram o cristianismo como um obstáculo à modernidade e a uma possível retomada de valores nobres. Conseqüentemente, se o cristianismo se mostra como um obstáculo e empecilho a tudo isto, deve ser removido do curso natural que seguia a cultura do ocidente. Necessariamente, o cristianismo precisa perecer e a morte de Deus deve ser anunciada.

Através destas críticas podemos ver o quanto o cristianismo se tornou prejudicial ao cultivo do homem forte e pleno, segundo Nietzsche. Tais críticas justificam a queda da crença num Deus cristão a partir do momento que um avanço da cultura é inevitável e ao mesmo tempo a justificam como proposta a partir do momento que impede este avanço ou o obstrui.

Ambas, tanto a constatação quanto a proposta da morte de Deus são decorrentes dos choques que o cristianismo tem com a modernidade. Estes conflitos gerados pela diferença entre valores de força e valores de fraqueza são explicados por Nietzsche por meio das críticas que este faz ao cristianismo.

Inegavelmente, este pensador toma partido dos valores de força e de tudo o que é expressão da vontade de potência, posicionando-se contra tudo o que vai contra esta manifestação vital. Este capítulo explicita estas críticas e as classifica, justificando e fundamentando o capítulo anterior. No próximo capítulo analisaremos as interpretações que outros pensadores deram a este episódio filosófico.

– CAPÍTULO III –

A teologia da morte de Deus e a proposta de uma nova religiosidade em bases nietzschianas

Este capítulo do trabalho tem por objetivo defender, ainda que de forma breve, a tese de que a temática da morte de Deus em Nietzsche pode não apenas ser tomada como uma crítica negativa como vimos anteriormente, mas também como uma crítica positiva desse autor à religiosidade ou mesmo ao cristianismo.

Esse objetivo será tentado em dois momentos nesse capítulo. Inicialmente tentaremos mostrar como teólogos cristãos se apossaram do anúncio da morte de Deus como premissa necessária ao reavivamento do cristianismo. Em seguida mostraremos como Nietzsche, ao contrário do que se pensa, não parece ser radicalmente contra qualquer tipo de religiosidade, mas mostra-se simpático a uma religiosidade ascendente e vitalista a exemplo de uma religiosidade dionisíaca.

3.1. O movimento teológico da morte de Deus

A teologia da morte de Deus (ou teologia radical ou ateísmo cristão) é a forma como ficou conhecido um movimento teológico, relacionado ao conceito de secularização, que se deu durante a década de 1960. A partir de um artigo publicado pela revista *Time* em 22 de outubro de 1965 com o título *Christian Atheism: The "God Is Dead" Movement* (Ateísmo cristão: o movimento “Deus está Morto”), três teólogos americanos foram agrupados no movimento: Thomas Altizer, William Hamilton e Gabriel Vahanian.

Esses teólogos tomaram as críticas de Nietzsche à religião e o anúncio da morte de Deus em suas obras como um marco que poderia ser positivo ao cristianismo. Um divisor que deixaria para trás as doutrinas, costumes e dogmas de igreja criados e difundidos pela cristandade e fazer ressurgir uma religiosidade íntima e pessoal totalmente diversa da religiosidade exterior. Afinal de contas, Nietzsche parece criticar um tipo bem específico de religião e religiosidade. Seus ataques são desferidos contra um alvo bem claro: a moralidade e doutrina cristãs tradicionais.

Segundo Nietzsche, tal moralidade não seria nem obra do próprio Cristo, que seria mais um espírito livre disposto a libertar o homem do sentimento de culpa. Essa moralidade

foi criada e sustentada por decadentes e recalcados que ao longo da história fizeram dela um meio de vingança e forma de manifestação de ciúme e inveja. A religião baseada num Deus totalmente outro que personifica a antítese do ser humano parece ser o centro de seus ataques. Sua contra-doutrina luta contra essa cultura cristã-ocidental.

Gabriel Vahanian no *The meaning of death of God* nos conta que a morte de Deus mais do que uma simples metáfora deve ser compreendida como um significado mais profundo acerca das mudanças que o homem moderno sofreu em sua cultura. Assim, a morte de Deus torna-se um fato inquestionável que nos diz muito sobre a religião, a sociedade e o homem em si. Muitos filósofos e teólogos acreditam que o fato constatado por Nietzsche no século XIX está bem presente na consciência do homem moderno, que devido a sua constante evolução científica e tecnológica vê pouco sentido ou relevância na idéia de um Deus pessoal para o homem moderno.

Vahanian reconhece em Nietzsche a melhor análise filosófica sobre a morte de Deus, porque para ele o filósofo não somente percebeu a morte de Deus como também detectou a crise da cultura ocidental, o crescente niilismo e a necessidade de transvaloração de valores. Segundo ele, a morte de Deus foi usada por Nietzsche como a fórmula para indicar uma parte da alienação do homem ocidental, logo, Vahanian entende o movimento da morte de Deus como um capítulo na ampla história da alienação.

Para Gabriel Vahanian, a morte de Deus também foi um evento cultural em que o homem moderno reconheceu e admitiu a transição de uma era cristã para uma era pós-cristã. Não que nossa era não tenha mais pessoas religiosas ou devotas a Deus, mas o homem moderno parece estar inserido numa realidade cotidiana que torna a realidade cristã dispensável. Vahanian chama o homem moderno de homem pós-cristão. Essa distinção não seria teologicamente correta, pois não há distinção entre crentes e não-crentes (visto que até os “crentes” não crêem mais), mas sua funcionalidade seria apenas cultural. Vahanian conseqüentemente declara:

A morte de Deus é uma divisão cultural que separa o homem cristão do homem pós-cristão. É preciso dizer que a morte de Deus é um fenômeno cultural. Deus não é necessário. Sua realidade não pode ser tomada por certa. É importante notar que o homem pós-cristão não é nem um anticristão nem um não-cristão. O prefixo “pós” indica tanto o homem que tem fé num Deus transcendente e pessoal quanto aqueles que não acreditam nisso (Murchland, 1967, “*Beyond the Death of God*”, pp. 5-6)¹⁹.

¹⁹The “Death of God” is the continental divide which separates Christian man from post Christian man. Needless

Vahanian aponta a indiferença do homem moderno como a principal responsável pela frieza em relação à fé e aos assuntos religiosos. Ele parece concordar com a visão de que devido ao desenvolvimento da técnica e da ciência o homem moderno ou pós-cristão não está apto para acreditar em certas coisas que nossos antepassados estavam dispostos a acreditar. O apóstolo Paulo afirma em sua epístola que as boas novas do cristianismo eram escândalo para os judeus e loucura para os gregos, mas as crenças e símbolos cristãos não produzem nos dias atuais nem escândalo nem loucura, apenas indiferença.

O materialismo do homem moderno causa uma insensibilidade no espírito para que simplesmente ele não reaja ao apelo dos símbolos cristãos. Vahanian é um iconoclasta do mesmo modo que Kierkegaard ataca a complacência da Igreja. Vahanian afirma que a alma do homem moderno não está em sintonia com o divino e assim precisaríamos lidar com um ente que não é necessário, mas é inevitável.

Vahanian acusa também o conceito de Deus conhecido nas Igrejas de ser um conceito originário de uma síntese entre cristianismo primitivo e cultura grega. Esse conceito nada mais é que um ídolo pagão que cristãos acostumaram a chamar de Deus, enquanto que somente Deus poderia ter um conceito verdadeiramente correto sobre si. Esse conceito pagão utilizado nas Igrejas está fadado inevitavelmente à secularização e à morte como aconteceu de fato, segundo ele.

Vahanian afirma que a possibilidade de discussão séria sobre o tema é afetada pela falta de precisão da definição “morte de Deus”. No entanto, essa expressão carrega uma herança religiosa e filosófica de mais de trezentos anos de pensamento ocidental. De Copérnico a Nietzsche, este período é marcado por debates confessionais, ascensão do racionalismo e pietismo e uma ruptura das doutrinas clássicas da teologia. Vahanian sugere que o pensamento ocidental se engajou desde o século XVII em um ataque a Deus. Vahanian argumenta que “*o ataque encontrou seu ápice no século XIX. O racionalismo ateu do século*

to say - though one should know why - the “death of God” is a cultural phenomenon. God is not necessary, his reality cannot be taken for granted...It is important to note that post-Christian man is neither anti-Christian nor non-Christian. For the prefix “post” implies in the last analysis that even the western man who today has faith in the transcending presence of God’s reality as manifested in the Christ-event, that man is post-Christian nonetheless.

XVIII transformou-se em um ateísmo polêmico e radical no século XIX” (Murchland, 1967, pg.14)²⁰.

Vahanian também argumenta numa linha antropológica. Segundo ele, Nietzsche após o anúncio da morte de Deus na *Gaia Ciência* quer proclamar um novo papel para o homem. O lugar vazio de Deus não seria ocupado e o homem não se tornaria um Deus, mas se tornaria um super homem. A morte de Deus seria uma constatação que precisava ser proclamada para que o homem moderno se tornasse definitivamente liberto da superstição. O homem romperia com os grilhões da escravidão e da tirania divina para uma existência livre e prazerosa.

Vahanian afirma:

A proclamação Nietzscheana é primeiramente um anúncio da morte da metafísica ou da morte da revelação....o que morreu foi a realidade de uma “outra” existência que vai além da auto-percepção e apropriação subjetiva. Uma nova antropologia é apenas uma resposta possível ao colapso da metafísica (Murchland, 1967, p. 16)²¹.

Já para o teólogo Thomas J. J. Altizer a proclamação da morte de Deus é também o anúncio da possibilidade da existência humana. Para ele, o dizer não a Deus marca a possibilidade de dizer sim à existência humana. Seria a total existência no aqui e no agora. Uma transcendência absoluta seria transformada numa imanência absoluta.

Altizer afirma:

Se a teologia é transcender a si mesma, ela deve negar a si mesma, para assim poder renascer apenas através da morte da cristandade, que finalmente significa a morte do Deus cristão, o Deus que é a transcendência do ser (Murchland, 1967, p. 20)²².

Altizer argumenta que a cristandade entendeu a encarnação de maneira parcial ou não-dialética como a união entre carne e espírito ou tempo e eternidade. A morte de Deus foi uma conseqüência inevitável disso, visto que foi entendida como uma vontade de transformação

²⁰The debate accelerated and reached its climax in the nineteenth century. The rationalistic atheism of the eighteenth century became the polemical atheism of the nineteenth.

²¹The Nietzschean proclamation is primarily an announcement of the death of metaphysics or the death of revelation...What has died is the “reality” of an order of existence that is “other” than self-perception and subjective appropriation. A new anthropology is the only possible positive response to the collapse of metaphysics.

²²If theology is to transcend itself it must negate itself, for theology can be reborn only through the death of Christendom, which finally means the death of the Christian God, the God who is the transcendence of Being.

do sagrado em profano. Logo, o problema para a teologia é recuperar a verdadeira fé dialética em que o sagrado e o profano não estão separados e a existência autêntica é possível. Altizer tem uma idéia que é extremamente interessante para o significado da morte de Deus tanto para a teologia quanto para a filosofia. Ele afirma:

A imagem da morte de Deus aponta para um estilo de filosofia e teologia contemporânea que é usualmente anti-metafísica, fortemente moral e esperançosamente secular (Murchland, 1967, p. 22)²³.

Essa metáfora da morte de Deus torna possível falar sobre a crença na divindade de modo que antes não era possível. Altizer nos mostra que o grande problema na verdade começa com a existência de Deus que não é nada óbvia. O problema de Deus em nosso tempo rapidamente tornou-se um problema universal para todos os cristãos. Segundo Altizer, ainda não é dito universalmente que Deus está morto, mas a problemática de Deus existe para vários cristãos e se resume no seguinte: todas as discussões sobre a existência de Deus e sua presença real no mundo são seguidas pela questão que Deus não é mais auto-evidente para o homem moderno. O desafio agora é como interpretar essas expressões negativas e dar a elas um significado positivo. Para Altizer, a questão é:

Por que existe no mundo cristão agora essa noção da morte de Deus? Uma resposta possível é que as pessoas têm aceitado a secularização do mundo ocidental. Secularização é uma palavra que precisa ser explicada... Nós poderíamos descrever secularização como a ruptura do homem com todas as religiões, manifestações místicas, metafísicas e paranormais; depois que o homem tenta explicar o mundo e o homem no mundo examinando as leis do próprio mundo (ciências naturais) e pela análise de sua própria existência (existencialismo) (Murchland, 1967, p. 85)²⁴.

Altizer salienta que o homem primitivo tentou explicar sua existência e o mistério do mundo à sua volta através de histórias mitológicas. Nos mitos, o homem primitivo encontrou a origem de sua crença primitiva e seu conhecimento moral. O pensamento científico aparece e se desenvolve dentro do pensamento metafísico. A metafísica surge de uma insatisfação do homem com a maneira como o mundo se apresentava. A civilização grega tentou resgatar as

²³The “death of God” image points to a style in contemporary theology and philosophy that is usually anti-metaphysical, earnestly moral, and hopefully secular.

²⁴Why is there now in the Christian world this notion of the death of God? One answer is that people have accepted the secularization of the western world. Secularization is a word that needs explaining... We might therefore, for the moment, describe secularization as man’s deliverance from all religious, supernatural, mythical and metaphysical manifestations; after which man tries to explain the world and man-in-the-world by examining the laws proper to this world (natural sciences) and by analyzing his own existence (existentialism)

várias manifestações desse mundo. O que está por trás da aparência da realidade percebida? E assim o metafísico olha para a realidade profunda do ser e para a existência das coisas. Logo, a metafísica cria a separação de dois mundos: o perceptível e sensorial e o extrasensorial ou mundo das essências.

Platão torna-se o exemplo clássico ao apontar que o homem não encontra sentido no mundo visível. Assim, esse mundo refere-se a uma forma invisível da mais alta existência, um mundo ideal que é o mundo real. Nosso mundo é apenas uma sombra da mais alta realidade das idéias. Esta metafísica do mundo e do homem, com variações, determinou inteiramente o pensamento filosófico e teológico do ocidente. Altizer aponta que o cristianismo foi altamente influenciado por essa metafísica e pelo pensamento mítico. Assim, a cultura secular que rejeita o mítico e o metafísico, acaba rejeitando o cristianismo e suas definições de Deus por tornarem-se incompreensíveis. A religião, desse modo, deveria passar por um processo de secularização, deixando de lado o seu lado mítico e fantasioso.

William Hamilton entende a morte de Deus como um acontecimento que marca a indiferença do homem moderno a tudo o que é sagrado. O homem moderno não tem mais afinidade com o sagrado; parece ser frio a toda a liturgia cristã e a tudo o que diz respeito à religião. Hamilton acha que a Igreja não consegue mais falar ao coração do homem moderno. Para ele, a Igreja oferece uma comunhão que não mais interessa às pessoas. Assim ele argumenta:

... em seu país, apenas cerca de 1% da população vai à Igreja, várias pessoas não mais procuram o batismo para seus filhos e em Londres não é incomum encontrar famílias que estão na terceira geração de não freqüentadores de Igreja. O fato é que a cultura Ocidental e a sociedade não são mais cristãs... Assim o homem moderno é secular. Com a promessa da mais alta abundância vindo em seu caminho, ele está contente em estar sozinho no mundo. Este é o porque de Deus estar morto. As pessoas realmente não precisam mais dele... (Murchland, 1967, p. 93)²⁵.

Hamilton descreve a morte de Deus como um fenômeno cultural em que o homem moderno não mais acredita em Deus e não sente mais necessidade Dele. Segundo Hamilton, a maior prova de que Deus está morto na cultura é que o homem não deseja mais provar a sua

²⁵ ...in his country only about 1 per cent of the population goes to church, many no longer seek even baptism for their children, and in London it is not uncommon to find families who are the third generation of the unchurched. The fact is that Western culture and society are no longer Christian...So modern man is secular and happily so. Indeed, with the promise of ever greater abundance coming his way, hes is content to be of this world alone. That is why God is dead. People do not really need Him any more...

existência, como se isso fosse uma demonstração de sua indiferença ao assunto.

Hamilton declara: “Quando o ateísmo e o teísmo são realmente chatos, então isso significa que Deus está morto (Murchland, 1967, p. 95)²⁶.”

Ambos os teólogos, Thomas Altizer e Willian Hamilton em seu livro *A morte de Deus* ligam tal evento a um acontecimento protestante que Nietzsche soube descrever não somente como fato mas também como necessidade para os cristãos. A morte de Deus nesse sentido seria uma aproximação do cristão com o mundo como o querem Hamilton e Altizer. Para eles, ao invés do cristianismo criar uma dualidade entre o cristão e o mundo, deve inserir o cristão no mundo como agente atuante, nos moldes de Cristo. O genuíno cristão não seria aquele que se afasta do mundo, mas aquele que se lança no mundo numa tentativa de alcançar o próximo. Aliás, para os dois teólogos o próximo é o único elo de ligação com Deus deixado por Cristo. Ao interagir com o próximo, o crente se torna genuinamente um cristão. Assim, Altizer e Hamilton defendem uma religião sem Deus, mas com Jesus.

Deus representaria toda a dogmática que afasta o cristianismo da humanidade, enquanto Jesus personifica o humanitarismo cristão que se preocupa com as questões mundanas. A religião sem Deus seria uma religião preocupada com questões éticas e políticas e com fins humanitários, a exemplo de Martin Luther King nos Estados Unidos. A religião sem Deus, na proposta de Altizer e Hamilton não seria uma religião exclusiva, mas inclusiva. Como o querem esses teólogos, o movimento da morte de Deus na teologia envolve dois movimentos: um que se aproxima do mundo e outro que se afasta da religião. Segundo Hamilton:

O homem protestante, para mim, não tem Deus, não tem fé em Deus; e afirma não só a morte de Deus, mas a morte de todas as outras formas de teísmo. No entanto, essencialmente, ele não é um homem que nega. A atitude de quem se afasta de Deus e da religião coexiste com o impulso, mais importante ainda, de aproximação do mundo, da vida no mundo, do interesse pelo próximo que é o representante de Jesus no mundo. Olhemos cuidadosamente para esses dois movimentos: um, que se aproxima do mundo e outro que se afasta da religião (Altizer e Hamilton, 1966, p. 55).

Ao passo que esses autores vêem a morte de Deus como uma proposta a um cristianismo mais ético e humanitário, eles também a entendem como uma constatação na vida do homem moderno. Para Altizer, o acontecimento da morte de Deus deve ser encarado

²⁶When atheism and theism are equally boring then indeed God is dead.

como uma maneira peculiar que o homem moderno enxerga a religião. A morte de Deus é uma experiência própria do homem moderno. Deus está morto na experiência da fé. O teólogo deve reconhecer que o Deus cristão está morto na experiência religiosa. Esse Deus foi reduzido a uma dimensão muito pequena na vida humana e o homem moderno não sabe mais como experimentá-lo.

Altizer argumenta que nenhuma formulação sobre o homem moderno foi melhor do que a doutrina de Nietzsche do eterno retorno. Nessa doutrina nietzschiana do eterno retorno, o homem *post mortem Dei* não reconhece a finitude do tempo de modo que o tempo do mundo é eterno e as possibilidades de acontecimentos e fatos são infinitas. Dessa forma tudo acaba entrando num ciclo de eterna repetição onde tudo o que já aconteceu, acontecerá novamente e assim *ad infinitum*.

Logo, o homem que toma consciência disso deve se conformar com esse mundo e somente com esse. Não deve esperar outro mundo. Essa característica de não esperar nada no além seria a principal característica de um não-cristão. Pelo fato das pessoas já não conseguirem mais olhar para um mundo prometido, a fé cristã parece estar morta e conseqüentemente Deus está morto, para Altizer. Segundo ele:

Também já destacamos que a “morte de Deus” não pode ser encarada como símbolo retórico de outra coisa qualquer. O ser humano realmente sente que não tem Deus, que não crê n'Ele, que o perdeu. Perdeu Deus, deuses e ídolos. Não são apenas alguns poucos neuróticos que sentem isso. Não se trata de uma experiência particular ou introspectiva. A morte de Deus é um acontecimento público na nossa história (Altizer e Hamilton, 1966, p. 66).

Este movimento teológico parece querer derrubar as barreiras da metafísica que cercavam a religião até então. Hamilton e Altizer defendem que o cristianismo tem o dever de desmistificar a religião como propagadora de um mundo “verdadeiro”, como o cristianismo creu por influência do platonismo, como vimos. Para esses teólogos, o mundo que existe e interessa é este e jamais a religião deve funcionar como depreciadora do mundo. Essa oposição que a religião faz ao mundo é o que a afasta do mundo e a torna obsoleta para o homem moderno.

A crítica que Nietzsche fez ao cristianismo como uma religião fantasiosa e que se sustenta sobre enganos psicológicos e depreciação do mundo tem sentido para Hamilton e Altizer e por isso esses teólogos propõem um cristianismo realista e mundano. Não há mais espaço para supertições e mistérios na religião após sucessivas revoluções científicas e a religião deve aprender a lidar com a realidade da existência do mundo sem buscar explicação numa causa externa. Segundo Altizer:

Como protestantes, tentamos trazer a igreja para o meio do mundo e tornamo-nos homens do mundo. E nesse mundo não há necessidade de religião ou de Deus. Não aceitamos a interpretação tradicional de um mundo que é a sombra da realidade, a disfarçar a única realidade eterna. A revolução científica do século XVII tornou inevitável essa atitude de recusa, que se encontra, qual sombra temível, entre nós e a Reforma do século XVI. O mundo da experiência é real, e é necessário e correto que estejamos ativamente ocupados na mudança de seus padrões e estruturas (Altizer e Hamilton, 1966, p. 67).

O sentimento que tais teólogos defendem é um sentimento fraterno que se fortalece quando irmãos perdem um pai. Esse sentimento fraterno que surge em relação ao nosso próximo não decorrente de uma ordenança de amar o próximo, mas como se nada mais existisse além dele.

O humanitarismo proposto e defendido por Altizer e Hamilton não decorre de um humanismo acadêmico, mas do exemplo de Cristo. Assim, eles salientam que a morte de Deus é um fato e que a este fato não deve ser ligado nem um sentimento de tristeza e nem de alegria, mas apenas uma constatação e que mediante esta devemos nos lançar no mundo em busca do nosso próximo como única herança deixada. Segundo eles:

A morte do Deus protestante parece ter invertido a relação usual entre fé e amor, teologia e ética, Deus e o próximo. Do pólo – Deus é fé – deslocamo-nos para uma atitude de amor e interesse pelo próximo, não como consequência do amor de Deus mas, ao contrário, como fruto de uma sensação de perda de Deus. Consideramos que essa sensação deve ser apenas constatada; não é motivo de alegria nem de tristeza, nem tampouco um fato que todas as pessoas devam sentir. Assim, enquanto esperamos, ficamos no mundo ao lado de nosso próximo e do nosso inimigo. Não é somente a expressão – morte de Deus – que nos afasta de um humanismo puramente ateu. Nossa expectativa e o trabalho que fazemos no mundo são cristãos, porque nosso interesse pelo próximo não se originou apenas de disciplinas seculares de caráter psicológico literário e social; provei igualmente de Jesus Cristo e de seus ensinamentos sobre o próximo (Altizer e Hamilton, 1966, pp. 68-69).

Logo, esses teólogos deixam bem claro que a proposta defendida por eles é que a partir da conscientização da morte de Deus, cada cristão deve não apenas ser um imitador de

Jesus, mas se tornar o próprio Jesus. Tal transformação seria experimentada na relação com o próximo. Ora, se a proposta desses teólogos do ateísmo cristão nada mais é que cada cristão se tornar um “Cristo” ao invés de simplesmente ser um seguidor, isso não contradiz a proposta de Nietzsche que numa era pós-cristã cada um deveria tornar-se um espírito livre. E se levarmos em conta que Jesus foi considerado por Nietzsche um espírito livre, ser como ele, como o querem esses teólogos, nada mais é que tornarmo-nos espíritos livres também. Segundo Hamilton e Altizer:

Recordemos agora a forma e conteúdo da parábola do Bom Samaritano. Jesus tem que responder à seguinte pergunta: quem havia sido o próximo? Jesus responde de maneira bem característica: não procures saber quem foi o próximo, sê, tu mesmo o próximo do teu irmão. Relacionando esse texto com o nosso tema poderemos dizer: Não procures por Jesus nas escrituras, na tradição, nos sacramentos, nos filmes de Ingmar Bergman, no mundo que se oculta atrás de um disfarce – sê tu mesmo Jesus. Segundo as palavras de Lutero, transforma-te em Cristo para o teu próximo (Altizer e Hamilton, 1966, p. 70).

Altizer e Hamilton entendem que o cristianismo estava preso no “ser” e na “história” e a única maneira de transcender tais limites seria anunciando a morte do Deus cristão que personifica a alienação do homem (Altizer e Hamilton, 1966, p. 138). Vemos com tudo isso que a proposta desses teólogos é utilizar o anúncio nietzschiano da morte de Deus como uma maneira de renovar a cristandade e tornar o cristianismo mais atual e efetivo num mundo moderno. Como vimos, a proposta de um cristianismo sem Deus e com Cristo visa transformar cada cristão num “Cristo” capaz de agir no mundo transformando sua realidade e auxiliando seu próximo.

Tal proposta tornaria cada cristão um agente no mundo. Se para esses teólogos o cristianismo não deve se limitar a um conjunto de crenças, mas ao contrário, deve constituir-se um conjunto de práticas sociais, o cristão já não pode ser acusado de passividade e decadência.

Inspirados na afirmação nietzschiana, o que Altizer, Hamilton e Vahanian defendem parece estar bastante de acordo com uma concepção alternativa de cristianismo. Da mesma forma, se ser cristão não é ser um seguidor passivo de Cristo, mas um “Cristo” ativo no mundo, isso também concorda com a proposta de Nietzsche que além de constatar a morte de Deus a propõe como modo de desobstruir o caminho para o pleno desenvolvimento humano. Enfim, podemos considerar que ambas as propostas, de Nietzsche e dos teólogos do ateísmo cristão, apontam para a idéia de uma religiosidade ativa, realista e ascendente, como veremos

adiante.

3.2. Uma nova religiosidade em Nietzsche

Após todas as considerações vistas anteriormente resta-nos uma última consideração a ser feita no final deste trabalho. Afinal de contas depois de todas as críticas que Nietzsche faz à religião, resta em Nietzsche algum espaço para algum tipo de religiosidade? Ou Nietzsche se posiciona radicalmente contra qualquer tipo de religiosidade? Será que seria possível que algum sentimento religioso subsistisse às críticas de Nietzsche?

Podemos ver nas críticas que ele faz ao cristianismo o que ele vê de perverso e deturpador na religião. Vimos que Nietzsche vê a compaixão, a fraqueza, a humildade, a benevolência e a complacência que são disseminadas pela religião como resultado de uma deflação da vontade de potência. Assim, as virtudes e hábitos que a religião dissemina são antinaturais e anti-instintivos. Segundo Bruce Ellis Benson, Nietzsche defende que o que o cristianismo chama de “Reino de Deus” é na verdade um sub-mundo, um hospital, um reino subterrâneo, ou seja, um gueto (Benson, 2008, p. 132). Logo, a religião é prejudicial de acordo com o seu grau de calúnia e difamação à vida.

Ora, entendendo isso, podemos facilmente concluir que somente seria possível uma religiosidade que afirmasse os instintos e a natureza, totalmente oposta a tudo o que o cristianismo pregou e ensinou até agora. Mas podemos observar que o modo ascético tipicamente religioso de encarar a vida é um legado judaico-cristão que foi transmitido ao ocidente através da religião. Este mesmo caráter ascético da religião nós não encontramos nas religiões politeístas como na religião greco-romana, por exemplo.

Nestas civilizações tanto quanto em outras que cultivaram uma religiosidade politeísta e um panteão variado, podemos ver que seus deuses eram semelhantes aos humanos com suas virtudes e falhas. Tais deuses representavam os humanos com suas imperfeições naturais e eram suscetíveis à dor, à sexualidade, à ira, à vingança e a toda sorte de coisas que permeiam a vida humana. A idéia que Nietzsche tenta transmitir é que tais deuses faziam com que as pessoas se sentissem mais à vontade diante deles.

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 (GC, p.155).

A idéia de culpa que decorre da noção de pecado era praticamente inexistente em tais sociedades politeístas, pois todos se viam projetados em seus deuses. Enfim, em tais sociedades não havia a idéia de pecado que para Nietzsche foi uma das maiores violações à vida humana, visto que este conceito carrega em si a noção de falha, culpa, reprovação e castigo. O conceito de pecado foi desenvolvido como noção da incapacidade de se alcançar a meta proposta pelo Deus judaico-cristão. Segundo Nietzsche:

O pecado tal como é hoje sentido, em toda parte onde o cristianismo domina ou já dominou, é um sentimento judaico e uma invenção judaica; e, tendo em vista esse pano de fundo de toda a moralidade cristã, o cristianismo, pretendeu, realmente, “judaizar” o mundo inteiro.... “Apenas quando você se arrepende Deus lhe mostra sua graça” - isto seria, para um grego, motivo de risada e irritação; ele diria: “Escravos talvez pensem dessa forma”.... Todo pecado é uma ofensa ao respeito, e nada além disso! Contrição, aviltamento, espojamento no pó - esta é a primeira e última condição para sua graça: a reparação de sua divina honra (GC, pp.152-153).

Parece que qualquer sociedade em qualquer época precisa de divindades nas quais as pessoas possam confiar e esperar. Contudo, se tais divindades são criações da mente humana, gregos e romanos foram muito mais honestos e coerentes ao criarem divindades que personificam as virtudes humanas em grau pleno e servem como arquétipos de conduta, embora não sejam perfeitos, e jamais se mostrem como reprovadores. Já o mesmo não se pode defender na religião judaico-cristã que cria no monoteísmo uma espécie de neurose, onde a individualidade é substituída por um único modelo de conduta e esse modelo é totalmente antinatural. Cria assim uma impossibilidade de alcance da meta proposta e, conseqüentemente, uma frustração crescente, como vimos no capítulo das críticas ao cristianismo como religião de rebanho.

Isso seria o que torna uma religião plausível e outra não para Nietzsche. Levando em consideração a noção de vontade de potência, poderíamos simplesmente resumir dizendo que uma religiosidade aprovada por Nietzsche seria aquela que conserva e dissemina a vontade de potência.

Sendo assim, uma religiosidade com as características vitalistas e anti-niilistas da filosofia nietzschiana seria uma religiosidade possível e até desejável por Nietzsche. Como ele próprio argumenta:

Que em si a concepção de deuses não conduz necessariamente a essa depravação da fantasia que tivemos de considerar por um instante, que existem maneiras mais nobres de se utilizar a invenção de deuses, que não seja para a violação e auto-crucificação do homem, na qual os últimos milênios europeus demonstraram sua mestria - isto se pode felizmente concluir, a todo olhar lançado aos deuses gregos, esses reflexos de homens nobres e senhores de si, nos quais o animal no homem se sentia divinizado e não se dilacerava, não se enraivecia consigo mesmo! Por muito e

muito tempo, esses gregos se utilizaram de seus deuses precisamente para manter afastada a "má consciência", para poder continuar gozando a liberdade da alma: uso contrário, portanto, ao que o cristianismo fez do seu Deus (GM, p.82).

Nietzsche enxergava os gregos como um povo religioso como qualquer outro povo da antiguidade, embora seus tratos com os deuses fossem muito diferentes do relacionamento que o cristão tem com seu Deus. Esse povo não fez de suas paixões algo pervertido e indesejável, mas louvável criando dias especiais em seu calendário para a manifestação de tais comportamentos.

Eles tinham dias para se embebedarem em homenagem a Dionísio e dias para serem dedicados à dança, à orgia e ao canto. Essa liberdade, no entanto, não deixou de fazer da religião grega uma religião organizada. Essa liberdade que o grego sentia diante de seus deuses fazia com que cada um se sentisse à vontade sem nenhum tipo de reprovação. De acordo com Nietzsche:

Talvez não seja mais estranho, para quem contempla o mundo grego, do que descobrir que de quando em quando os gregos davam como que festas a todas as suas paixões e más inclinações naturais, e chegaram a instituir uma espécie de programa oficial festivo do seu demasiado humano: eis o propriamente pagão do seu mundo, pelo cristianismo jamais compreendido, jamais compreensível e sempre combatido e desprezado da maneira mais implacável. - Eles viam esse demasiado humano como inevitável e preferiam, em vez de insultá-lo, dar-lhe uma espécie de direito de segunda categoria, enquadrando-o nos costumes da sociedade e do culto: sim, tudo o que tem poder no ser humano, eles chamavam de divino e inscreviam nos muros de seu céu. Eles não negam o instinto que se expressa nas características más, e sim o enquadram e o limitam a determinados dias e cultos, após inventarem medidas cautelares suficientes para dar àquelas águas selvagens o escoamento mais inócuo possível (HDH II, pp.100-101).

Como vimos na citação acima, a idéia que Nietzsche tinha de uma religião genuína não é a religião como proibição, mas apenas como enquadramento da força do instinto que precisa ser escoada sem causar nenhum infortúnio.

Idéia semelhante, em relação a uma religiosidade alternativa em Nietzsche, parece ser concebida por Vattimo que defende que a morte de Deus não representa o fim do discurso religioso, ao contrário, abre a possibilidade de um novo começo para a religião. Uma religião pós-morte de Deus seria uma religião livre dos dogmas da metafísica e da escolástica, talvez uma religião mais pessoal, transcendente e vitalista que não veria nenhuma necessidade de se justificar teológica e filosoficamente. Segundo Vattimo:

...hoje parece que um dos principais efeitos filosóficos da morte do Deus metafísico e do descrédito geral, ou quase, em que caiu todo o tipo de fundamento filosófico, foi justamente o de ter criado um terreno fértil para uma possibilidade renovada da experiência religiosa (Vattimo, 2004, p.25).

Em seu livro, Vattimo narra sua experiência pessoal com autores que ele chama de anti-modernos como Heidegger e Nietzsche, defendendo que a leitura de tais pensadores ao invés de o afastar da religião fez com que enxergasse uma nova abertura para uma religiosidade. Assim, Vattimo escreve:

E foi justamente através desses autores que são não apenas anti-modernos, mas também - sobretudo Nietzsche - anticristãos, que fui reconduzido, paradoxalmente, a fé cristã ou a algo que se parece muito com ela (Vattimo, 2004, p. 9).

Vattimo acredita que para Nietzsche a religiosidade que foi superada com a morte de Deus e que ainda deve ser combatida é a religião onde a moralidade é colocada como principal atributo divino fazendo com que a vontade de potência seja desmotivada no homem. O niilismo positivo, ou seja, a transvaloração de valores proposta por Nietzsche seria compatível com uma religiosidade amoral e instintiva.

Essa religiosidade vitalista seria uma religiosidade panteísta visto que o sagrado permearia tudo o que está ao redor do homem (Vattimo, 2004, p.19). Uma religião nos moldes nietzschianos não teria o papel de “religar” como o quer a religião tradicional, mas teria o dever de divinizar o homem e sua conduta, elevando suas características mais humanas a um nível divino.

O ateísmo que até então tinha obtido êxito contra a religião tradicional, institucionalizada e moralista, perderia seu alvo, pois o mistério da fé voltaria a reinar numa religião pós-morte de Deus. Como o próprio Vattimo defende “...de forma muito mais radical, o fim da metafísica e a morte do Deus moral liquidaram as bases filosóficas do ateísmo” (Vattimo, 2004, p.27).

Assim, Vattimo acredita que a morte de Deus como Nietzsche a propõe abre espaço para a possibilidade de uma experiência religiosa renovada longe dos dogmas da metafísica. E o Deus que morre no anúncio nietzschiano nada mais é que o Deus moral da tradição ocidental, que analisamos no primeiro capítulo desse trabalho.

Até aqui, delineeii dois aspectos salientes da morte de Deus...tentei mostrar como o fim da metafísica, vista como crença em uma ordem fundada, estável, necessária, e

objetivamente cognitiva do ser, foi acompanhado, no pensamento e na prática social, pela morte do Deus moral, do Deus dos filósofos, mas, também, por um renascimento do sacro em muitíssimas formas (Vattimo, 2004, p. 33).

Giles Fraser em sua obra *Redeeming Nietzsche – On the piety of unbelief* defende que Nietzsche mantinha uma dupla face em suas obras, sendo uma delas a sua face mais conhecida, ou seja, como “ateísta” quando faz suas críticas à religião e ao cristianismo. Mas sua face menos conhecida é a que Fraser chama de “santa”, atribuindo isso à herança luterana que recebeu de sua família e de seus mestres.

Nietzsche não esconde em suas obras o que Fraser denomina de obsessão pela salvação. Desde sua infância, Nietzsche era obsecado pela salvação humana que acreditava ser suficiente no cristianismo. Nietzsche se destacava entre seus colegas na escola por ler a bíblia e ter um excelente comportamento, fazendo com que seus companheiros o apelidassem de pequeno pastor.

Mas a partir de sua adolescência vê que a salvação proposta pelo cristianismo não era genuína e que consistia numa liberdade em troca de muita escravidão, segundo ele. Para Nietzsche, essa liberdade que o cristianismo oferece tem um preço muito alto e este preço consistia na desvalorização desta vida. É justamente na sua juventude que começa a desenvolver suas idéias anti-cristãs que mais tarde o tornaram conhecido. No entanto, mesmo Nietzsche se destacando como um grande ateísta, suas críticas mostram claramente sua formação pietista e sua constante preocupação com a salvação humana, que persiste desde sua infância cristã.

Giles Fraser defende que muitos fatos foram decisivos na infância de Nietzsche e que o influenciaram na sua formação como pensador. A morte de seu pai quando tinha apenas cinco anos de idade cria na mente do jovem Nietzsche uma imagem idolatrada e paradigmática que o influenciou por toda sua vida. Nietzsche sempre sonhou em ser como seu pai era, um pastor. Aliás, essa ascendência não vinha somente de seu pai, mas também de seus avós e também do rigor religioso em que foi criado por sua avó, sua mãe e sua irmã. Ou seja, o cristianismo estava atrelado a Nietzsche mais do que se possa imaginar.

Assim, Nietzsche vê na ruptura com o cristianismo não apenas uma forma de criticar e expor sua insatisfação com a doutrina cristã, mas também a possibilidade de criar uma identidade própria. Identidade essa livre da influência dos ídolos de sua vida. Segundo Fraser:

O ateísmo significou a chance de definir uma identidade para ele mesmo, preferindo isso do que buscar sempre ser uma cópia de seu pai, como queriam sua mãe, irmã e avó. Mas assim como o ateísmo representou uma tremenda emancipação, a ausência de Deus, bem como a ausência do pai (ambos mortos agora), continuaram a manifestar-se na vida de Nietzsche (Fraser, 2002, p. 43)²⁷.

O que Giles Fraser defende é que a filosofia de Friedrich Nietzsche não foi algo teórico e impessoal, mas uma filosofia de sua própria vida, sua própria existência. Assim, o argumento básico de Fraser em relação à postura contra-cristã de Nietzsche é que desde sua infância ele era obsecado pela questão soteriológica e a partir daí toda sua obra consiste em experimentos relacionados à salvação humana. Nietzsche não apenas critica e derruba os ídolos levantados pelo cristianismo, mas também cria uma alternativa à “salvação” que julga ser mais coerente com a existência humana. Nietzsche claramente reconhece o instinto religioso que é inerente ao indivíduo, porém se posiciona contra a proposta que o cristianismo faz a este instinto (Fraser, 2002, p.2). Nietzsche pretende explorar o instinto religioso operando uma reviravolta de valores e rejeitando a proposta cristã de salvação.

Fraser aponta que a formação luterana que Nietzsche recebeu de sua família foi decisiva na concepção que ele fazia da teologia. Sua concepção de teologia é especificamente uma concepção luterana. Seus ataques são ataques direcionados à teologia de Lutero.

Como tratamos anteriormente e Fraser defende, Lutero fez da teologia prioritariamente uma soteriologia. Para Lutero, o que realmente importava na religião e na teologia não eram os questionamentos filosóficos sobre a existência de Deus, ou as características do ser. Aliás, Lutero defendia que a razão era a prostituta do diabo e que este usava a razão como último reduto para tentar subverter o plano divino da salvação.

Assim, Lutero não se preocupava com as indagações de filósofos pagãos como Aristóteles e via a escolástica como uma armadilha do diabo. A única coisa que realmente

²⁷Atheism meant the chance to define an identity for himself rather than seeking always to be a copy of his father, as, it seemed, his mother and sister and grandmother all wanted. But just as Nietzsche's atheism represented a tremendous emancipation, the absence of God, just like absence of his father (both now dead), continued to manifest themselves in Nietzsche's life.

interessava no estudo da teologia e na religião como um todo era a questão da salvação humana, ou seja, a questão soteriológica. Segundo Fraser:

A revolução teológica iniciada por Lutero é um esforço em encontrar a teologia na soteriologia. Com Lutero, a teologia é reinventada como soteriologia. A teologia não é sobre questões abstratas da existência ou natureza de Deus, nada deve fazer com os debates escolásticos sobre a natureza da substância divina, ou o que significa Deus ser chamado o “primeiro motor”, ou da natureza da alma como forma, etc. - ainda menos com quantos anjos podem dançar sobre um alfinete – a teologia é sobre a salvação humana (Fraser, 2002, p. 34)²⁸.

Essa concepção teológica é a mesma concepção que Nietzsche herda e que permeia suas críticas. Pois, como vimos na passagem do homem louco que corre pelo mercado anunciando que Deus está morto, para Nietzsche, a questão da morte de Deus em momento nenhum está relacionada à não-existência de Deus, mas à queda deste fundamento e sua ineficiência como salvação para a humanidade.

Vemos em suas obras que Nietzsche não está preocupado prioritariamente com a filosofia como epistemologia, ou como Teoria do Conhecimento ou como filosofia da linguagem, mas se preocupa com a filosofia como uma ferramenta capaz de criar uma salvação alternativa para a humanidade numa era pós morte de Deus (Fraser, 2002, p.2). Assim, sua filosofia é principalmente uma filosofia da existência. Fraser salienta não somente o aspecto teológico considerado por Nietzsche, mas outro ponto importante é a questão da *praxis* cristã.

Nietzsche em suas críticas ao cristianismo, principalmente em sua obra *O Anti-cristo*, faz inúmeras críticas à tradição cristã. Esta tradição pode ser entendida como a tradição criada pela igreja e transmitida ao longo dos séculos à cristandade. Segundo Nietzsche, esse cristianismo se tornou prioritariamente moralista e conseqüentemente hipócrita como vimos no capítulo segundo deste trabalho. O interessante é que Nietzsche critica o cristianismo, mas isenta Jesus de suas críticas como vimos anteriormente. Isso se deve à despreensão que havia

²⁸The theological revolution begun by Luther has, at its core, an attempt to found theology upon soteriology. With Luther, theology is re-invented as soteriology. Theology is not about abstract questions of God's existence or nature, it must have nothing to do with scholastic debates over the nature of divine “substance”, of what it means to call God the “prime mover”, of the nature of the soul as “form”, etc. - still less with how many angels can dance on a pin – theology is about human salvation.

no coração de Jesus e ao fato deste dar ênfase a prática altruísta deixando de lado os preconceitos morais.

Nietzsche desta forma entende o cristianismo autêntico como uma prática e não como uma prescrição de juízos morais que em nada elevam a vida. Ser cristão para ele é viver como viveu Cristo, ou seja, viver para além do bem e do mal; viver inocentemente como Adão e Eva o faziam no paraíso antes de comer do fruto que lhes abriu os olhos para o bem e o mal.

Esta simpatia pela prática cristã demonstrada por Nietzsche é defendida por Fraser como mais um dos aspectos na obra de Nietzsche que demonstrariam a possibilidade de uma religiosidade alternativa. Parece possível que Nietzsche fosse favorável a um cristianismo que desse ênfase à prática da piedade como regra de conduta ao invés de um cristianismo julgador, hipócrita e moralista. Assim, Fraser defende:

A ênfase sobre a prática da piedade teve um poderoso efeito sobre o entendimento de Nietzsche de cristianismo e já no centro de uma de suas mais enfáticas denúncias do cristianismo no *O Anticristo* ele encontra espaço para um ponto que parece sugerir uma forma de cristianismo com a qual ele é instintivamente simpático: ...o distintivo do cristão: apenas a prática cristã, uma vida tal como a viveu aquele que morreu na cruz é cristã...Já hoje, tal vida é possível e para certos homens até necessária: o cristianismo genuinamente primitivo será possível em todos os tempos...Não uma crença, mas uma prática (ANT 39) (Fraser, 2002, p. 41)²⁹.

Segundo esta citação de Nietzsche, a prática genuinamente cristã, a qual está isenta de qualquer crítica de sua parte, não é um ideal a ser seguido, mas um modelo de prática possível em qualquer época e distintivo daqueles que são verdadeiramente cristãos. Podemos ver aqui que esse cristianismo que ele chama de genuíno tal como o viveu Jesus é o que caracteriza o cristão e não suas crenças em preconceitos morais. Tal cristianismo seria uma religiosidade possível e defendida por Nietzsche.

Fraser também observa que Nietzsche durante sua juventude sempre foi tentado a classificar as grandes personalidades históricas como heróis ou vilões. Numa lista elaborada por ele em 1875 dos grandes alemães, ele inclui Lutero entre Wagner, Schopenhauer, Goethe

²⁹This emphasis on praxis pietatis had a powerful effect on Nietzsche's understanding of Christianity and even in the midst of one of his most emphatic denunciations of Christianity in *The Anti-Christ* he finds space for a cave at which seems to suggest a form of a Christianity with which he is instinctively sympathetic: ...the distinguishing characteristic of the Christian: only Christian practice, a life such as he who died on the Cross lived, is Christian...Even today such a life is possible, for certain men even necessary: genuine primitive Christianity will be possible at all times... Not a belief but a doing (ANT 39).

e Schiller que considerava fazer parte dos grandes alemães que contribuíram significativamente com a história.

Apenas mais tarde com sua ruptura com o cristianismo é que Nietzsche passa a considerar Lutero tanto quanto Wagner não mais heróis e sim vilões por estarem associados ao cristianismo. Aliás, traço marcante em Nietzsche é sua característica de criticar aqueles pelos quais nutre algum tipo de admiração. Segundo Fraser:

Desde o início à metade dos anos de 1870 Nietzsche produziu um número de listas dos “Grandes alemães”. Sua lista de heróis em 1872 se tornou inalterável em 1875: Lutero, Goethe, Schiller, Schopenhauer, Beethoven, Wagner. Sempre tentado a ver figuras históricas como ou heróis ou vilões, Nietzsche via Lutero, neste período ao menos, com um herói. A transição de Lutero de herói para vilão acontece no mesmo tempo em que Nietzsche rompe com Wagner, e está conectado com isso sem dúvida. A ruptura de Nietzsche com Wagner faz com que Nietzsche repense sua estima pela reforma... O que eu quero sugerir é que o modo luterano de conceber a teologia tem uma influência geral sobre o entendimento de teologia de Nietzsche. Embora haja um número considerável de ressalvas, o que eu quero sugerir é que o paradigma pelo qual Nietzsche pensa a questão de Deus é amplamente o paradigma teológico herdado de Lutero (Fraser, 2002, pp. 33-34)³⁰.

Ora, a ruptura que Nietzsche teve com Lutero, bem como com o pietismo luterano e o cristianismo parece ser causada por uma ruptura com aquilo que segundo Nietzsche teria causado a decadência da humanidade, ou seja, os preconceitos morais.

Na própria metáfora de Adão e Eva, eles são tentados a comer o fruto da árvore do bem e do mal tendo os olhos abertos depois disso e enxergando o mundo através desses preconceitos. Assim, segundo a tradição judaico-cristã, se deu a queda da espécie humana, por meio do bem e do mal (Fraser, 2002, p.5).

A filosofia da fase madura e positiva de Nietzsche tenta estar para além dos conceitos de bem e mal e tenta alcançar a inocência perdida tornando-se criança novamente, como ensina Zaratustra. Logo, o que Giles Fraser defende é que Nietzsche apesar de suas críticas

³⁰In the early to mid 1870s Nietzsche produced a number of lists of “German greats”. His list of Heroes in 1872 was unchanged in 1875: Luther, Goethe, Schiller, Schopenhauer, Beethoven, Wagner. Always tempted to see historical figures as either heroes or villains, Nietzsche saw Luther, in this period at least, as a hero. Luther's transition from hero to villain comes about at the same time as Nietzsche's break with Wagner, and is, no doubt, connected with it. Nietzsche's fall out with Wagner prompted Nietzsche to re-thought, so too Nietzsche's estimation of the reformation (with which it is connected in his mind)... What I want to suggest is that the way Luther conceives of theology, of what the theological task is all about and how it is to be conducted, has a general though pervasive influence upon Nietzsche's understanding of theology. Though there are a number of important qualifications, I want to suggest that the paradigm from which Nietzsche thinks the question of God is largely that which is bequeathed by Luther.

ateístas reconhece o instinto religioso que existe no indivíduo. Instinto esse que ele próprio conhecia bem, mas que dizia não à proposta do teísmo judaico-cristão. Por isso, toda a filosofia de Nietzsche parece ser, segundo Fraser, uma alternativa criada ao instinto religioso do indivíduo vivendo numa era pós-teísta.

Essa alternativa de salvação criada por Nietzsche não é uma teologia a mais criada ou reformada por Nietzsche, mas apesar de usar conceitos que se aproximam em muito dos conceitos cristãos é uma filosofia que cria conceitos leais aos instintos telúricos sem jamais depreciar a vida e o mundo por causa de uma metafísica fundada em características do além.

Fraser cita o comentador de Nietzsche, R. J. Hollingdale, e argumenta que uma das características marcantes na teologia luterana é a aceitação dos fatos como fazendo parte de um destino inalterável. O que acontece, acontece mediante a vontade e permissão divina sem ser pertinente ao indivíduo questionar qualquer coisa, mas cabendo a ele apenas aceitar. Essa característica do pietismo luterano teria uma grande influência no conceito nietzschiano de *amor fati*. Hollingdale argumenta que não apenas este conceito nietzschiano teria sido influenciado pela formação pietista de Nietzsche, mas também outros conceitos. Assim, a idéia de vida eterna influenciaria o conceito de eterno retorno; o dizer “sim” mesmo na adversidade seria influenciado pelo “toma a sua cruz e segue-me” do cristianismo e a própria idéia de ultra-homem seria uma variação da noção de Deus concebida pelo cristão. Ou seja, não apenas estes conceitos, mas também muitas outras coisas presentes na filosofia de Nietzsche lembram claramente a inegável influência cristã na formação e pensamento deste filósofo. Segundo Fraser:

Em sua introdução ao *Assim falou Zaratustra*, R. J. Hollingdale busca traçar paralelos entre alguns temas básicos do livro e a teologia do pietismo luterano o qual ele observou formar as bases das primeiras idéias de Nietzsche. Hollingdale defende que o ensino do pietismo luterano é antes de tudo daqueles eventos da vida que são desejados e que é desejado que as coisas devam ser tais como elas são. Isto formou as bases da concepção Nietzschiana de *amor fati*... Hollingdale continua a ilustrar os paralelos entre algumas idéias-chave do *Zaratustra* e o Luteranismo. Se *amor fati* é um equivalente nietzschiano ao “*assim seja feito*”, o eterno retorno é a fórmula extrema da afirmação da vida, fortemente influenciado pelos conceitos cristãos de vida eterna e natureza imutável de Deus: o que é, é agora e será para sempre. Semelhantemente a vontade de poder: o correspondente conceito cristão é que a natureza degenerada redimida pela força da graça de Deus. O “viver perigosamente de Nietzsche tem seu correspondente no “tome sua cruz e siga-me”, e o grande meio-dia é o desenvolvimento da idéia cristã de “segunda vinda”. Finalmente, em relação à idéia de *Übermensch*, Hollingdale sugere: O que o cristão diz de Deus,

Nietzsche diz aproximadamente nas mesmas palavras do Ultra-homem, nomeadamente: Teu é o reino, o poder e a glória para todo o sempre (Fraser, 2002, p. 40)³¹.

Sendo assim, vemos em Nietzsche uma grande influência do cristianismo e principalmente da teologia e pietismo luteranos sobre seu pensamento. Mas afinal de contas, se Nietzsche carregava ainda consigo alguns traços do cristianismo, e se ele próprio demonstrava simpatia por um determinado tipo de religiosidade alternativa, que religiosidade seria essa?

Como vimos anteriormente, Fraser defende a idéia que o que incomodava Nietzsche na religiosidade tradicional do cristianismo era sua fundamentação metafísica. Segundo Fraser, a metafísica na qual o cristianismo fundamentava suas crenças era uma metafísica caluniadora e propagandista e obtinha seu êxito através da hipervalorização do além sobre o aquém. Assim, a idéia de salvação, criada e propagada pelo cristianismo, no fundo esconde uma das maiores perversões possíveis. A idéia de salvação cria a expectativa de um outro mundo que é melhor que este. Consequentemente, este mundo passa a ocupar um lugar secundário na vida do cristão que guia sua existência baseado num mero ideal de sua mente. Este mundo torna-se então apenas um esboço e adquire seu sentido somente através deste outro mundo imaginário.

O que Nietzsche quer propor é uma religiosidade com valores mundanos e que não necessite de nenhuma fonte externa para dar sentido à vida e à existência. Logo, como vimos, inspirado no cristianismo, ele cria conceitos em sua filosofia que são análogos aos conceitos

³¹In his introduction to *Thus Spoke Zarathustra* R.J. Hollingdale seeks to draw out the parallels between some the basic themes of the book and the theology of Lutheran Pietism which he notes formed the basis of the Nietzsche's "earliest ideas". Hollingdale claims "The teaching of Lutheran Pietism is before all that the events of life are divinely willed and that it is impiety to desire that things should be other than they are. This takes to have formed the basis of Nietzsche's conception of *amor fati*... Hollingdale goes on to illustrate parallels between a number of the key ideas of *Thus Spoke Zarathustra* and Lutheranism. If *amor fati* is Nietzsche's equivalent to "thy will be done", the eternal recurrence is "the extremist formula of life affirmation, strongly influenced by Christian concepts of eternal life and the unalterable nature of God: what is, "is now and ever shall be, world without end". Likewise the will to power: The corresponding Christian conception is that unregenerate nature redeemed by the force of God's grace." Nietzsche's injunction "Live dangerously" has its equivalent in Christ's insistence that one must "Take up one's Cross and follow me", and the "Great noontide" is a development of the Christian idea of the second coming. Finally, in addressing the idea of the *Übermensch*, Hollingdale suggest: What the Christian says of God, Nietzsche says in every nearly the same words of the Superman, namely: Thine is the Kingdom, and the power, and the glory, for ever and ever.

cristãos, mas que se diferenciam por não se fundamentarem na metafísica que o cristianismo se apóia. Fraser argumenta em relação a isso:

Sua mensagem é certamente que nós devemos desistir de todas as nossas esperanças e vivermos a vida como ela é. Por outro lado, a salvação é um esforço de imaginar que há alguma outra forma de vida para nós termos, uma vida livre das restrições do corpo, uma vida sem dor, sem velhice e sem morte. Estas são fantasias perigosas pois elas propõe que nossa corporeidade é algo vergonhoso e está em segundo lugar. A salvação necessariamente deprecia o mundo em que vivemos e nos encoraja a não dar valor à vida humana para que não façamos caso dela... (Fraser, 2002, p. 72)³².

A morte de Deus não é suficiente. A mensagem de Nietzsche não é apenas que não há um Deus, mas que qualquer idéia de que a vida humana requer algum fonte externa de sentido para si é falsa e degradante. Sua mensagem não é uma alternativa soteriológica, mas uma negação que a salvação seja possível ou necessária (Fraser, 2002, p. 73)³³.

Assim, a morte de Deus na filosofia de Nietzsche aparece como uma ruptura com essa fundamentação metafísica da religião. Qualquer religiosidade que rompa com essa metafísica pode ser considerada aceitável e plausível no pensamento de Nietzsche. O pensador Nietzsche não acaba com todas as possibilidades de uma religião, mas quer apenas demonstrar os perigos de uma fundamentação metafísica e moral do sentimento religioso. Eberhard Jüngel, citado por Fraser, apresenta em sua obra *God as The Mystery of the World* em relação ao ateísmo nietzschiano o seguinte:

Assim, o ateísmo é a rejeição da idéia de um Deus que é inacessível aos seres humanos e está acima deles e que não intersecciona com a humanidade em ponto algum. Na descrição de Jüngel do ateísmo de Nietzsche, ele rejeita o deus dos metafísicos, especialmente o deus de Descartes e como tal deve ser apoiado (Fraser, 2002, p.12)³⁴.

Embora Fraser concorde que o Deus derrubado por Nietzsche é um ídolo que é a metonímia que personifica a moralidade e a metafísica herdadas por nós, o significado da morte de Deus é bastante amplo e vai além disso. Para Fraser, esse enunciado já nasce cheio

³²His message is surely that we must give up all hopes of being saved and that we must find the courage to live life as it is. Salvation, on the other hand, is the attempt to imagine that there is some other form of life for us to have, a life free from the restrictions of embodiment, a life without pain, without growing old and without death. These, however, are profoundly damaging fantasies, for they are prompted and sustained by the thought that our bodily humanity is something second best, something positively shameful. Salvation necessarily disparages the world in which we live and encourages a sense of human worthlessness in order to make a case for itself..

³³The “death of God” is not enough. Nietzsche's message is not just that there is no God, but that the very idea that human life requires some source of meaning external to itself is both false and ultimately degrading. His is not an alternative soteriology, but a denial that salvation is either possible or necessary.

³⁴Thus a-theism, in rejecting the idea of a God who is over and above human beings and who does not intersect with humanity at any point, is to be cautiously applauded. On Jüngel's account Nietzsche's atheism amounts to a rejection of the God of the metaphysicians, the God of Descartes especially, and as such is to be commended.

de significado e a cada interpretação dada por algum pensador, um novo sentido lhe é adicionado. A morte de Deus representaria o crepúsculo dos ídolos erigidos pelo ocidente ao longo de dois mil anos de história (Fraser, 2002, pp. 19-20). Mas isso não significa o fim de outro tipo de religiosidade.

Bruce Ellis Benson também tem uma opinião semelhante em relação a uma religiosidade alternativa em Nietzsche. Em seu livro *Pious Nietzsche – Decadence and Dionysian Faith*, Benson é bastante claro a respeito da relação de Nietzsche com a religião. Como afirmamos acima e Benson concorda, Nietzsche não condena qualquer tipo de fé, mas em especial o que Benson chama de “fé da decadência”. Essa fé da decadência é a fé cujos dogmas são apoiados na negação e desvalorização da vida.

Benson defende como Vattimo que a morte do Deus cristão ao invés de fechar completamente a possibilidade para qualquer religiosidade abre espaço para que outros deuses surjam. E esta é a intenção de Nietzsche, segundo Benson. Nietzsche ao anunciar a morte de Deus cria a possibilidade de surgimento de novos deuses fora do modelo cristão. Assim no *Assim falou Zaratustra* Nietzsche afirma que só poderia acreditar em um deus que soubesse “dançar”. A “dança” aqui representa toda a alegria e vivacidade que envolve a existência. Somente um deus que soubesse lidar perfeitamente bem com a vida poderia ser aceito por Nietzsche. Um deus dançarino, alegre e afirmador é o que Nietzsche quer. E esse arquétipo de deus ele encontra em Dionísio. Assim, segundo Benson, Dionísio representa tudo o que seria necessário numa divindade para uma época pós-teística. Eis o que Dionísio representa para Nietzsche:

Primeiro, Nietzsche não verdadeiramente sem deus. De fato, seu anúncio da morte de Deus abre um novo espaço para novos deuses. Ele diz a si: “Quantos deuses ainda são possíveis!” (WP 1038). Para Nietzsche, este novo deus na verdade é muito antigo – Dionísio... Quando Nietzsche escreve, “eu apenas creria num deus que soubesse dançar” (AFZ I, “Lendo e escrevendo”), parece que ele encontrou um novo “deus” em Dioniso (Benson, 2008, p. 190-191)³⁵.

Segundo Benson, Nietzsche vê no cristianismo fundado por Paulo esse tipo de fé da

³⁵ First, Nietzsche is not truly godless. In fact, his announcement of the death of God allows for a new space for new gods. He himself says: “how many new gods are still possible!” (WP 1038). For Nietzsche, this new God is actually a very old one – Dionysus...When Nietzsche writes, “I would believe only in a God who knew how to dance” (AFZ I “Reading and writing”), it seems as if he has found his “god” in Dionysus.

decadência. De modo semelhante a Fraser, Benson faz uma análise das motivações que teriam levado Paulo a moldar o cristianismo tal qual o conhecemos hoje.

Benson defende que Nietzsche foi um grande admirador de Lutero, e enxergou nele uma verdadeira obsessão pela santidade religiosa. Lutero era obsecado por sua pecaminosidade e torna-se até monge a fim de alcançar seu ideal. Semelhantemente, Paulo era um fariseu obsecado pela santidade que jamais conseguiu encontrar no judaísmo. Essa santidade que almejavam, mas se sentiam frustrados por não alcançá-la levou-os a um sentimento de ira que se manifesta na fundação de uma nova doutrina. Assim, tanto o cristianismo como o protestantismo teriam surgido de uma mágoa e frustração de seus fundadores.

Para Benson, Nietzsche vê em Paulo o “disangelista” que fez do cristianismo um reduto de fracos, e que espalhou por todo o ocidente os valores da decadência como vimos no capítulo II. Por conseguinte, Nietzsche cria uma contra-doutrina como resposta à decadência disseminada pelo cristianismo. A essa contra-doutrina ele denomina “Dionisíaca”.

Segundo Benson, Nietzsche escolhe a imagem de Dioníso, deus grego do vinho, por ser antítese da doutrina ascética e moralista que o cristianismo prega. Dioníso se caracteriza na obra de Nietzsche como um deus que se manifesta na vida, através da força, da natureza e da concordância com tudo o que existe, seja bom ou mal.

Dioníso é usado por Nietzsche como o símbolo máximo da vontade de potência que permeia a natureza humana, e para Dioníso a única regra é afirmar a vida tal qual ela é. Ao contrário do cristianismo, a fé dionisíaca vê a vida como sagrada e em nenhuma hipótese deve ser negada. Benson define o dionisíaco em Nietzsche da seguinte forma:

Todas as partes dessa passagem são necessárias para compreender um exemplo de fé dionisíaca. Que nós devemos ser capazes de aceitar tudo o que acontece é apenas possível sobre bases dessa fé dionisíaca. Tal fé é caracterizada por um fatalismo “alegre e confiante”. É uma completa confiança na vida, uma confiança que torna tudo na vida sagrado (Benson, 2008, p. 194)³⁶.

³⁶All of this parts of this passage are necessary to comprehend the exemplar of Dionysian faith. That one is able to accept all that happens is only possible on the basis of this Dionysian faith. Such a faith is characterized by a “glad and trusting fatalism”. It is a complete trust in life, in which all of life is sacred.

Benson, assim, associa a Nietzsche o que ele chama de fé dionisíaca. Essa fé em Nietzsche não seria a fé num deus propriamente dito, mas uma fé totalmente sem dogmas e que se manifesta na aceitação plena da vida e da existência. Viver essa fé dionisíaca é dizer sim à vida e a tudo. É a plena manifestação do *amor fati* e a plena compreensão do eterno retorno propostos por Nietzsche.

Ao propor uma fé dionisíaca, Nietzsche não se posiciona radicalmente contra qualquer fé ou religiosidade, mas contra a fé que é fundada sobre valores de fraqueza. Uma fé dionisíaca seria uma fé como qualquer outra, mas apoiada sobre valores de força, superação e aceitação.

A esse respeito, Nietzsche já demonstra uma preferência pelo Antigo Testamento sobre o Novo Testamento. Segundo Benson, para Nietzsche os judeus do Antigo Testamento são um povo forte e que vivia a fé num Deus poderoso e guerreiro. Isso Nietzsche aponta no período em que Israel foi governado por Juízes e Reis. No entanto, quando Israel passa a ser governado por sacerdotes e guiado por profetas, o Deus todo-poderoso se transforma num Deus moral e assim começa a decadência do povo hebreu pós-exílio. Assim, segundo Benson:

Contudo, Nietzsche não é contra a religião em si. Ele na verdade diz coisas que são elogios ao judaísmo, ao menos em sua forma inicial. Interessantemente Nietzsche pensa que “os judeus são a antítese de todos os decadentes” (AC 24) e ele tinha um alto respeito pelo Antigo Testamento. Enquanto ele diz “eu não tenho amor pelo Novo Testamento”, ele continua declarando: “Eu tiro meu chapéu para o Antigo Testamento! Nele eu vejo grandes seres humanos, uma paisagem heróica, e algo mais raro sobre a terra, a incomparável inocência do coração forte” (Benson, 2008, p. 126)³⁷.

Assim, através dessas passagens nós podemos observar que a religião dos judeus pré-exílio foi bastante elogiada e admirada por Nietzsche. Também vimos que Nietzsche é favorável a uma fé dionisíaca e esta fé ele a propõe como forma de afirmar a vida.

Inegavelmente, para Nietzsche o que corrompe a crença religiosa teísta é sua fundamentação metafísica e moral. Para Nietzsche, uma religião está corrompida quando

³⁷Yet Nietzsche is not simply against religion per se. He actually says things that are quite complimentary about judaism, at least in its early form. Interestingly enough, Nietzsche thinks that “the jews are the antithesis of all decadents” (AC 24), and he has high respect for the Old Testament. While he says “I have no love for the New Testament”, he goes to proclaim: “I take my hat off to the Old Testament! In it I see great human beings, a heroic landscape, and something most rare on earth, the incomparable naïveté of the strong heart”.

passa a negar os valores naturais de força e instinto e nega a existência mundana como algo absurdo. E isso é o que Paulo fez no cristianismo, fundou uma religião tipicamente moral e dogmática. Segundo Benson, Nietzsche enxerga nessa atitude de Paulo uma maneira de se vingar da Lei mosaica que só lhe causara frustração. Frustração essa decorrente da impossibilidade de se alcançar a santidade dentro da Lei judaica.

Uma hipótese levantada por Benson em sua obra acerca de Paulo é que após Nietzsche criticar tanto o apóstolo, resta-nos uma dúvida. O quanto da caricatura de Paulo criada por Nietzsche diz respeito ao próprio Nietzsche?

Como vimos, para Nietzsche, Paulo nada mais era que um religioso judeu obsecado pela santidade e inconformado com sua pecaminosidade. Assim, ele encontrou no movimento cristão uma oportunidade de se vingar da lei mosaica que ele tanto odiava. No entanto, como Benson observa, a interpretação de Paulo criada por Nietzsche surge da junção de três elementos que seriam: uma leitura ortodoxa das epístolas de Paulo, uma leitura distorcida das mesmas e uma psicologia de Paulo inventada por Nietzsche. Nas palavras de Benson:

O retrato de Paulo de Nietzsche é composto de (1) uma leitura mais ou menos “ortodoxa” dos escritos de Paulo, (2) uma leitura altamente distorcida daqueles escritos, e (3) uma “psicologia” de Paulo inventada pelo próprio Nietzsche. O resultado não é simplesmente que nós somos incapazes de confiar no que Nietzsche diz sobre Paulo, mas também que nós começamos a querer saber o quanto da descrição de Paulo feita por Nietzsche não é realmente uma decrição de si mesmo (Benson, 2008, p. 134)³⁸.

Benson assim questiona até que ponto essa psicologia de Paulo inventada por Nietzsche não seria sua própria caricatura? Seria o apóstolo uma projeção do próprio Nietzsche que era obsecado pela salvação? Estaria Nietzsche insatisfeito com a lei cristã e gostaria de operar uma reviravolta de valores no cristianismo por meio da fé dionisíaca? Benson levanta uma possibilidade muito interessante e que neste caso desfaz a imagem de Nietzsche como crítico de Paulo e o aproxima do apóstolo. Mais uma possibilidade de entender Nietzsche surge nesta hipótese e mais uma vez é demonstrado que a religiosidade cristã acompanha Nietzsche mesmo em suas críticas.

³⁸Nietzsche's portrait of Paul is thus composed of (1) a more or less “orthodox” reading of writings of Paul, (2) a highly distorted reading of those writings, and (3) Nietzsche's own invented “psychology” of Paul. The result is not simply that one is unable to trust what Nietzsche says about Paul but also that one begins to wonder how much of Nietzsche's account of Paul is really about himself.

Outra semelhança entre Paulo e Nietzsche é que embora o filósofo queira ser um afirmador e acuse o apóstolo de ser um negador não é bem isso que Paulo queria ser, pois o apóstolo expressa na segunda epístola aos coríntios seu caráter afirmativo mesmo diante da adversidade. Como Benson escreve:

De fato, Badiou corretamente nos mostra que a mensagem de Paulo é fortemente afirmativa, pois Paulo escreve: “Para o filho de Deus, Jesus Cristo, que foi proclamado entre vós por Silvanus, Timóteo e eu, não foi “Sim e Não”; mas nEle é sempre “Sim”. Para Ele cada uma das promessas de Deus é um “Sim” (II Cor 1:19-20) (Benson, 2008, p. 135)³⁹.

Essa passagem mostra claramente o caráter afirmativo que havia em Paulo mediante a fé e a confiança em Deus. Tal caráter afirmativo parece ir contra a negatividade que Nietzsche atribui a Paulo em toda sua obra. Podemos ver ao longo do Novo Testamento a partir da conversão de Paulo a esperança e obstinação que acompanharam esse apóstolo. Paulo se tornou um símbolo de fé e ousadia entre os cristãos. Ele jamais questionou as injúrias que sofreu e até numa cela cantava louvores a seu Deus. Aliás, a afirmatividade da vida parecia ser tamanha em Paulo que Nietzsche queria se apropriar deste caráter afirmativo.

De acordo com Benson, o grande desejo de Nietzsche era o seguinte:

Nós já notamos que na resolução de Ano Novo de Nietzsche: “Algum dia”, ele diz, “eu quero ser um afirmador” (GC 276). Nietzsche quer ser capaz de dizer “Sim e Amém” para todos que vierem em seu caminho. Ele define “Dioniso” como “uma afirmação extasiante do caráter total da vida” (WP 1050) (Benson, 2008, p. 203)⁴⁰.

Assim, a semelhança entre Paulo e Nietzsche levanta a suspeita de Benson que entende que Nietzsche se projeta em Paulo. Benson não enxerga de modo algum Nietzsche totalmente alheio à religião, e embora esse queira não é o que demonstra.

Já depois de perder a razão, Nietzsche passa a assinar suas cartas ou como “Dionísio” ou como “O Crucificado”. Essa dupla maneira que Nietzsche usa ao se referir indica que

³⁹Indeed, Badiou rightly points out that Paul's message is strongly affirmative, for Paul writes: “For the son of God, Jesus Christ, whom we proclaimed among you, Silvanus and Timothy and I, was not “Yes and No”; but in him it is always “Yes”. For in him every one of God's promises is a “Yes” (II Cor 1:19-20).

⁴⁰We have already noted Nietzsche's New Year's resolution: “Some day,” he says, “I want to be a Yes-sayer” (GC 276). Nietzsche wants to be able to say “Yes and Amen” to all that comes his way. He defines the “Dionysian” as “an ecstatic affirmation of the total character of life” (WP 1050).

embora Nietzsche se identificasse com o paganismo através da figura de Dionísio, ele também ainda se identificava com o cristianismo através da figura de Jesus.

Segundo Benson, Nietzsche mesmo se vê como um homem religioso e reconhece o instinto religioso no indivíduo. Apenas a tendência religiosa que havia em Nietzsche não era a religiosidade do cristianismo, mas uma religiosidade pagã em Dionísio que ele define como uma aceitação incondicional do fatalismo. Para Nietzsche, o homem religioso não necessariamente deve ser um modelo decadente, mas ao contrário, um modelo de força e afirmação. O homem dionisíaco é capaz de afirmar o caos e a contradição da existência absolutamente (Benson, 2008, p. 192). Segundo Benson, Nietzsche criaria assim uma religiosidade afirmativa, um dizer “sim” sempre, como Paulo o quis. Benson não vê como mera coincidência entre Nietzsche e Paulo o fato de ambos criarem uma doutrina vista como pagã a princípio. Benson escreve acerca disso:

Que Nietzsche vê a si mesmo como um religioso torna-se ainda mais claro quando ele contrasta dois tipos, “Dionísio” e “O crucificado”. Para determinar: o homem religioso típico é uma forma de decadente...mas nós não estamos aqui omitindo um tipo de religioso, o pagão? (WP 1052). Nesta passagem Nietzsche se identifica com o culto pagão (ou seja, Dionísio) que é uma forma de dar ações de graça e afirmar a vida...No fim, Nietzsche faz o que ele acusa Paulo de fazer: criar uma doutrina misteriosa pagã (WP 167) (Benson, 2008, p. 196)⁴¹.

Benson chega até a afirmar que o pietismo dionisíaco de Nietzsche seria como o pietismo cristão (Benson, 2008, p. 205). Nietzsche porém quer ir além de uma religiosidade moral e dogmática e argumenta que o que caracteriza o cristão é uma vida pautada no exemplo de Jesus. Para Nietzsche, o cristianismo não é um conjunto de crenças e dogmas morais que em nada elevam a existência humana. Antes de tudo isso, o cristianismo é uma prática baseada na vida daquele que segundo Nietzsche pode ser considerado o único cristão autêntico.

O ser ou não ser cristão não está ligado ao fato de se acreditar ou não nas crenças cristãs, mas é uma questão de vivência. Segundo Benson, Nietzsche defende uma fé que não

⁴¹That Nietzsches sees himself as “religious” becomes even more clear when he contrasts the two types, “Dionysian” and “The Crucified”: To determine: whether the typical religious man is a form of decadence... but are we not here omitting one type of religious man, the pagan? (WP 1052). In this passage Nietzsche goes on to identify with the pagan (i.e. Dionysian) cult that is “a form of thanksgiving and affirmation of life”... In the end, Nietzsche does what he accuses Paul of doing: create “a pagan mystery doctrine” (WP 167).

seja baseada em dogmas e crenças, mas apenas na prática de Cristo. Isso seria a autêntica religião do coração de acordo com Benson:

Como ele diz, o Reino do céu é um estado do coração (AC 34). Nós poderíamos apenas facilmente reescrever que o “pietismo dionisíaco é um estado do coração”. Nietzsche insiste que “apenas nós, nós espíritos livres, nós temos os pressupostos para entender algo que dezenove séculos entenderam errado” (AC 36). Passaram-se dezenove séculos para Nietzsche vir a entender finalmente o significado das “boas-novas”. Eles estão verdadeiramente felizes por abolir todas as formalidades eclesiais que foram tomadas como essência do cristianismo (Benson, 2008, p. 162)⁴².

Se Nietzsche enxerga como quesitos para uma religião autêntica sua praticidade e aceitação da vida como tal, essas são características do que Benson chama de fé dionisíaca em Nietzsche. Essa concepção de religiosidade é amplamente aceita em Nietzsche e tal fé dionisíaca seria a prática da afirmação da vida através do *amor fati*; seria o dizer sim incondicional através da compreensão do eterno retorno; seria a fundamentação de todos os valores sobre critérios de força e poder pelo ultra-homem.

Mas que espécie de deus seria Dionísio? Nietzsche vê Dionísio como o grande afirmador da vida, uma antítese do Deus cristão. Nas palavras de Benson:

Ele não deixou a fé para trás; ele apenas mudou para outra fé. Heidegger (corretamente) chama Nietzsche de “aquele apaixonado procurador de Deus”, e Nietzsche por último se encontra em Dionísio. Mas, então que tipo de deus é Dionísio? É o último afirmador desta vida (Benson, 2008, p. 201)⁴³.

A fé dionisíaca seria para Nietzsche uma fé cristã sem a exigência de crenças em salvação, justificação e pecado; não teria a necessidade de nenhum tipo de ascetismo e não seria fundada sobre a depreciação da vida; a fé dionisíaca não exigiria como a fé cristã uma confissão de fé e muito menos nenhum proselitismo, mas seria reconhecida como uma prática da aceitação da vida e da afirmação incondicional de tudo o que há. Segundo Benson, assim se caracterizaria a fé dionisíaca:

⁴²As he says, “the 'kingdom of Heaven' is a state of the heart” (AC 34). We could just as easily rewrite that as “Dionysian Pietism is a state of heart.” Nietzsche insists “only we, we spirits who have become free, have the presuppositions for understanding something that nineteen centuries have misunderstood” (AC 36). It has taken nineteen centuries for a Nietzsche to come along and finally understand the meaning of the “glad tidings”. They are truly glad, for they abolish all of the “ecclesiastical crudities” that have been taken to be the substance of Christianity.

⁴³He has not left faith behind; he has merely moved to another faith. Heidegger (rightly) calls Nietzsche “that passionate seeker of God”, and Nietzsche ultimately finds him in Dionysus. But, then, what kind of God is Dionysus? As the ultimate affirmer of this life.

O cristianismo é ainda possível em qualquer tempo. Não está preso a dogmas que se enfeitam com este nome: nem requer a doutrina de um Deus pessoal, nem de pecado, nem de imortalidade, nem de redenção, nem de fé; nem necessita de uma metafísica e ainda menos de ascetismo, nem ainda de uma “ciência natural cristã”. Cristianismo é um modo de vida, não um sistema de crenças. Nos diz como agir, não no que nós devemos crer (WP 212) (Benson, 2008, p. 161)⁴⁴.

Entretanto, Benson parece discordar do que Fraser propõe a respeito da questão soteriológica em Nietzsche. Nietzsche de fato poderia ser bastante interessado nesta questão enquanto jovem, mas sua obra madura não propõe uma soteriologia. Ao contrário, Nietzsche quer se libertar dela, segundo Benson. Não há nenhuma salvação em Nietzsche, pois qualquer necessidade de valorar a vida ou importar sentido para ela vindo de uma fonte externa já representa um niilismo.

Segundo Benson, se Nietzsche propusesse uma salvação alternativa, como Fraser entende, isso já cairia nas mesmas críticas que faz ao cristianismo. Benson entende que com suas críticas e com a proposta de uma fé dionisíaca, Nietzsche quer se “salvar” da salvação e se “redimir” da redenção (Benson, 2008, p. 200). Propor uma soteriologia seria uma volta ao pensamento cristão. Nietzsche não quer ser chamado de santo e nem fundar nenhuma religião; a religiosidade dionisíaca que Nietzsche propõe não exige fé religiosa e nem dogmas, mas é apenas uma fé na própria vida (Benson, 2008, p. 196).

E é justamente isso que Nietzsche critica na religião. A fraqueza e a depressão que ela espalha. Logo, fica claro que Nietzsche não se posiciona radicalmente contra qualquer fé ou crença religiosa indistintamente, mas se posiciona contra qualquer crença que seja contra a vida.

Em consequência, qualquer crença que assuma a vida tal qual ela é e assuma a existência, a natureza e o instinto não com vergonha e rancor mas com “vontade” é uma crença digna de respeito perante Nietzsche. De acordo com Benson:

⁴⁴Christianity is still possible at any time. It is not tied to any of the impudent dogmas that have adorned themselves with its name: it requires neither the doctrine of a personal God, nor that of sin, nor that of immortality, nor that of redemption, nor that of faith; it has absolutely no need of metaphysics, and even less of asceticism, even less of a Christian “natural science”. Christianity is a way of life, not a system of beliefs. It tells us how to act; not what we ought to believe (WP 212).

É claro, Nietzsche não critica qualquer tipo de fé nessa passagem; preferencialmente, ele critica a fé que é o produto da fraqueza e uma necessidade de dependência. O problema com isso é que tal pessoa não pode se posicionar com um fim. Assim, o resultado deste tipo de fé é que nos perdemos a nós mesmos para a fé. No entanto, Nietzsche deixa claro que tal fé não é o único tipo de fé. S antigos gregos, por exemplo, tinham uma religiosidade que foi considerada para pessoas muito nobres que eram capazes de encarar a natureza e a vida sem temê-la (ABM 49). Claramente, o tipo de fé que Nietzsche tem em mente aqui é a fé da força. Assim é a fé dionisíaca (Benson, 2008, p. 195)⁴⁵.

⁴⁵Of course, Nietzsche does not criticize just any Kind of faith in this passage; rather, he criticizes faith that is the product of 'weakness' and a need for 'dependence'. The problem with such a person is that he 'can not posit himself as an end'. So the result of this kind of faith is that one 'loses' oneself to faith. Yet Nietzsche makes it clear that such is not the only kind of faith. The ancient greeks, for instance, had a religiosity that was found in the 'very noble type of person' who was able 'to face nature and life' without fear (ABM 49). Clearly, the kind of faith that Nietzsche has in mind here is a faith of strenght. Such is Dionysian faith.

– CONCLUSÃO –

Após discutirmos nessa dissertação o significado do enunciado nietzschiano da morte de Deus, as críticas de Nietzsche ao cristianismo, o movimento teológico da morte de Deus e a religiosidade nietzschiana alternativa, pudemos chegar à conclusão que Nietzsche ao enunciar a morte de Deus faz desse enunciado algo ambivalente, visto que a morte tem um viés de constatação e também de proposta.

A morte de Deus como constatação surgiu como observação de fatos decorrentes ao longo da história que culminaram na Europa do século XIX, como vimos. Segundo Nietzsche a constatação era que o cristianismo não ocupava mais um lugar central na vida do homem moderno após sucessivas descobertas e revoluções no campo da ciência e da filosofia. Nem os próprios cristãos se empenhavam em suas crenças, pois para esses o cristianismo tinha se tornado um mero subterfúgio de práticas sociais. Nem nos altos círculos acadêmicos, nem entre a burguesia se acreditava inquestionavelmente na metafísica cristã.

E se por um lado Nietzsche enuncia sua constatação, por outro lado Nietzsche propõe a morte do que ainda restara do antigo Deus cristão. Nietzsche propõe isso como a única maneira de se desfazer do entrave que bloqueava o pleno desenvolvimento do homem moderno. Nietzsche propunha para a modernidade o Eterno retorno, o *amor fati*, a transvaloração de valores e defendia que o único capaz de entender e abraçar tais conceitos era o seu *Übermensch*, que consistia numa antítese do cristão. E para Nietzsche, esse homem forte, resoluto, decidido e obstinado a criar seus próprios valores somente poderia surgir após o ocaso final do Deus cristão. Assim, a morte de Deus como proposta faz parte da filosofia positiva de Nietzsche e é um pré-requisito para a vinda do ultra-homem nietzschiano.

Esse caráter ambivalente nos faz entender o significado mais geral da expressão “Deus está morto” dentro da obra de Nietzsche, mas em nenhum momento tentamos exaurir as possíveis interpretações desse enunciado, uma vez que é um enunciado filosófico muito amplo e a partir do momento que um autor ou pensador o usa acaba criando um novo sentido para essa expressão e ampliando sua carga semântica.

Quanto às críticas de Nietzsche ao cristianismo, vimos as principais que ele faz à doutrina cristã e os motivos de sua refutação à religiosidade cristã tradicional. Pudemos ver os motivos que tornam a religiosidade cristã tão prejudicial ao homem moderno e sua necessária rejeição para o pleno desenvolvimento do tipo homem, segundo a filosofia de Nietzsche. Esse capítulo acabou servindo como um complemento para que pudéssemos entender a morte de Deus como proposta, tratada no primeiro capítulo. Quanto a essas críticas feitas por Nietzsche ao cristianismo, observamos não se tratar de ataques feitos por um leigo qualquer, mas por alguém que realmente entende o que está falando. Seus conhecimentos filosóficos, históricos e, sobretudo, teológicos o possibilitam fazer observações profundas e severas ao cristianismo.

O terceiro e último capítulo serviu nessa dissertação como uma tentativa de livrar Nietzsche de uma pretensa interpretação extremista de seu enunciado. A impressão que tínhamos ao escrever o primeiro e o segundo capítulo era que talvez a religião como um todo estivesse condenada por Nietzsche. Mas se tratamos de críticas específicas feitas ao cristianismo e observamos o apreço que esse pensador tinha pelos gregos e sua religião, questionamo-nos se haveria a possibilidade de uma religiosidade alternativa em Nietzsche que sobrevivesse a suas críticas e fosse consoante sua filosofia. Chegamos à conclusão de que uma religiosidade dionisíaca é não somente possível como também proposta. Essa religiosidade tomaria como base de sua valoração tudo que derivasse e decorresse do instinto, da força, da natureza e do mundo que até então teriam sido negados e amaldiçoados pelo cristianismo.

E como parte desse capítulo, também analisamos o gesto ousado de um movimento teológico cristão que se denominou de “ateísmo cristão”. Esse movimento usa o enunciado filosófico de Nietzsche para fins teológicos e vê nesse enunciado não apenas algo inevitável, mas até necessário à cristandade. Apenas com a morte de Deus seria possível o ressurgimento de uma cristandade mais próxima do mundo e mais ativa nas questões humanitárias, a exemplo de Jesus. A proposta desse movimento gira em torno de uma teologia sem Deus e com Jesus ou sem dogmas religiosos e com práticas humanitárias, ou seja, menos passiva e mais ativa. Esse movimento foi analisado nessa dissertação não apenas por ser um movimento que carrega a “morte de Deus” como nome, mas, sobretudo por ser um movimento cristão que

se apossa da morte de Deus positivamente e demonstra ser possível uma religiosidade cristã em Nietzsche.

Em suma, a morte de Deus em Nietzsche não parece fechar todas as possibilidades para um discurso religioso e tampouco por fim ao diálogo que a filosofia pode ter com a religião. Assim, Nietzsche contribui ativamente com a filosofia da religião uma vez que sua filosofia repercute diretamente no campo teológico e religioso derrubando antigos paradigmas e possibilitando o surgimento de novos.

Após concluirmos a pesquisa desse trabalho pensamos que seria interessante uma pesquisa posterior que focasse a temática da religiosidade em Kant em paralelo à religiosidade nietzschiana. Porém uma pesquisa com tal amplitude só poderia ser desenvolvida e cumprir com as metas propostas num período maior, viável assim como pesquisa de doutorado.

– REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS –

ALTIZER, Thomas J. J. e HAMILTON, William. *A morte de Deus*. Ed. Paz e Terra, 1966.

BARBUY, B. silveira. *Nietzsche e o Cristianismo*. Editora Rocco, 1ª Edição, 2005.

BENSON, Bruce Ellis. *Pious Nietzsche. Decadence and Dionysian Faith*. Indiana University Press, 2008.

DETWILER, Bruce - *Nietzsche and the Politics of Aristocratic Radicalism*. University Of Chicago Press, 1990.

FRASER, Giles. *Redeeming Nietzsche. On the Piety of Unbelief*. Ed. Routledge. London and New York, 2002.

HEIDEGGER, Martin. *A sentença nietzschiana "Deus está morto"*. *Natureza Humana*, dez. 2003, vol.5, no.2, p.471-526. ISSN 1517-2430, Tradução: Marco Casanova.

KAUFMAN, Walter A. *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*. Princeton University Press; 4 edition, 1975.

MACINTYRE, Alasdair. *After Virtue*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1981, 2nd Ed. 1984.

MENCKEN, H.L. *The Philosophy of Friedrich Nietzsche*. Press, 2003.

MURCHLAND, Bernard. *The meaning of the death of God*. Random House - New York, 1967.

NIETZCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*, Ed. Companhia da Letras, 1998, 9ª reimpressão, tradução: Paulo César de Souza.

_____. *Ecce Homo - Como alguém se torna o que é*, Ed. Companhia da Letras, 1995, 2ª Edição 5ª reimpressão, tradução: Paulo César de Souza.

_____. *Crepúsculo dos Ídolos - Como se filosofa com o martelo*, Ed. Companhia da Letras – 2006, tradução: Paulo César de Souza.

_____. *O Anticristo - Maldição ao Cristianismo*, Ed. Companhia da Letras, 2007, tradução: Paulo César de Souza.

_____. *Humano, Demasiado Humano - Um Livro para Espíritos Livres*, Ed. Companhia das Letras, 2000, 7ª reimpressão, tradução: Paulo César de Souza.

_____. *A Gaia Ciência*, Ed. Companhia da Letras, 2001, tradução: Paulo César de Souza.

_____. *Além do Bem e do Mal - Prelúdio a uma Filosofia do Futuro*, Ed. Companhia da Letras, 1992, tradução: Paulo César de Souza.

_____. *Humano, Demasiado Humano - Um Livro para Espíritos Livres - Volume II*, Ed. Companhia das Letras, 2008, tradução: Paulo César de Souza.

_____. *O Nascimento da Tragédia ou Helenismo e Pessimismo*, Ed. Companhia das Letras, 1992, 2ª edição, 8ª reimpressão, tradução: J. Guinsmurg.

_____. *Assim Falou Zaratustra - Um livro para todos e para ninguém*, Ed. Círculo do Livro S. A., tradução: Mário da Silva.

SOLOMON, Robert C. and KATHLEEN, M. Higgins. *What Nietzsche Really Said*. Publisher Schocken, 2001.

VAHANIAN, Gabriel. *The Death of God, The Culture of Our Post-Christian Era*. Ed. George Braziller. New York, NY 1961.

VATTIMO, Gianni. *Depois da Cristandade. Por um cristianismo não religioso*. Ed. Record. Rio de Janeiro - São Paulo, 2004.

YOUNG, Julian. *Nietzsche's Philosophy of Religion*. Cambridge University Press.

YOUNG, Julian. *The death of God and the meaning of live*. Ed. Routledge. London and New York, 2003.

– NOTAS –

ⁱ Habt ihr nicht von jenem tollen Menschen gehört, der am hellen Vormittage eine Laterne anzündete, auf den Markt lief und unaufhörlich schrie: "ich suche Gott! Ich suche Gott!" - Da dort gerade Viele von Denen zusammen standen, welche nicht an Gott glaubten, so erregte er ein grosses Gelächter. Ist er denn verloren gegangen? sagte der Eine. Hat er sich verlaufen wie ein Kind? sagte der Andere. Oder hält er sich versteckt? Fürchtet er sich vor uns? Ist er zu Schiff gegangen? ausgewandert? - so schriehen und lachten sie durcheinander. Der tolle Mensch sprang mitten unter sie und durchbohrte sie mit seinen Blicken. "Wohin ist Gott? rief er, ich will es euch sagen! Wir haben ihn getödtet, - ihr und ich! Wir Alle sind seine Mörder! Aber wie haben wir diess gemacht? Wie vermochten wir das Meer auszutrinken? Wer gab uns den Schwamm, um den ganzen Horizont wegzuwischen? Was thaten wir, als wir diese Erde von ihrer Sonne losketteten? Wohin bewegt sie sich nun? Wohin bewegen wir uns? Fort von allen Sonnen? Stürzen wir nicht fortwährend? Und rückwärts, seitwärts, vorwärts, nach allen Seiten? Giebt es noch ein Oben und ein Unten? Irren wir nicht wie durch ein unendliches Nichts? Haucht uns nicht der leere Raum an? Ist es nicht kälter geworden? Kommt nicht immerfort die Nacht und mehr Nacht? Müssen nicht Laternen am Vormittage angezündet werden? Hören wir noch Nichts von dem Lärm der Todtengräber, welche Gott begraben? Riechen wir noch Nichts von der göttlichen Verwesung? - auch Götter verwesen! Gott ist todt! Gott bleibt todt! Und wir haben ihn getödtet! Wie trösten wir uns, die Mörder aller Mörder? Das Heiligste und Mächtigste, was die Welt bisher besass, es ist unter unseren Messern verblutet, - wer wischt diess Blut von uns ab? Mit welchem Wasser könnten wir uns reinigen? Welche Sühnfeiern, welche heiligen Spiele werden wir erfinden müssen? Ist nicht die Grösse dieser That zu gross für uns? Müssen wir nicht selber zu Göttern werden, um nur ihrer würdig zu erscheinen? Es gab nie eine grössere That, - und wer nur immer nach uns geboren wird, gehört um dieser That willen in eine höhere Geschichte, als alle Geschichte bisher war!" - Hier schwieg der tolle Mensch und sah wieder seine Zuhörer an: auch sie schwiegen und blickten befremdet auf ihn. Endlich warf er seine Laterne auf den Boden, dass sie in Stücke sprang und erlosch. "Ich komme zu früh, sagte er dann, ich bin noch nicht an der Zeit. Diess ungeheure Ereigniss ist noch unterwegs und wandert, - es ist noch nicht bis zu den Ohren der Menschen gedrungen. Blitz und Donner brauchen Zeit, das Licht der Gestirne braucht Zeit, Thaten brauchen Zeit, auch nachdem sie gethan sind, um gesehen und gehört zu werden. Diese That ist ihnen immer noch ferner, als die fernsten Gestirne, - und doch haben sie dieselbe gethan!" - Man erzählt noch, dass der tolle Mensch des selbigen Tages in verschiedene Kirchen eingedrungen sei und darin sein Requiem aeternam deo angestimmt habe. Hinausgeführt und zur Rede gesetzt, habe er immer nur diess entgegnet: "Was sind denn diese Kirchen noch, wenn sie nicht die Grüfte und Grabmäler Gottes sind?" -

ⁱⁱ Nachdem Buddha todt war, zeigte man noch Jahrhunderte lang seinen Schatten in einer Höhle, - einen ungeheuren schauerlichen Schatten. Gott ist todt: aber so wie die Art der Menschen ist, wird es vielleicht noch Jahrtausende lang Höhlen geben, in denen man seinen Schatten zeigt. - Und wir - wir müssen auch noch seinen Schatten besiegen!

ⁱⁱⁱ Das grösste neuere Ereigniss, - dass "Gott todt ist", dass der Glaube an den christlichen Gott unglaubwürdig geworden ist - beginnt bereits seine ersten Schatten über Europa zu werfen. Für die Wenigen wenigstens, deren Augen, deren Argwohn in den Augen stark und fein genug für dies Schauspiel ist, scheint eben irgend eine Sonne untergegangen, irgend ein altes tiefes Vertrauen in Zweifel umgedreht: ihnen muss unsre alte Welt täglich abendlicher, misstrauischer, fremder, "älter" scheinen. In der Hauptsache aber darf man sagen: das Ereigniss selbst ist viel zu gross, zu fern, zu abseits vom Fassungsvermögen Vieler, als dass auch nur seine Kunde schon angelangt heissen dürfte; geschweige denn, dass Viele bereits wüssten, was eigentlich sich damit begeben hat - und was Alles, nachdem dieser Glaube untergraben ist, nunmehr einfallen muss, weil es auf ihm gebaut, an ihn gelehnt, in ihn hineingewachsen war: zum Beispiel unsre ganze europäische Moral. Diese lange Fülle und Folge von Abbruch, Zerstörung, Untergang, Umsturz, die nun bevorsteht: wer erriethe heute schon genug davon, um den Lehrer und Vorausverkünder dieser ungeheuren Logik von Schrecken abgeben zu müssen, den Propheten einer Verdüsterung und Sonnenfinsterniss, deren Gleichen es wahrscheinlich noch nicht auf Erden gegeben hat? ... Selbst wir geborenen Räthselrather, die wir gleichsam auf den Bergen warten, zwischen Heute und Morgen hingestellt und in den Widerspruch zwischen Heute und Morgen hineingespannt, wir Erstlinge und Frühgeburten

des kommenden Jahrhunderts, denen eigentlich die Schatten, welche Europa alsbald einwickeln müssen, jetzt schon zu Gesicht gekommen sein sollten: woran liegt es doch, dass selbst wir ohne rechte Theilnahme für diese Verdüsterung, vor Allem ohne Sorge und Furcht für uns ihrem Heraufkommen entgegenstehn? Stehen wir vielleicht zu sehr noch unter den nächsten Folgen dieses Ereignisses - und diese nächsten Folgen, seine Folgen für uns sind, umgekehrt als man vielleicht erwarten könnte, durchaus nicht traurig und verdüsternd, vielmehr wie eine neue schwer zu beschreibende Art von Licht, Glück, Erleichterung, Erheiterung, Ermuthigung, Morgenröthe... In der That, wir Philosophen und "freien Geister" fühlen uns bei der Nachricht, dass der "alte Gott todt" ist, wie von einer neuen Morgenröthe angestrahlt; unser Herz strömt dabei über von Dankbarkeit, Erstaunen, Ahnung, Erwartung, - endlich erscheint uns der Horizont wieder frei, gesetzt selbst, dass er nicht hell ist, endlich dürfen unsre Schiffe wieder auslaufen, auf jede Gefahr hin auslaufen, jedes Wagniss des Erkennenden ist wieder erlaubt, das Meer, unser Meer liegt wieder offen da, vielleicht gab es noch niemals ein so "offnes Meer". -

^{iv}Die Heraufkunft des christlichen Gottes, als des Maximal-Gottes, der bisher erreicht worden ist, hat deshalb auch das Maximum des Schuldgefühls auf Erden zur Erscheinung gebracht. Angenommen, dass wir nachgerade in die *umgekehrte* Bewegung eingetreten sind, so dürfte man mit keiner kleinen Wahrscheinlichkeit aus dem unaufhaltsamen Niedergang des Glaubens an den christlichen Gott ableiten, dass es jetzt bereits auch schon einen erheblichen Niedergang des menschlichen Schuldbewusstseins gäbe; ja die Aussicht ist nicht abzuweisen, dass der vollkommene und endgültige Sieg des Atheismus die Menschheit von diesem ganzen Gefühl, Schulden gegen ihren Anfang, ihre **causa prima** zu haben, lösen dürfte. Atheismus und eine Art *zweiter Unschuld* gehören zu einander. —

^vWas, in aller Strenge gefragt, hat eigentlich über den christlichen Gott *gesiegt*? Die Antwort steht in meiner "fröhlichen Wissenschaft" S. 290 [§357]

^{vi}der Niedergang des Glaubens an den christlichen Gott, der Sieg des wissenschaftlichen Atheismus, ist ein gesamt-europäisches Ereigniss, an dem alle Rassen ihren Antheil von Verdienst und Ehre haben sollen.

^{vii}Unter Denen, welche zum Beispiel jetzt in Deutschland abseits von der Religion leben, finde ich Menschen von vielerlei Art und Abkunft der "Freidenkerei", vor Allem aber eine Mehrzahl solcher, denen Arbeitsamkeit, von Geschlecht zu Geschlecht, die religiösen Instinkte aufgelöst hat: so dass sie gar nicht mehr wissen, wozu Religionen nütze sind, und nur mit einer Art stumpfen Erstaunens ihr Vorhandensein in der Welt gleichsam registriren. Sie fühlen sich schon reichlich in Anspruch genommen, diese braven Leute, sei es von ihren Geschäften, sei es von ihren Vergnügungen, gar nicht zu reden vom "Vaterlande" und den Zeitungen und den "Pflichten der Familie": es scheint, dass sie gar keine Zeit für die Religion übrig haben, zumal es ihnen unklar bleibt, ob es sich dabei um ein neues Geschäft oder ein neues Vergnügen handelt, - denn unmöglich, sagen sie sich, geht man in die Kirche, rein um sich die gute Laune zu verderben. Sie sind keine Feinde der religiösen Gebräuche; verlangt man in gewissen Fällen, etwa von Seiten des Staates, die Betheiligung an solchen Gebräuchen, so thun sie, was man verlangt, wie man so Vieles thut -, mit einem geduldigen und bescheidenen Ernste und ohne viel Neugierde und Unbehagen: - sie leben eben zu sehr abseits und ausserhalb, um selbst nur ein Für und Wider in solchen Dingen bei sich nöthig zu finden. Zu diesen Gleichgültigen gehört heute die Überzahl der deutschen Protestanten in den mittleren Ständen, sonderlich in den arbeitsamen grossen Handels- und Verkehrscentren; ebenfalls die Überzahl der arbeitsamen Gelehrten und der ganze Universitäts-Zubehör

^{viii}Dergestalt gieng das Christenthum *als Dogma* zu Grunde, an seiner eignen Moral; dergestalt muss nun auch das Christenthum *als Moral* noch zu Grunde gehn, — wir stehen an der Schwelle *dieses* Ereignisses.

^{ix}Der Begriff "Gott" war bisher der grösste Einwand gegen das Dasein... Wir leugnen Gott, wir leugnen die Verantwortlichkeit in Gott: damit erst erlösen wir die Welt.

^xSeitdem der Glaube aufgehört hat, dass ein Gott die Schicksale der Welt im Grossen leite und, trotz aller anscheinenden Krümmungen im Pfade der Menschheit, sie doch herrlich hinausführe, müssen die Menschen selber sich ökumenische, die ganze Erde umspannende Ziele stellen.

^{xi} Die Instinkte bekämpfen müssen - das ist die Formel für *décadence*: so lange das Leben aufsteigt, ist Glück gleich Instinkt.

^{xii} Das Christentum hat die Partei alles Schwachen, Niedrigen, Mißratnen genommen, es hat ein Ideal aus dem *Widerspruch* gegen die Erhaltungs-Instinkte des starken Lebens gemacht; es hat die Vernunft selbst der geistig stärksten Naturen verdorben, indem es die obersten der Geistigkeit als sündhaft, als irreführend, als *Versuchungen* empfinden lehrte.

^{xiii} Das Christenthum, aus jüdischer Wurzel und nur verständlich als Gewächs dieses Bodens, stellt die Gegenbewegung gegen jede Moral der Züchtung, der Rasse, des Privilegiums dar: - es ist die antiarische Religion par excellence: das Christenthum die Umwerthung aller arischen Werthe, der Sieg der Tschandala Werthe, das Evangelium den Armen, den Niedrigen gepredigt, der Gesamt-Aufstand alles Niedergetretenen, Elenden, Mißrathenen, Schlechtweggekommenen gegen die "Rasse", - die unsterbliche Tschandala-Rache als Religion der Liebe...

^{xiv} Definition der Moral: Moral - die Idiosynkrasie von *décadents*, mit der Hinterabsicht, sich am Leben zu rächen - und mit Erfolg. Ich lege Werth auf diese Definition.

^{xv} Im Grunde sind es zwei Verneinungen, die mein Wort Immoralist in sich schliesst. Ich verneine einmal einen Typus Mensch, der bisher als der höchste galt, die Guten, die Wohlwollenden, Wohltätigen; ich verneine andererseits eine Art Moral, welche als Moral an sich in Geltung und Herrschaft gekommen ist, die *décadence-Moral*, handgreiflicher geredet, die christliche Moral. Es wäre erlaubt, den zweiten Widerspruch als den entscheidenderen anzusehn, da die Überschätzung der Güte und des Wohlwollens, ins Grosse gerechnet, mir bereits als Folge der *décadence* gilt, als Schwäche-Symptom, als unverträglich mit einem aufsteigenden und jasagenden Leben: im Jasagen ist Verneinen und Vernichten Bedingung.

^{xvi} Eine Verurtheilung des Lebens von Seiten des Lebenden bleibt zuletzt doch nur das Symptom einer bestimmten Art von Leben: die Frage, ob mit Recht, ob mit Unrecht, ist gar nicht damit aufgeworfen. Man müsste eine Stellung ausserhalb des Lebens haben, und andererseits es so gut kennen, wie Einer, wie Viele, wie Alle, die es gelebt haben, um das Problem vom Werth des Lebens überhaupt anrühren zu dürfen: Gründe genug, um zu begreifen, dass das Problem ein für uns unzugängliches Problem ist.

^{xvii} Weder die Moral noch die Religion berührt sich im Christentume mit irgend einem Punkte der Wirklichkeit. Lauter imaginäre *Ursachen* ("Gott", "Seele", "Ich", "Geist", "der freie Wille" - oder auch "der unfreie"); lauter imaginäre *Wirkungen* ("Sünde", "Erlösung", "Gnade", "Strafe", "Vergebung der Sünde"). Ein Verkehr zwischen imaginären *Wesen* ("Gott", "Geister", "Seelen"); eine imaginäre *Naturwissenschaft* (anthropozentrisch; völliger Mangel des Begriffs der natürlichen Ursachen); eine imaginäre *Psychologie* (lauter Selbst-Mißverständnisse, Interpretationen angenehmer oder unangenehmer Allgemeingefühle, zum Beispiel der Zustände des nervus sympathicus, mit Hilfe der Zeichensprache religiös-moralischer Idiosynkrasie, - "Reue", "Gewissensbiß", "Versuchung des Teufels", "die Nähe Gottes"); eine imaginäre *Teleologie* ("das Reich Gottes", "das jüngste Gericht", "das ewige Leben"). - Diese reine *Fiktions-Welt* unterscheidet sich dadurch sehr zu ihren Ungunsten von der Traumwelt, daß letztere die Wirklichkeit *widerspiegelt*, während sie die Wirklichkeit fälscht, entwertet, verneint. Nachdem erst der Begriff "Natur" als Gegenbegriff zu "Gott" erfunden war, mußte "natürlich" das Wort sein für "verwerflich", - jene ganze Fiktions-Welt hat ihre Wurzel im *Haß* gegen das Natürliche (- die Wirklichkeit! -), sie ist der Ausdruck eines tiefen Mißbehagens am Wirklichen ... *Aber damit ist alles erklärt*. Wer allein hat Gründe, sich *wegzulügen* aus der Wirklichkeit? Wer an ihr *leidet*. Aber an der Wirklichkeit leiden heißt eine *verunglückte* Wirklichkeit sein ... Das Übergewicht der Unlustgefühle über die Lustgefühle ist die *Ursache* jener fiktiven Moral und Religion: ein solches Übergewicht gibt aber die *Formel* ab für *décadence* ...

^{xviii} Man könnte, mit einiger Toleranz im Ausdruck, Jesus einen "freien Geist" nennen - er macht sich aus allem Festen nichts: das Wort *tötet*, alles, was fest ist, *tötet*.

^{xix} Dieser "frohe Botschafter" starb wie er lebte, wie er *lehrte* - *nicht* um "die Menschen zu erlösen", sondern um zu zeigen, wie man zu leben hat. Die *Praktik* ist es, welche er der Menschheit hinterließ: sein Verhalten vor den Richtern, vor den Häschern, vor den Anklägern und aller Art Verleumdung und Hohn, - sein Verhalten am *Kreuz*. Er widersteht nicht, er verteidigt nicht sein Recht, er tut keinen Schritt, der das Äußerste vom ihm abwehrt, mehr noch, *er fordert es heraus* ... Und er bittet, er leidet, er liebt *mit* denen, *in* denen, die ihm Böses tun ... Die Worte zum *Schächer* am Kreuz enthalten das ganze Evangelium. "Das ist wahrlich ein *göttlicher* Mensch gewesen, ein "Kind Gottes" sagt der Schächer. "Wenn du dies fühlst - antwortet der Erlöser - *so bist du im Paradiese*, so bist auch du ein Kind Gottes ..." *Nicht* sich wehren, *nicht* zürnen, *nicht* verantwortlich-machen

... Sondern auch nicht dem Bösen widerstehn, - ihn *lieben* ... - Erst wir, wir *freigewordenen* Geister, haben die Voraussetzung dafür, etwas zu verstehn, das neunzehn Jahrhunderte mißverstanden haben...

^{xx} Einzelne Ausnahmen jener Gattung heben sich heraus, sei es durch grosse Milde und Menschenfreundlichkeit, sei es durch den Zauber ungewöhnlicher Thatkraft; andere sind im höchsten Grade anziehend, weil bestimmte Wahnvorstellungen über ihr ganzes Wesen Lichtströme ausgiessen: wie es zum Beispiel mit dem berühmten Stifter des Christenthums der Fall ist, der sich für den eingeborenen Sohn Gottes hielt und deshalb sich sündlos fühlte; so dass er durch eine Einbildung - die man nicht zu hart beurtheilen möge, weil das ganze Alterthum von Göttersöhnen wimmelt - das selbe Ziel erreichte, das Gefühl völliger Sündlosigkeit, völliger Unverantwortlichkeit, welches jetzt durch die Wissenschaft Jedermann sich erwerben kann.

^{xxi} An sich konnte Jesus mit seinem Tode nichts wollen, als öffentlich die stärkste Probe, den *Beweis* seiner Lehre zu geben ... Aber seine Jünger waren ferne davon, diesen Tod zu *verzeihen*, - was evangelisch im höchsten Sinne gewesen wäre; oder gar sich zu einem gleichen Tode in sanfter und lieblicher Ruhe des Herzens *anzubieten* ... Gerade das am meisten unevangelische Gefühl, die *Rache*, kam wieder obenauf.

^{xxii} Der "frohen Botschaft" folgt auf dem Fuß die *allerschlimmste*: die des Paulus. In Paulus verkörpert sich der Gegensatz-Typus zum "frohen Botschafter", das Genie im Haß, in der Vision des Hasses, in der unerbittlichen Logik des Hasses. *Was* hat dieser Dysangelist alles dem Hasse zum Opfer gebracht! Vor allem den Erlöser: er schlug ihn an *sein* Kreuz... Paulus verlegte einfach das Schwergewicht jenes ganzen Daseins *hinter* dies Dasein, - in die *Lüge* vom "wiederauferstandenen" Jesus. Er konnte im Grunde das Leben des Erlösers überhaupt nicht brauchen, - er hatte den Tod am Kreuz nötig *und* etwas mehr noch... Paulus wollte den *Zweck*, *folglich* wollte er auch die Mittel ... Was er selbst nicht glaubte, die Idioten, unter die er *seine* Lehre warf, glaubten es. - *Sein* Bedürfnis war die *Macht*...

^{xxiii} Solche Naturen, wie die des Apostel Paulus, haben für die Leidenschaften einen bösen Blick; sie lernen von ihnen nur das Schmutzige, Entstellende und Herzbrechende kennen, - ihr idealer Drang geht daher auf Vernichtung der Leidenschaften aus: im Göttlichen sehen sie die völlige Reinheit davon. Ganz anders, als Paulus und die Juden, haben die Griechen ihren idealen Drang gerade auf die Leidenschaften gewendet und diese geliebt, gehoben, vergoldet und vergöttlicht; offenbar fühlten sie sich in der Leidenschaft nicht nur glücklicher, sondern auch reiner und göttlicher, als sonst. - Und nun die Christen? Wollten sie hierin zu Juden werden? Sind sie es vielleicht geworden?

^{xxiv} Die Märtyrer-Tode, anbei gesagt, sind ein großes Unglück in der Geschichte gewesen: sie *verführten* ... Die Märtyrer *schadeten* der Wahrheit ... Auch heute noch bedarf es nur einer Krudität der Verfolgung, um einer an sich noch so gleichgültigen Sektiererei einen *ehrenhaften* Namen zu schaffen... Gerade das war die welthistorische Dummheit aller Verfolger, daß sie der gegnerischen Sache den Anschein des Ehrenhaften gaben, - daß sie ihr die Faszination des Martyriums zum Geschenk machten ...

^{xxv} Ich kehre zurück, ich erzähle die *echte* Geschichte des Christentums. - Das Wort schon "Christentum" ist ein Mißverständnis -, Im Grunde gab es nur Einen Christen, und der starb am Kreuz. Das "Evangelium" *starb* am Kreuz. Was von diesem Augenblick an "Evangelium" heißt, war bereits der Gegensatz dessen, was er gelebt: eine "*schlimme* Botschaft", ein *Dysangelium*. Es ist falsch bis zum Unsinn, wenn man in einem "Glauben", etwa im Glauben an die Erlösung durch Christus das Abzeichen des Christen sieht: bloß die christliche *Praktik*, ein Leben so wie Der, der am Kreuze starb, es *lebte*, ist christlich... *In der Tat gab es gar keine Christen*. Der "Christ", Das, was seit zwei Jahrtausenden Christ heißt, ist bloß ein psychologisches Selbst-Mißverständnis.

^{xxvi} Nicht Das, was der Heilige ist, sondern Das, was er in den Augen der Nicht-Heiligen bedeutet, giebt ihm seinen welthistorischen Werth. Dadurch, dass man sich über ihn irrte, dass man seine Seelenzustände falsch auslegte und ihn von sich so stark als möglich abtrennte, als etwas durchaus Unvergleichliches und fremdartig-Uebermenschliches: dadurch gewann er die ausserordentliche Kraft, mit welcher er die Phantasie ganzer Völker, ganzer Zeiten beherrschen konnte.

^{xxvii} Der Hauptgriff, den sich der asketische Priester erlaubte, um auf der menschlichen Seele jede Art von zerreissender und verzückter Musik zum Erklingen zu bringen, war damit gethan—Jedermann weiss das—, dass er sich das *Schuldgefühl* zu Nutze machte.

^{xxviii}Man gehe die einzelnen moralischen Aufstellungen der Urkunden des Christenthums durch und man wird überall finden, dass die Anforderungen überspannt sind, damit der Mensch ihnen nicht genügen könne; die Absicht ist nicht, dass er moralischer werde, sondern dass er sich möglichst sündhaft fühle.

^{xxix}Wir würden es vielleicht schon errathen; aber besser ist es, dass es uns eine in solchen Dingen nicht zu unterschätzende Autorität ausdrücklich bezeugt, Thomas von Aquino, der grosse Lehrer und Heilige. "Beati in regno coelesti," sagt er sanft wie ein Lamm, "videbunt poenas damnatorum, *ut beatitudo illis magis complacet.*" [*Summa theologiae*, Die Letzten Dinge, Fr. 94, 1]

^{xxx}Der Asket behandelt das Leben wie einen Irrweg, den man endlich rückwärts gehn müsse, bis dorthin, wo er anfängt; oder wie einen Irrthum, den man durch die That widerlege—widerlegen *solle*: denn er *fordert*, dass man mit ihm gehe, er erzwingt, wo er kann, *seine* Werthung des Daseins.

^{xxxi}Alle Kranken, Krankhaften streben instinktiv, aus einem Verlangen nach Abschüttelung der dumpfen Unlust und des Schwächegefühls, nach einer Heerden-Organisation: der asketische Priester erräth diesen Instinkt und fördert ihn; wo es Heerden giebt, ist es der Schwäche-Instinkt, der die Heerde gewollt hat, und die Priester-Klugheit, die sie organisirt hat. Denn man übersehe dies nicht: die Starken streben ebenso naturnothwendig *aus* einander, als die Schwachen *zu* einander...

^{xxxii}Der Mensch des Glaubens, der "Gläubige" jeder Art ist notwendig ein abhängiger Mensch, - ein solcher, der *sich* nicht als Zweck, der von sich aus überhaupt nicht Zwecke ansetzen kann. Der "Gläubige" gehört *sich* nicht, er kann nur Mittel sein, er muß *verbraucht* werden, er hat jemand nötig, der ihn verbraucht.

^{xxxiii}Mit der Moral wird der Einzelne angeleitet, Function der Heerde zu sein und nur als Function sich Werth zuzuschreiben. Da die Bedingungen der Erhaltung einer Gemeinde sehr verschieden von denen einer anderen Gemeinde gewesen sind, so gab es sehr verschiedene Moralen; und in Hinsicht auf noch bevorstehende wesentliche Umgestaltungen der Heerden und Gemeinden, Staaten und Gesellschaften kann man prophezeien, dass es noch sehr abweichende Moralen geben wird. Moralität ist Heerden-Instinct im Einzelnen.

^{xxxiv}Die Moral und Religion gehört ganz und gar unter die Psychologie des Irrthums: in jedem einzelnen Falle wird Ursache und Wirkung verwechselt; oder die Wahrheit mit der Wirkung des als wahr Geglaubten verwechselt; oder ein Zustand des Bewusstseins mit der Ursächlichkeit dieses Zustands verwechselt.

^{xxxv}Eine Art von Redlichkeit ist allen Religionsstiftern und Ihresgleichen fremd gewesen: - sie haben nie sich aus ihren Erlebnissen eine Gewissenssache der Erkenntniss gemacht. "Was habe ich eigentlich erlebt? Was gierig damals in mir und um mich vor? War meine Vernunft hell genug? War mein Wille gegen alle Betrügereien der Sinne gewendet und tapfer in seiner Abwehr des Phantastischen?" - so hat Keiner von ihnen gefragt, so fragen alle die lieben Religiösen auch jetzt noch nicht: sie haben vielmehr einen Durst nach Dingen, welche wider die Vernunft sind, und wollen es sich nicht zu schwer machen, ihn zu befriedigen, - so erleben sie denn "Wunder" und "Wiedergeburten" und hören die Stimmen der Englein! Aber wir, wir Anderen, Vernunft-Durstigen, wollen unseren Erlebnissen so streng in's Auge sehen, wie einem wissenschaftlichen Versuche, Stunde für Stunde, Tag um Tag! Wir selber wollen unsere Experimente und Versuchs-Thiere sein.

^{xxxvi}Die Religionsstifter unterscheiden sich dadurch von jenen grossen Betrügern, dass sie aus diesem Zustande der Selbsttäuschung nicht herauskommen: oder sie haben ganz selten einmal jene helleren Momente, wo der Zweifel sie überwältigt; gewöhnlich trösten sie sich aber, diese helleren Momente dem bösen Widersacher zuschiebend. Selbstbetrug muss da sein, damit Diese und jene grossartig wirken. Denn die Menschen glauben an die Wahrheit dessen, was ersichtlich stark geglaubt wird.